

АРИЭЛЬ ГОЛАН

МИФ И СИМВОЛ



ББК 63.2
Г 60



Голан А.

Г 60 Миф и символ.— М.: Русслит, 1993.—375 с.: ил.
ISBN 5—86508—052—0

От времен глубокой древности до нас дошли разного рода схематические рисунки (человеческая фигура, голова быка, птица, змея и др.), а также абстрактные начертания (кресты, розетки, звезды, спирали, лабиринты и т. п.). К тому времени, когда возникла письменность, значение этих изображений оказалось уже забытым.

Автору удалось, в результате двадцатилетнего кропотливого труда, применяя комплексный анализ и перекрестные сопоставления как самих изображений, так и многочисленных данных древней словесности, мифологии, археологии, этнографии, лингвистики, расшифровать достоверно около половины этих графем и более или менее вероятно большинство остальных.

Книга представляет собой научный труд. В то же время исследование изложено в форме, доступной любому образованному читателю. Книга адресована всем, кто заинтересован в раскрытии тайн прошлого духовной культуры человечества — прошлого, к которому восходит многое из настоящего.

Г 4402000000
86508(011)—93 Без объявл.

ББК 63.2

ISBN 5—86508—052—0

© Оформление:
Издательство РУССЛИТ, 1992

Тираж 5 000 экз. Заказ 4054.

Типография имени И. И. Скворцова-Степанова издательства «Известия».
103798. ГСП, Москва, К-6, Пушкинская пл., 5.

*Памяти моей жены –
верного друга жизни.
Автор*

GOLAN Ariel
Myth and Symbol. Symbolism in Prehistoric Religions
Jerusalem 1991

Copyright © 1991 by Ariel Golan
U.S. copyright reg. # TX 3-202-896

All rights reserved

No part of this publication may be reproduced
in any form or by any means,
without permission of the author

Перепечатка в любой форме, а также перевод только с разрешения автора

Отзывы и пожелания просьба направлять по адресу:
Dr. Ariel Golan,
150/44 Derekh Hebron, 93430 Jerusalem, Israel

הודפס בסיוע המשרד לקליטת העלייה
קרן האופוטרופוס הכללי ע"ש אוה מנסקר דה-וילאר למדענים, סופרים ועולים
מברה"מ

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Дождь и небо	12
Солнце	22
Восход и заход	32
Олень золотые рога	36
Солнечный конь и солнечная ладья	48
Бык-луна	52
Священный баран	62
Двойная спираль	70
Змея-вода	74
Многозначный треугольник	83
Земля, гора и волшебная сеть	85
Солнечная птица	97
Четыре стороны света	103
Четыре времени года	108
Косой крест	118
Свастика	119
Следы и ловушки	123
Лабиринт и Вавилон	125
Близнецы и Янус	132
Святая Троица	140
Звезды	148
Рука божья	153
Древо жизни	156
Священная триада	159
Великая богиня	164
Черный бог	188
Белый бог	221
Стиль орнамента	239
Заключение	242
Научный результат исследования	247
Постраничные примечания и подписи к иллюстрациям	251
Схематические рисунки и фотографии	261
Подписи к иллюстрациям	348
Цитированная литература	359

Time has preserved till our days various schematic drawings (human figure, bull's head, bird, snake, etc.) as well as abstract pictograms (crosses, rosettes, stars, spirals, mazes, etc.), all of which were produced in deep antiquity. By the time the writing emerged, the meaning of these designs had been forgotten. However, these symbols were still employed in folk ornamentation as far as the 19th century. In the course of the last 100 years attempts have been made to decipher the meaning of these signs, yet based mainly on subjective impressions, these proposed interpretations are, with the exception of very few, doubtful or definitely erroneous.

Applying complex analysis together with cross comparison of both the images and the numerous data provided by ancient literatures, the author arrived at deciphering most conclusively about one half of these graphemes (which are about one hundred in number) and, with a greater or lesser extent of plausibility, the majority of others. All the analysed designs are symbols, that is to say conventional graphic fixations of religious notions. Along with deciphering these symbols it became possible to reconstruct a long forgotten religion, the origin of which goes back to earlier stages of the Paleolithic Age, i. e. 20—30 millennia ago. This religion flourished among the ancient agricultural tribes in South-East Europe and Middle East in the Neolithic Age, between the 10th and the 4th millennia B.C. The beliefs of this religion with their inherent symbolics were adopted by the neighbouring nations, while fragmentary elements of this religion found their way as far as Equatorial Africa, Pre-Columbian America, and Far East.

At the end of the 3rd millennium B.C. these ancient agricultural tribes virtually ceased to exist. New religions emerged, antagonistic to the Neolithic religion, yet they adopted, albeit in a corrupted form, its numerous elements. For one thing, the semantics of the graphic symbols had changed. Fragments of the early farmers' religion became reflected in many of the later myths, tales and rituals. Besides that, one can derive some fragmentary information about it from ancient written sources. All this, together with deciphering of symbols, enabled the author to carry out the reconstruction of a religion that existed at times when there still was not a written language. We are faced with a system of Weltbegriff unusual for currently prevailing notions.

Revealing the contents of the beliefs of the Neolithic Age throws light on the origin of many customs, feasts, rituals, games, mythopoetic images, fetishes, ethnonyms, toponyms, verbal expressions, and also enables to establish etymology for a number of words in various languages. Exposing most ancient stages of history in a different light, present study gives clue to the enigma of many phenomena in the history of culture and will entail new discoveries in such sciences as Ancient History, History of Religion, Mythology, Folkloristics, and Linguistics. This study may also draw attention of mathematicians, since methods of mathematical analysis are, to the author's mind, applicable to ancient symbolism. The author also believes that this research of his will promote getting over atavisms of paganism in our notions about the God.

This is a scientific work, yet the presentation of the material would not be obscure to any educated reader. The book is addressed to all those who are interested in revealing mysteries of mankind's spiritual past, — the past to which much of the present can be traced.

От времен глубокой Древности до нас дошли разного рода схематические рисунки (человеческая фигура, голова быка, птица, змея и др.), а также абстрактные начертания (кресты, розетки, звезды, спирали, лабиринты и т. п.). К тому времени, когда возникла письменность, значение этих изображений оказалось уже забытым. Но они по традиции продолжали применяться в народной орнаментике вплоть до 19 века. В течение последних ста лет предпринимались попытки расшифровки их смысла, однако предложенные толкования, за немногими исключениями, сомнительны или явно не верны, ибо основываются большей частью на субъективном впечатлении.

Автору удалось, в результате двадцатилетнего кропотливого труда, применяя комплексный анализ и перекрестные сопоставления как самих изображений, так и многочисленных данных древней словесности, мифологии, археологии, этнографии, лингвистики, расшифровать достоверно около половины этих графем и более или менее вероятно большинство остальных.

Все рассмотренные начертания представляют собой символы, а именно: условную графическую фиксацию религиозных понятий. При расшифровке этой символики представилось возможным реконструировать давно забытую религию, начало формирования которой относится к отдаленным временам палеолита, отстоящим от нас на двадцать — тридцать тысяч лет, и достигшую расцвета в среде раннеземледельческих племен эпохи неолита, населявших Юго-Восточную Европу и Переднюю Азию в период 10—4 тысячелетий до х. э. Из этого региона соответствующие верования и связанная с ними символика распространялись среди других народов, фрагментарно дойдя до Дальнего Востока, экваториальной Африки и доколумбовой Америки.

К концу 3 тысячелетия до х. э. раннеземледельческие племена почти повсеместно перестали существовать. Сложились новые религии, в большинстве своем антагонистичные неолитической, но тем не менее ассимилировавшие многие ее элементы, хотя и в измененном виде. В частности, изменилась семантика графических символов. Осколки религии ранних земледельцев оказались запечатленными во многих позднейших мифах, сказках, обрядах. Кроме того, отрывочные данные о ней можно почерпнуть из древних письменных источников. Все это, в сочетании с дешифровкой символов, позволило произвести реконструкцию этой религии, существовавшей в дописьменные времена.

Раскрытие содержания верований эпохи неолита позволяет понять происхождение многих обычаев, традиционных празднеств, ритуалов, игр, мифопоэтических образов, фетишей, этнонимов, географических названий, словесных выражений, а также способствует установлению этимологии ряда слов в разных языках. Данное исследование представляет нам картину древнейших эпох в новом свете, дает ключ к разгадке многих явлений в истории культуры и повлечет за собой новые открытия в таких науках, как древняя история, история религии, мифология, фольклористика, лингвистика. Возможно, эта работа привлечет внимание и математиков, ибо к древней символике, по мнению автора, приложимы методы математического анализа. Автор надеется также, что его исследование будет способствовать преодолению атеизма язычества в наших представлениях о Боге.

Книга представляет собой научный труд. В то же время исследование изложено в форме, доступной любому образованному читателю. Книга адресована всем, кто заинтересован в раскрытии тайн прошлого духовной культуры человечества — прошлого, к которому восходит многое из настоящего.

ОТ АВТОРА

Содержание этой книги, ее методологические предпосылки и сделанные выводы зачастую не согласуются с общепринятыми взглядами в соответствующей области знаний. Те, кто знакомился с моей работой (к сожалению, лишь по фрагментам рукописи или по отрывочным выступлениям), зачастую относились к ней скептически. Почему? Факты достоверны (это никто не отрицал), рассуждения, по-моему, логичны, а выводы следуют из анализа фактов. В том-то и дело, что у каждого своя логика и свой ход рассуждений, иначе в науке (и вообще в жизни) все было бы просто. Крупнейший ученый своего времени Э. Резерфорд охарактеризовал теорию относительности, разработанную А. Эйнштейном, одним словом: „Чепуха“. Что же требовать от ученых меньшего масштаба или от специалистов, которые имеют твердое мнение по тем или иным вопросам, усвоив его из школьных учебников или из популярной литературы. Когда Кох открыл возбудителей холеры и туберкулеза, ему не поверили. Чтобы доказать, что Кох неправ, один из самых выдающихся немецких врачей того времени, профессор Петтенкофер выпил стакан жидкости, кишевшей микробами холеры; любопытный пример того, насколько человек может быть убежден, что то, что не соответствует его мнению, не может быть истиной.

История науки изобилует примерами того, как новое с трудом получало признание. Но, с другой стороны, не все новое обязательно истинно. Никто не гарантирован от ошибок, ни консерватор, ни новатор. Как же быть?

Дать возможность каждому высказаться — а будущее нас рассудит.

На протяжении многих лет, накапливая информацию, перемалывая и перетряхивая свои выкладки, отбрасывая прежние выводы и заменяя их другими, я не был уверен, что приближаюсь к истине. Ощущение ее появилось тогда, когда новый материал уже не ставил под сомнение гипотезы, а наоборот, подтверждал их, когда новые факты укладывались в систему и находили в ней свое объяснение.

Но насколько все это убедительно для других? Можно дать произвольное объяснение отдельному факту, можно сделать ошибочный вывод из нескольких фактов, однако в данном случае число фактов слишком велико и связь между ними достаточно явная, чтобы считать концепцию обоснованной.

Человеку свойственно не принимать суждения, которые не соответствуют его представлениям. И логика — якобы всемогущая логика — не помогает. Любому доводу противопоставляется контрдовод. Люди спорят друг с другом на разных уровнях, — и на научных синклитах, и в пригородных поездах, и выясняя отношения с супругом или соседом; при этом, вопреки оптимистическому тезису „В спорах рождается истина“, каждый остается при своем мнении. Высший закон житейской (и, к сожалению, научной) логики гласит: „Вы неправы потому, что я думаю иначе“.

Эта работа, однако, рассчитана на читателя, который сумеет отнестись к тому, что в ней изложено, непредвзято.

ВВЕДЕНИЕ

В вещественных памятниках древности (на постройках, надгробиях, утвари, одежде и т. п., на скалах и отдельных камнях) встречаются схематические рисунки, зачастую не являющиеся изображениями элементов визуально воспринимаемой среды человеческого обитания (т. е. каких-либо предметов или существ). Они появились в доисторические времена и бытовали в народном декоративном искусстве до начала 20 века. Повторяясь на протяжении тысячелетий, переходя от одного народа к другому, эти графемы проявляют примечательную устойчивость и в формах своих начертаний, и в самом факте своего существования. Эти изображения, которые нередко выглядят как орнаментальный декор, представляют собой символы, имевшие смысловое значение, идеограммы¹, являвшиеся дописанным способом фиксации некоторых понятий и представлений.

Вообще древние условные знаки имели разное значение. Помимо начертаний культового содержания, были и другие: племенные эмблемы, знаки собственности, указательные. Но устойчиво бытовали и имели широкое распространение лишь первые. Со временем их смысл был забыт, и они превратились в орнамент. Правда, начало становления орнамента относится не к тому времени, когда стало забываться значение символических начертаний, а к более раннему. Орнаментальная резьба 20—10 тыс. до х. э. представляет собой не только символику, но и декор; это относится и к великолепной, высокохудожественной расписной керамике 6—3 тыс. до х. э.

Средневековый архитектурный орнамент горного Дагестана удивительно архаичен: он представляет ту стадию эволюции древних условных рисунков, на которой они еще не совсем превратились в украшение. В нем выразительно фигурируют древние графические символы (рис. 1). Размещение орнамента в тех или иных местах дагестанских построек тоже отражает его не только композиционно-художественную, но и семантическую роль. Так, в трехэтажных домах, имеющих в первом ярусе хлев, а во втором сеновал, орнамент располагается на фасаде и архитектурных деталях лишь третьего, т. е. жилого этажа. При этом он снизу едва виден, но, надо полагать, это не имело значения, важно было само его присутствие. Подобным же образом в старинном грузинском жилище орнамент на деталях очага размещался так, что изображения зачастую не были видны людям — но были обращены к огню. В Древнем Китае нижняя часть надгробной стелы с рисунком заглублялась в землю. Иногда у древних вещей узором покрыты спрятанные от глаз зрителя участки — например, днища сосудов или оборотная сторона блях, нашивавшихся на одежду.

Дагестанский архитектурный орнамент сформировался на основе графической символики, имевшей на

значение, которое люди считали практическим: в свое время она выражала осмысление (религиозное осмысление) действительности и привлекалась как средство воздействия (магического воздействия) на условия бытия. В современной культуре орнамент — не более чем украшение, нефункциональный декор. Но когда-то этим узорам придавалось серьезное значение.

Для нас, современных людей, магические обряды представляются не только непрактичными, но просто абсурдными. Однако первобытное мышление видело их столь же оправданными и необходимыми для воздействия на действительность, как и реалистичные, логичные и разумные, с нашей точки зрения, действия. Согласно древнеиндийским религиозным воззрениям, культовые обряды считались столь же необходимыми, как и сам труд /215, с. 8/. В одном из стихов Вед говорится, что сома (опьяняющий напиток) не будет обладать опьяняющим действием, если его приготовление не сопровождается молитвой /406в, с. 225/. По верованиям осетин, от умелого почитания Авсати (покровителя охотников) всецело зависел успех охоты /224, с. 115/. Жителям средневекового Дагестана магические знаки на постройке представлялись, по-видимому, ее неотъемлемой частью. "Наделенный символическим смыслом, а иногда и магическим значением, орнамент в архитектуре древности и сам по себе рассматривался как необходимый функциональный элемент здания" /213, с. 139/.

Но не только вера в волшебную силу изображений придавала последним значимость. В них люди запечатлевали и передавали своим современникам и потомкам, как им казалось, жизненно важную информацию. В результате эти символы приобретали значение родовой памяти и связи членов общества.

Исследователь древней символики Б. Рыбаков пишет: "Часть сюжетов, украшений и элементов орнамента явно магического заклинательного характера выполняла в свое время роль заговоров на благодействие или оберегов от зла. Нашего далекого предка успокаивал и радовал вид этих оберегов, и отсюда, из этой радости, и рождалось чувство красивого" /481, с. 399/. Когда первоначальный смысл древних графем был забыт, эти изображения продолжали применяться как необходимые, хотя и не отдавая себе отчет, в чем, собственно, состоит их необходимость. Служа сигналами, вызывающими положительный рефлекс эстетического чувства, они стали восприниматься и применяться как украшение.

* * *

В процессе развития человеческой культуры изобретались различные способы письма, т. е. графической фиксации информации. В частности, мысль могла графически выражаться при помощи изобразительного

рисунка; посредством ряда связанных общим смыслом рисунков передавалось сообщение, рассказ. Такое пиктографическое (рисуночное) письмо применялось у некоторых племен даже в 20 веке. Рисунки-пиктограммы не фиксировали речь, а передавали повествование иллюстративно. Со временем они приобретали значение знаков, выражавших определенные понятия (слова) и, канонизируясь, становились общепринятыми. Так возникло иероглифическое письмо.

Наряду с этим складывались начертания, которые служили не для повествования, сообщения, но представляли собой условные знаки, обозначавшие некоторые общие идеи. Как показывает логический анализ этих символов, они играли роль магических формул, являлись графически зафиксированными молениями, обращенными к высшим силам. С течением времени их значение переосмысливалось в связи с изменениями культовых представлений. Затем, по прошествии тысячелетий, забывался и вторичный смысл символов. Но их продолжали изображать, поскольку эти рисунки были овеяны традицией.

Исследователи неканонизированных (т. е. "языческих") религий отмечают, что хотя образы, присущие тем или иным культовым представлениям, сохраняют устойчивость иногда на протяжении тысячелетий, осмысление этих образов переменчиво /530, с. 20². Этому сопутствует и другое обстоятельство, тоже затрудняющее толкование древних культовых символов: обозначавшиеся ими понятия были несколько расплывчатыми, поскольку языческие верования, как пишет религиовед С. Токарев, "не имеют отчетливо оформленного характера" /530, с. 20/.

И все же, сколь ни сложна задача раскрытия семантики древних символов, — их расшифровка, пусть приближенная, возможна. Выявление их смыслового содержания помогает проникнуть в мир образа мышления глубокой древности. Исследование культовой символики, сформировавшейся тысячи лет тому назад, показывает, что люди того времени, жившие в условиях некомфортного быта и примитивной техники, имели сравнительно развитое мировоззрение, хотя и выражавшееся в мифологической форме. Об этом свидетельствуют, в частности, и памятники словесного творчества далекой древности, такие, как Библия, Веды или сказание о Гильгамеше.

Изучение древних символов помогает раскрытию "доисторической истории" народов, т. е. истории той отдаленной эпохи, о которой нет письменных данных и о которой мы можем судить лишь по дошедшим до нас вещественным остаткам, по обрывкам легенд, по данным языка и антропологии. Дело в том, что культовая символика — весьма стойкий элемент культуры. Изменяются обычаи, одежда и другие формы материальной культуры, но символы сохраняются тысячелетиями, претерпевая лишь некоторую трансформацию, а иногда и вовсе без изменений. В условиях большой устойчивости бытового уклада во времена, предшествующие становлению цивилизации, эти мотивы традиционно передавались и тщательно воспроизводились из поколения в поколение. Поэтому, как отмечает исследователь орнамента С. Иванов, "народный орнамент представляет собой относительно устойчивый элемент художественной культуры, сохранявшийся на протяжении многих столетий и даже тысячелетий" /207, с. 23/. Даже при культово-идеологических переменах древние символы проявляли примечательную

стабильность. Примером может служить сохранение языческой символики до 19 века у восточных славян и у дагестанцев, несмотря на многовековое господство христианской и мусульманской религий.

Наличие и степень распространенности тех или иных орнаментальных мотивов в декоративном искусстве народа может свидетельствовать о его далеких предках или, во всяком случае, об этнокультурных связях в эпоху его предистории. В культовой символике запечатлены древнейшие пласты духовной культуры данной этнической общности.

Правда, стойкость религиозно-идеологических представлений и связанной с ними символики относительна. Происходила диффузия обычаев и идей, происходили "культурные вторжения" и "культурные смешения". Учитывая тот факт, что на декоративных и символических формах сказывались культурные влияния, в исследовании орнамента народа важно выделить истинные черты. Ведь одни орнаментальные мотивы, ныне распространенные и кажущиеся на первый взгляд характерными для данного этноса, могли появиться у него в позднее время, а другие, как будто не показательные, могут оказаться свидетельством тысячелетней традиции.

Возникали сходные у разных народов знаки конвергентно³ или, возникнув в одном месте, затем распространялись?

Один из исследователей древней символики В. Даркевич пишет: "Единообразие религиозных воззрений, связанных с небесными светилами, приводило к сходным материальным воплощениям этих верований (сходство знаков-идеограмм, сходные формы почитания), независимо от этнической принадлежности носителей этих верований, независимо от территориальных и хронологических границ" /139, с. 56/. С таким утверждением, однако, нельзя согласиться. Посылка о "единообразии религиозных верований, связанных с небесными светилами", не верна. Но главное не это. Вышеприведенное объяснение ничего не объясняет. Если бы, допустим, у древних греков, кавказских горцев и в Индии существовали одинаковые верования (что явно не так), то каким образом эти верования привели у них, независимо друг от друга, к возникновению, например, культового знака в виде свастики?

Объяснение причин сходства тех или иных явлений в разных культурах представляет собой проблему, потому что далеко не всегда причина этого очевидна. Одни объясняют обнаруживаемое сходство диффузией идей, другие общими закономерностями развития, третьи общностью человеческой психологии, четвертые влиянием сходных условий, пятые случайным совпадением, шестые, чтобы не ошибиться, предпочитают не давать никакого объяснения. Автор данного труда солидарен с мнением Б. Мойшезона, который пишет: "Когда два явления вдруг обнаруживают перед нами совпадение нескольких свойств, то трудно отделаться от мысли, что такие совпадения имеют общую причину, что за ними кроется нечто таинственное и важное, не лежащее на поверхности. При анализе событий прошлого историк лишен возможности подтвердить правоту своих концепций экспериментом. Почти единственное средство проверки в этом случае — это указание и перечисление разного рода совпадений, особенно многократных. Таким способом доказывают

правильность дешифровки древних письменных документов, генетическое родство языков и археологических культур" /388,2, с. 227/.

В нашем исследовании при анализе древней символики проводится сопоставление сходных графических начертаний, взятых из разных районов мира и разных исторических эпох. Насколько правомерна такая процедура?

Вообще говоря, само по себе сходство объектов еще не свидетельствует об их родстве. Киты и дельфины — не рыбы, хотя внешне и похожи на рыб. Тем не менее естествознание находит возможным вводить классификацию в разнообразие природы, сравнивать различные живые существа и растения, устанавливая родство между ними по их признакам.

Обнаруживаемое сходство древних графических символов, а также связанных с ними культово-мифологических реалий в разных этнических общностях не представляет собой чего-то необычного в человеческой культуре. В языках, например, берберов, шведов, монголов обнаруживается отдаленное, но несомненное родство⁴. И если признано, что по какой-то причине столь разные и разделенные огромными пространствами народы говорят на языках, восходящих к одному корню, то почему отрицать возможность генетических связей в архаических религиозных воззрениях Евразии — тем более, что родство этих воззрений аргументируется, а отсутствие родства не доказывается, но просто принимается как некая аксиома.

Существует постулат, согласно которому сходство явлений материальной и духовной культуры обусловлено сходством условий, при которых эти явления возникали. Но это истинно лишь в определенных пределах. Жители Старого и Нового Света могли независимо друг от друга прийти к сооружению двускатных крыш на постройках, потому что такая архитектурно-строительная форма вызвана объективными факторами. Но если и те и другие изображали на стенах своих жилищ змей, то возникает вопрос о едином происхождении этого приема, ибо он не порожден какими-либо объективными условиями бытия, а сходство религиозных воззрений, выражавшихся в почитании змей и в представлениях о связи змей с жилищем, тоже не было обусловлено естественно-географическими, производственно-практическими или социально-бытовыми условиями (во всяком случае, такая обусловленность не доказана). Земледелие могло возникнуть в Старом и Новом Свете самостоятельно, но если американские индейцы и древние насельники Юго-Восточной Европы в заботе об урожае испрашивали у неба дождь, упершись левой рукой в талию, а правую подняв над головой, то объяснить возникновение в обоих случаях этой молитвенной позы действием сходных условий невозможно.

Научный подход требует конкретного анализа, а не ссылок на якобы универсальные правила. Более того, в результате исследования может быть поставлено под сомнение само правило. Тогда раздается окрик: "Давным-давно установлено, что сходные элементы материальной и духовной культуры, равно как и социального строя, неизбежно проявляются на одинаковых ступенях развития общества, а в сходных ландшафтно-климатических условиях возникают специфические для них элементы культуры" /246, с. 7/. Этот догмат, однако, не вяжется с фактами. Чтобы придать видимость истины субъективному мнению, прибегают к аргумен-

ту "давным-давно установлено". Можно добавить: давным-давно было установлено, что земля плоская, что человечество происходит от Адама и Евы, что в аду черти жарят грешников на сковородке и т. п. Почтенным мэтрам вторят аспиранты и кандидаты в мэтры: "Общность символики определялась объективными особенностями бытия" /84, с. 99/.

Труд исследователя не легче труда землекопа. И при этом менее благодарен в смысле вероятности достижения поставленной задачи. Этого труда в данном случае можно избежать, если поразительные аналогии объяснять случайными совпадениями. По этому поводу автор публикации о такого рода аналогиях А. Горбовский резонно замечает: "Совпадения? Едва ли. Ведь совпадения могут быть скорее в таких областях, где связь явлений поддается логическому объяснению. Почему, например, у майя и у европейских народов число 13 считалось особым, мистическим числом?" /120, с. 80/.

Рисунки у разных народов естественным образом получались сходными, когда изображались визуально воспринимаемые объекты. Сходство же абстрактных начертаний требует иного объяснения, ибо оно объективно не мотивировано. Элементарные, простые графические фигуры могли оказаться одинаковыми случайно, однако это не могло иметь места в случае сложных изображений; теория вероятности отрицает возможность случайного совпадения сложных систем.

Сложность структуры многих графем говорит о не вероятности их независимого повторного возникновения. Приведем пример. Есть символ, представляющий собой косой крест, в трех из четырех междукрестий которого проставлено по точке. Косой крест, в том числе если он вписан в квадрат, прямоугольник или круг, можно считать рисунком элементарным, и допустимо полагать, что такая композиция могла возникнуть неоднократно. Можно также допустить конвергентное возникновение такого рисунка с четырьмя точками, по одной в каждом междукрестье. Но если точки имеются лишь в трех междукрестьях, а четвертое оставлено незаполненным (таков древнейший из известных примеров этого символа — см. рис. 218:2), то это образует систему незакономерную и неустойчивую (что, очевидно, ощущали те, кто изображал подобный рисунок, иногда заполняя четвертое междукрестье каким-либо знаком — см. рис. 218:1,3). Такой рисунок не мог возникать повторно, тем более неоднократно.

Если даже допустить, что причиной повторения той или иной графемы является случайное совпадение, то как объяснить аналогии многих типов графем? Не существует иного логически приемлемого объяснения этого, кроме как признания генетического родства таких рисунков, хотя бы они и принадлежали культурам, разделенным значительными географическими пространствами и хронологическими разрывами.

Есть еще один способ объяснения аналогий в разных культурах, а именно — ссылка на общность структуры человеческой психологии. Но при этом, не доказывая на конкретных фактах это положение, ограничиваются голословными утверждениями. Для верующего достаточно произнести заклинание. Ученый же не верит, ему нужны доказательства. Как, например, с позиций психологии объяснить идентичность графемы, представляющей собой два соединенных S-образных знака (рис. 120) на Древнем Крите и в средне-

вековом Дагестане? Объяснить не просто ссылкой на наличие общности в психологическом аппарате людей разных культур, а показать, каким путем эта общность конвергентно привела к данному конкретному результату.

Если примеры идентичности символики объяснять единством человеческой психологии, то это единство должно распространяться не только на тех, кто создавал тот или иной символ, но и на тех, кто его теперь расшифровывает. Но странно расшифровывают, не проявляя единства психологии. Например, что означает символ "крест и полумесяц" (рис. 72, 190)? Толкования, которые дают разные авторы: торжество христианства над исламом; солнце и луна; якорь; растение в вазе; человек в лодке. Если бы так просто можно было находить ответы на загадки, с которыми сталкивается человеческая мысль, то науку легко было бы делать; впрочем, она нередко и делается с такой легкостью.

Далеко не всегда родство сходных графем можно проиллюстрировать построением непрерывной цепи данных, связывающих во времени и пространстве те или иные конкретные аналогии, потому что большинство древних рисунков исчезло, и мы сейчас имеем дело лишь с немногими сохранившимися, разрозненными, не связанными непосредственной преемственностью образцами древней графики. При таких условиях приходится и допустить констатировать генетическое родство соответствующих графических фигур на основе их сходства. Так, если на этрусской вазе 6 в. до х. э. и на стене дагестанской постройки, возведенной в 18 в., изображен рисунок, известный под названием *лабиринт*, то можно считать, что мы имеем дело с генетически взаимосвязанными явлениями, потому что случайное совпадение или конвергентное возникновение таких начертаний исключено, но не можем реконструировать генеалогию, в которой оба упомянутых явления фигурировали бы как ветви одного дерева.

Вывод, что сходные символы, обнаруживаемые в разных культурах, имеют общее происхождение, сделан не только на том основании, что иначе эти многочисленные аналогии объяснить невозможно. Есть и другие аргументы: символов этих сравнительно немного, тогда как при возникновении их в каждой культуре независимо их должно было быть бесконечно много; основная масса их концентрируется в определенном регионе (представляющем собой ареал раннеземледельческих культур эпохи неолита), тогда как на территориях, удаленных от этого региона, их обнаруживается значительно меньше; они взаимосвязаны и образуют определенный комплекс; применялись они в аналогичных контекстах, обозначали они одни и те же понятия и, наконец, понятия эти, как и их графические обозначения, не будучи объективно мотивированными, сходны или аналогичны в разных культурах (это последнее обстоятельство тоже невозможно объяснить ни сходством условий, ни общностью человеческой психологии, ни случайными совпадениями). Положение, гласящее, что сходные (очень часто даже вообще идентичные) абстрактные, т. е. неизобразительные начертания у разных народов и в разные эпохи возникали независимо друг от друга в результате сходных условий жизни или вследствие общности человеческой психологии, не доказано. Постулат о конвергентном возникновении немотивированных (т. е. не возникающих закономерно в результате действия определенных фак-

торов) форм культуры не только не доказан — он не обоснован даже в такой мере, которая давала бы ему право на существование хотя бы на уровне гипотезы. Данная мыслительная процедура представляет собой пример мифологического мышления. Именно в мифологическом мышлении кажимость считается истиной, а представление об истинности основывается на вере, не нуждающейся в доказательствах.

Если однотипные графемы, выражавшие религиозные воззрения, не возникали у разных народов каждый раз заново, а являлись результатом диффузии идей, то возникает вопрос: почему такая диффузия происходила? Ведь в прошлом, как и теперь, каждая этническая общность осознавала свое отличие от других, причем по отношению к соседним племенам и народам имела место если не враждебность, то во всяком случае отчужденность. Религиозные концепции представляют собой одну из форм общности с соплеменниками, враждебные же отношения между народами находили себе выражение в религиозной вражде.

Но дело в том, что с точки зрения язычника верования не относятся к области идеологии; они представлялись позитивными, реальными знаниями о мире. Эти иллюзорные знания мыслились практически полезными, так же как, например, оружие — лук и стрела — или орудие производства — плуг, которые, будучи однажды изобретенными, стали достоянием всего человечества, не останавливаясь перед географическими препятствиями и этническими барьерами.

Процесс возникновения и сложения рассматриваемого в этой книге комплекса культовой символики охватывает несколько эпох древнейшей истории Европы и Передней Азии: верхний палеолит (последний этап древнекаменного века, 20—10 тыс. до х. э.), мезолит (среднекаменный век, 10—8 тыс. до х. э.), неолит (новокаменный век, 8—4 тыс. до х. э.), энеолит (меднокаменный век, 4—3 тыс. до х. э.), эпоху бронзы (2 тыс. до х. э.)⁵. На протяжении этих долгих тысячелетий происходили изменения в хозяйственной и общественной жизни, распадались и складывались этнические общности, возникали новые религиозные мифы, вытесняя старые или переплетаясь с ними, появлялись новые символы и переосмысливались прежние.

Автор пришел к выводу, что в 3 — начале 2 тыс. до х. э. в европейско-переднеазиатском регионе изменилось смысловое содержание культовой символики, которая к тому времени была уже довольно сложной и многообразной. В этот период протоиндоевропейцы, а затем вновь образовавшиеся индоевропеизированные племена совершали активную экспансию /359; 660; 708; 713/, в результате чего в Европе и Передней Азии была уничтожена культура древнейших земледельцев, каменный век сменился бронзовым, образовались новые народы и распространились индоевропейские языки, переменялись верования, а прежняя культовая символика была приспособлена для иных религиозных воззрений⁶.

"Индоевропейцы" — понятие условное. И нынешние народы, и древние племена, характеризующиеся как носители индоевропейской речи, различны в расовом отношении и по особенностям культуры. В этой книге термин "индоевропейцы" относится к образовавшимся в 3—2 тыс. до х. э. этническим общностям, которые, как полагает современная наука, говорили на языках индоевропейской семьи, и к последующим народам, их потомкам. Культовые воззрения древних индоевропей-

ских племен и народов, имея сходные черты, не были единообразны. Подобным же образом и противостоявшая этим воззрениям теологическая концепция, обозначаема в данной книге термином "неолитическая или раннеземледельческая религия", покрывает собой в той или иной мере различавшиеся культы; но детальное содержание последних остается неизвестным, реконструируются лишь некоторые их черты.

* * *

Многие исследователи склонны истолковывать древние рисунки наивно-рационалистически. Например, изображение лошадей свидетельствует, по их мнению, о развитии коневодства, бараньих рогов — о преобладании мелкого рогатого скота в хозяйстве, лодок — о мореплавании или рыболовном промысле, какой-нибудь непонятный знак будто бы означает канкан или гарпун и предназначался для обеспечения успеха охоты и т. д., человеческие образы якобы представляют людей, которых видел перед собой древний художник, странная фигура получеловека-полузверя — это «маскированный шаман», групповые изображения — не более чем бытовые сцены и т. д. Но трактовка культовых реалий путем элементарно-практицистских объяснений дает лишь иллюзорное решение проблемы.

Другие авторы, признавая религиозное содержание древних изображений, не идут дальше таких общих определений, как, скажем, "культ предков", "культ плодородия", "астральный культ", "охотничья магия" и т. д. Но такого рода характеристики не раскрывают содержания конкретного круга представлений.

В публикациях исследователей древней символики, к сожалению, нередко имеет место логическая необоснованность суждений, встречается произвольное толкование непонятных изображений. Некоторые авторы приписывают какое-либо значение тем или иным из этих знаков по субъективному впечатлению. Нужно анализировать и сопоставлять все имеющиеся факты, прежде чем прийти к выводу, — да и при этом нельзя быть непоколебимо уверенным, что вывод безусловно верен, ибо какие-то факты могут оказаться неизвестными, какие-то связи могут быть упущены или недооценены. Поэтому столь труден и столь бесконечен путь познания.

Для выяснения смысла непонятных знаков нельзя опираться и на бытующие в народе суждения о них, поскольку такие суждения, возникшие уже в позднее время, основаны на случайных ассоциациях и имеют не больше ценности, чем народная этимология в научном языкознании. Соответственно и сам исследователь не должен делать выводов исходя из того, что рассматриваемый знак похож или кажется похожим на что-либо в окружающей среде. Кажущееся внешнее сходство абстрактного изображения с тем или иным объектом нередко приводит к его ошибочному толкованию. Встречаются в публикациях и суждения о том, что та или иная устойчиво повторяющаяся в древнем искусстве графема возникла всего лишь в результате чисто композиционных построений.

Имеющие место субъективность и необоснованность толкований древних условных изображений приводят к скептицизму в отношении возможности решения проблемы раскрытия их семантики. Тем не менее предпринимавшиеся с конца прошлого века разными исследователями усилия, направленные на расшифровку

непонятных древних знаков, привели к определенным результатам и позволили автору продолжить работу в этой области.

Предлагаемое исследование древней символики проводилось путем рассмотрения не отдельных знаков, а всего их корпуса, насчитывающего около ста смысловых единиц. Это позволило делать перекрестные сопоставления и увязывать между собой семантику разных символов, т. е. применить "метод кроссворда", при котором правильность разгадки слов подтверждается их взаимным соответствием. В конечном счете вырисовывалась система культовых представлений, выразившаяся в дописменную эпоху комплексом рассматриваемых графем. Эти реконструируемые религиозные взгляды доисторического времени, как и толкования самих символов, апробировались соответствием известным данным мифологии, истории религии, археологии, этнографии, фольклористики, древним письменным свидетельствам. Взаимная корреляция различных сведений и производимых реконструкций позволяла убеждаться в вероятной достоверности расшифровываемой семантики древней символики. Автор стремился к логичности рассуждений, к обоснованности выводов аргументацией. Если недостаточность данных не позволяла формулировать выводы в безусловной форме, они выдвигались в качестве гипотез.

К сожалению, в науке укоренилась манера представлять дело так, будто наука все знает. Почему-то часто у ученого не хватает смелости сказать: "Не знаю"; незнание окутывается флером фраз, которые должны произвести впечатление знания. Это поддерживает престиж отдельных личностей, но наносит урон науке, а следовательно, стремлению человеческой мысли к истине. Автор старался избегать этой манеры и позволял себе излагать свои суждения с такой степенью определенности, какую допускала в каждом случае степень достоверности выводов, вытекающих из анализа фактов.

Некоторая неопределенность, порой проявляющаяся в авторской трактовке тех или иных вопросов, порождена, по-видимому, не только недостаточностью имеющихся данных, но и характером самого материала. В современной науке нередко приходится рассматривать явление через поле гипотез.

Сведущий читатель заметит нечеткость терминологии: в работе не делается особого различия, например, между терминами *знак* и *символ*, *графема* и *идеограмма*. Причина этого — в нечеткости самого анализируемого материала. Одно и то же изображение может оказаться в разных аспектах то символом, то эмблемой и т. п.

Автор позволил себе решиться на некоторые этимологические выкладки, хотя лингвистика не входит в сферу его профессиональной компетенции. Это делалось в тех случаях, когда представлялось возможным использовать языковые данные в ряду других аргументов; кроме того, это имело целью, без далеко идущих претензий, обратить внимание лингвистов на мифологию как на один из факторов словообразования. Автор отдает себе отчет в том, что его лингвистические построения непрофессиональны; но какая-то часть их, вероятно, все же обоснованна.

В процессе работы над раскрытием семантики древних графических символов, выявления истоков мифов и происхождения традиционных обрядов автору при-

ходилось пользоваться материалами разных наук. В наше время сегментации знаний, грандиозного объема информации и чрезвычайного усложнения методики не так уж часто встречаются подлинны́е специалисты в какой-либо одной области, и тем более никто не может быть специалистом в нескольких науках. Поэтому не будет ничего удивительного, если в данном исследовании окажутся фактические ошибки и неверные суждения. Было бы странным, если бы таковых не оказалось. Автор рассчитывает на читателя, который снисходительно отнесется к промахам в частности и обратит внимание на суть дела. В конце концов, ведь и таблица Менделеева в таком виде, в каком она была составлена Менделеевым, оказалась верной лишь на 50%, но ему принадлежит основная идея. Древние греки изобрели метод ведения полемики, который заключается в том, чтобы найти уязвимые места в суждениях оппонента и на этом основании разгромить всю его концепцию, а заодно подвергнуть сомнению его состоятельность как личности. Этот метод широко и успешно применяется в современной науке, но автор надеется, что найдутся читатели, которые не станут к нему прибегать.

* * *

Книга иллюстрирована изображениями, выявленными автором при натурных исследованиях в горах Дагестана или почерпнутыми из публикаций. Заимствованные материалы (кроме некоторых хрестоматийных) снабжены ссылками на источники. Дагестанские материалы, на которые не дано ссылок, принадлежат автору (все фотографии и часть рисунков).

При написании слов из языков не латинской письменности приняты следующие обозначения для звуков, не имеющих прямых эквивалентов в латинском алфавите:

принятые обозначения	— z ž š č h
английский аналог	— z j sh ch ts kh
русский аналог	— з ж ш ч ц х

* * *

Книга велика по объему и требует сосредоточенного чтения. Этого нельзя было избежать. Ведь всякое суждение нужно аргументировать. А аргументы должны опираться на факты. Автор излагает большое количество разнообразных фактических данных, и читатель порой, наверное, не всегда будет сразу улавливать, к чему они. И не всегда, может быть, будет ясна цель

тех или иных рассуждений. Некоторые места, в которых какой-либо предмет рассматривается в разных аспектах, могут показаться повторами. Читателю придется запастись терпением, чтобы усвоить все, что излагает автор, и воспринять архитектуру изложения. Впрочем, можно читать и иначе — бегло просматривая страницы и пропуская скучные места; но в этом случае, если читатель не даст себе труда вникать в аргументацию, он не вправе будет не соглашаться с выводами.

Двадцать четыре главы книги посвящены рассмотрению графических символов в сочетании с раскрытием культовых представлений, названных в этой работе «неолитической религией». Затем следуют три крупные главы — «Великая богиня», «Черный бог», «Белый бог», — в которых, на основании рассмотренного ранее материала, реконструируются основные божества неолитической религии и устанавливается их связь с культово-мифологическими образами последующих времен. Суммарно все эти реконструкции дают представление о религии дописьменной эпохи.

Сущность проделанной работы — расшифровка древней графической символики и реконструкция религиозных верований, понятия которых выражались посредством этой символики. Работа показала, что в эпоху неолита существовала религия, в основных своих положениях общая для всего ареала раннеземледельческих культур Передней Азии и Юго-Восточной Европы. Эти верования, а также существующие символы заимствовались племенами соседних территорий и распространялись дальше, — правда, при этом ослабевая и искажаясь. Основными божествами этой религии были богиня неба и бог земли, а также их дети: бог произрастания, бог-благодетель, братья-близнецы и их сестра богиня солнца. Образы этих божеств, многогранные и яркие, были в той или иной степени восприняты последующими мифологиями и религиями. Символика неолитической религии многообразна и отличается богатством форм, о чем свидетельствует иллюстративная часть этой книги. В эпоху бронзы сложились (или стали доминировать ранее существовавшие) иные верования. Однако прежние верования были не отброшены, но приспособлены к новым культовым представлениям. Претерпела изменения и семантика символики, но ее формы почти не изменились, они лишь стали однообразнее и суше.

В последующих главах детально рассматриваются эта символика и связанные с нею религиозно-мифологические представления.

ДОЖДЬ И НЕБО

В Дагестане часто можно видеть в кладке стен камни, отделанные насечкой или резьбой в виде рисунка параллельных зигзагов, направленных вертикально (рис. 2).

Орнамент в виде рядов зигзагов был известен еще в верхнем палеолите, в эпоху, отстоящую от нашего времени на 25—12 тысяч лет. Но тогда он имел особую семантику⁷. Что же касается прообраза такого мотива, зафиксировавшегося в дагестанском орнаменте, то он возник в неолите (около 9 тыс. лет тому назад) и с тех

пор продолжал бытовать в эпохи бронзы и железа (рис. 3).

Зигзаговый орнамент рассматриваемого типа часто встречается на керамике Европы и Западной Азии 3—2 тыс. до н. э.; при этом зигзаги могут быть вертикальными или горизонтальными (рис. 4:1-4), но чаще они вертикальны. Такой орнамент был обычен и на северокавказской керамике эпохи бронзы /332, с. 33/.

В некоторых случаях зигзаговый орнамент подобного рода на керамике имел производственное происхождение

ние: рисунок вертикальных зигзагов мог имитировать отпечаток веревки (рис. 4:5), а рисунок горизонтальных зигзагов — передавать внешний вид плетенки (рис. 4:6). В раннем неолите, когда еще не знали гончарного круга, сосуды изготавливали, связывая глиняные заготовки веревкой или обмазывая плетеные корзины глиной; при этом на керамике после обжига оставались оттиски, которые затем изображались уже по традиции. Таково, вероятно, происхождение орнамента в виде параллельных рядов зигзагов на керамике древнеямной культуры (Днепро-волжская степь, 3 тыс. до х. э., см. рис. 417:6,7)⁸.

Но такого объяснения недостаточно для искусства неолита в Юго-Восточной Европе и Передней Азии, а также для памятников эпохи бронзы в более широком ареале. Есть много примеров зигзаговой графемы, в которых она генетически явно не связана с производственной технологией (рис. 5). Кроме того, ее чрезвычайная популярность в среде реннеземледельческих культур необъяснима, если считать ее всего лишь рудиментом архаических приемов производства керамики. Наконец, есть данные о смысловом значении этого рисунка, о том, что он имел определенную семантику.

Исследователи древней символики неоднократно отмечали, что пучок зигзагов обозначал дождь. Об этом писали, например, А. Миллер /368, с. 156/ и Б. Рыбаков /475, с. 159/. Любопытна картина, представленная на расписной чаше 6—5 вв. до х. э. из Силезии (рис. 5:1). В центре изображено небо (кружок с лучами может изображать солнце, но, кроме того, он, как это будет показано далее, служил и символом неба). По периметру — силуэты трех холмов; это земля, на ней возделанные поля, обозначенные штриховкой, которая передает борозды. Мы видим поднимающиеся к солнцу (небу?) растения, а с неба на землю падает дождь, изображенный пучками зигзагов. Подобен этому сюжету и орнамент одного раннесредневекового керамического блюда из Средней Азии (рис. 5:2); здесь дождь передан пучками волнистых линий.

Иногда рисунок вертикально направленных параллельных зигзагов срезан в верхней части (рис. 5:3), как бы представляя, что изображаемое продолжается за пределами данного поля; надо полагать, что это показан дождь, падающий сверху. В наскальных росписях Урала изображена сцена моления, которое обращено к божеству, дарующему дождь (рис. 5:4)⁹; последний показан рисунком зигзагов.

Ж. Пржилуски в исследовании, посвященном образу Великой богини (как называют ее античные авторы), отраженному в словесности и искусстве древности, отмечает, что она, помимо прочих своих функций, считалась богиней неба и небесной влаги /816, с. 26, 133/. Во многих языках древнее название дождя табуировано /110, с. 680/; объяснить это следует тем, что Великая богиня, подательница дождя и плодородия, в то же время считалась источником смерти, болезней, неурожая, поэтому в мифологическом сознании возникло представление о том, что не следует без особой надобности привлекать к себе ее внимание.

Антропоморфные сосуды эпохи неолита, украшенные вертикальными прямыми, зигзаговыми и волнистыми линиями (рис. 6:1,2), представляют, как показала М. Гимбутас, образ богини неба, которая ведала дождем /709, с. 112—123/; такова, очевидно, семантика этого орнамента и на других неолитических сосудах (рис. 6:3,4). Последний вывод сделан не только на ос-

новании того, что в обоих случаях применен один и тот же орнаментальный элемент — пучок вертикальных зигзагов. Дело в том, что предмет, на котором изображена эта графема, т. е. сосуд, тоже имел определенную семантику, а именно, связанную с представлением о дожде. Локализуясь в небе, богиня представляласьместилищем влаги. По аналогии с этим представлением, сосуды для воды ассоциировались с ее образом. Одно из имен богини, Кали (до сих пор сохранившееся в Индии как имя мифической владычицы мира и в грузинском языке как название женщины) созвучно с ностратическим *kala 'сосуд, горшок' /214а, с. 287/. В Индии и теперь сосуд ассоциируется с женским началом, а в Библии по отношению к женщинам употребляется выражение "немогущий сосуд". Поэтому в эпохи неолита и бронзы сосуды иногда делались в виде уподобления женской фигуре (см. также рис. 129:4). Сосуды соотносились с образом богини еще и потому, что их горловина круглая (при взгляде сверху), а круг был ее символом (о чем будет речь ниже).

Представление о связи между сосудом и образом Великой богини, возникшее, очевидно, в среде раннеземледельческих культур Передней Азии, распространилось за пределами этого региона. Так, в кельтских преданиях фигурирует некий мифический "сосуд матери плодородия, а у некоторых племен Западной Африки кузнец и горшечница могут вступать в брак | только друг с другом /378в, с. 22/ (это объясняется тем, что супругом богини считался божественный кузнец, о чем будет речь в своем месте). Что же касается имени богини Кали, восходящего к эпохе неолита, то реминисценции его обнаруживаются не только в Индии. Шотландская Кайлеах (Cailleach) — первоматерь мира; предки шотландцев почитали ее как высшее божество, поэтому их страна была названа римлянами Caledonia. Шумерская богиня-мать носила имя Нингаль, которое можно истолковать как "владычица Кали" (gal на языке шумеров имело значение 'великий', но оно, вероятно, произошло от имени более архаической богини). Calisto — аркадская нимфа, превращенная в медведицу; а Великая богиня, как мы увидим далее, зачастую представлялась медведицей.

На античных изображениях Великой богини ее лицо часто бывает закрыто вуалью; по-гречески kaliptra 'вуаль'. Богиня была покровительницей брака, отсюда еврейское kallah 'невеста'. В баском языке kolko 'женская грудь'. Возможно, с именем богини Кали связано ностратическое *kolā 'крутлый' /214а, с. 326/. К числу предметных аксессуаров богини относились венец, корона; по-еврейски они называются kelil.

Старинное русское слово калика 'паломник, нищий, поющий духовные песни', надо полагать, произошло от имени богини, которую в своих песнопениях славляли бродячие жрецы. Автор «Этимологического словаря русского языка» М. Фасмер полагает, что русское калика могло произойти от тюркского kaluk 'народ, люди'; но такая этимология маловероятна с точки зрения семантической логики; в то же время очень может быть, что тюркское kaluk произошло от рассматриваемого имени Великой богини, ибо люди считались ее детьми. Сюда же, видимо, относится также тюркское kel, kol 'просить, молиться'.

Известное в мифах Мировое дерево считалось, как мы увидим далее, воплощением Великой богини; отсю-

да, надо полагать, греческое *kalon* 'дерево', а также греческое *skolos*, славянское *kol*, санскритское *kilas* 'кол', даргинское (Дагестан) *halmaž* 'шест на могиле'. Супруг богини неба, бог преисподней, представлялся хромым; отсюда, видимо, армянское *kal* 'хромой', русское *колдыга* 'хромой'¹⁰. Он был покровителем источников, отсюда, видимо, датское *kilde* и шведское *källa* 'источник'.

С именем богини Кали, возможно, связаны русское колос, албанское *kall* 'колос'; хлебный знак, как мы увидим в своем месте, считался детищем богини, на которое могло быть перенесено ее имя. Предполагается этимологическая связь между славянским *коляч* 'испеченный хлеб' и праславянским **colo* 'колесо' /555в, с. 285/; русское *кулич* 'пасхальный кекс' связывается с греческим *kollix* 'хлеб круглой формы' /555в, с. 411/. Эти соответствия следует объяснить не только тем, что хлеб считался детищем богини неба и бога земли, но и тем, что он имел круглую форму, а круг был символом богини. Происхождение русского выражения 'у черта на куличках' ('очень далеко') можно объяснить тем, что имя (одно из имен) бога преисподней имело фонетическую основу **k.r*>*k.l*.

В мифологиях разных народов богиня и ее супруг носили сходные имена; супругом богини неба, как будет показано далее, считался бог преисподней; отсюда, например, *Kalma* — имя финского бога мертвых и *Kalunga* — имя бога смерти в Анголе /744в, с. 905/. Бог преисподней представлялся, в частности, в виде змея; отсюда *Kaliya* — черный дракон в мифах Индии. Змей преисподней считался источником мужского плодородия; поднимаясь в небо, огненный змей (молния) совершал дождь; в Австралии *Kalsegu* — мифический змей, податель дождя и плодородия /744в, с. 904/.

На керамике неолита вряд ли можно встретить знак солнца¹² — но обильны знаки дождя. И это понятно, потому что в 8—4 тыс. до х. э., когда климат был более жарким, чем теперь, земледелец не только в Азии, но и в Европе молил бога не о солнце, а о дожде.

Возникает вопрос: почему дождь изображался так странно — зигзаговыми и волнистыми линиями? Ведь струи дождя прямые. Дело в том, что искусство неолита (т. е. эпохи, в основном породившей графическую символику) оперировало методом не показа, а рассказа. Волнистые или зигзаговые линии символизировали воду¹³, и в рассматриваемых примерах они не являются изображением дождя, а условно обозначают небесную влагу. Поэтому, в частности, дождь мог обозначаться не только вертикальными, но и горизонтальными волнами или зигзагами (см. рис. 9:9).

В идеографии неолита имеются символы, состоящие из вертикальных, волнистых или прямых линий, исходящих из горизонтальной полосы (рис. 7:2,4). В Древнем Египте графема такого типа (рис. 7:1) обозначала дождь. Горизонтальная часть композиции, показанной на рис. 7:1, служила в Египте иероглифом понятия 'небо', поэтому можно считать, что горизонтальная полоса и в других вариантах этих графем обозначает небо (на рис. 7:3 полоса с зигзагом обозначает небо и содержащуюся в нем влагу). В таком случае, коль скоро вся идеограмма обозначала дождь, то более точный ее смысл — 'дождь, падающий с неба'; конкретное же значение вертикальных ее элементов — собственно 'дождь'. Вертикальными элементами в этих композициях зачастую являются зигзаговые линии; следовательно, они обозначают дождь.

В схематизированном виде идеограмма приобрела вид гребенки. На неолитической керамике Юго-Восточной Европы есть изображения змеи со знаком гребенки (см. рис. 124:6), т. е. с символом дождя (сочетание изображения змеи и знака дождя обусловлено тем, что в древней мифологии, осколки которой сохранились в народных поверьях до 20 века, змея связывалась с водой и, в частности, с дождем; если богиня считалась хозяйкой небесных вод, то ее мужской партнер, поднимаясь в небо в виде огненного змея, совершал грозу; кроме того, его связь с водной стихией выражалась в том, что он соотносился с земными водами — морями, реками, ручьями, озерами, болотами¹⁴).

Гребень похож на знак дождя, и в связи с этим он стал восприниматься как символ дождя. Поскольку дождь способствует произрастанию растительности, в некоторых мифах лес вырастает из гребешка /378в, с. 50/. Имя жены японского бога грозы — Кусинадо-Химэ; оно содержит слово *Kusi*¹⁵, означающее 'гребень' /378в, с. 31/.

Знаки в виде гребенки или пучка зигзагов — не просто обозначения дождя, а священные символы, выражавшие моление, обращенное к божеству, или иллюстрировавшие функции божества. Поэтому и гребень приобрел соответствующее значение. Известно много древних и средневековых образцов гребня, облик которых заставляет усомниться в том, чтобы эти предметы были утилитарными: это явно культовые предметы. В числе археологических памятников доисторического Египта есть символические гребни, увенчанные изображением птицы или кольца /809, с. 36/ (птица и кольцо были, как мы увидим далее, символами неба). В Курдистане гребень изображается на мужских надгробиях, и мужчины курды носят его под шапкой /730, с. 81/ (в эпоху бронзы верования переменились и подателем дождя стал считаться мужской бог неба¹⁶). Мы неоднократно будем сталкиваться с таким явлением: тот или иной предмет приобретает значение священного символа потому, что своим видом напоминает определенный условный рисунок (характерный пример: баран стал почитаться священным животным потому, что его рога напоминали спиралевидный графический знак; но об этом — в своем месте).

На рис. 7:6-8 показаны глиняные штампы, которыми наносились отпечатки на хлебы при их выпечке. Узоры на этих штампах, по-видимому, являются графически выраженным молением о дожде (или вообще о влаге) для обеспечения урожая. Из сопоставления этих рисунков видно, что не только пучки зигзагов и волн, но и ряды параллельных прямых линий обозначали дождь (или влагу вообще); это же видно и из сопоставления рисунков 7:1-4.

Выше было отмечено, что по верованиям земледельцев эпохи неолита (в регионе Европы и Передней Азии) дождь считался даром богини неба. Образное мышление древних привело к тому, что волосы богини представлялись струями дождя (рис. 7:9, 8:6). Такая ассоциация могла возникнуть в связи с тем, что выходящие волосы, свойственные южанкам, напоминали знак дождя в виде пучка волнистых линий.

Поскольку волосы считались характерным признаком богини, древние статуэтки жриц, находимые в странах Средиземноморья, изображают женщин с длинными распущенными волосами. В культе богини, пережиточно сохранившемся в Малой Азии еще в античное вре-

мя, "жрецы и жрицы порой приносили в жертву богине свои кудри, в исступлении вырывая их при неистовых танцах" /848, с. 237/. Обрядовое жертвоприношение волос, очевидно, привело к обыкновению, по которому жрецы (например, в Древнем Египте, Индии) брили головы; рудимент этого обычая сохранился в католицизме (при этом выстригается тонзура круглого очертания, поскольку круг был символом богини неба). Существующий до сих пор обычай остригать ребенка по достижении им годовалого возраста, по-видимому, в древности имел значение жертвоприношения. В средние века еще существовали пережитки древнего представления о связи волос и гребня с дождем; достаточно было заявить в инквизицию, что подозрительная женщина расчесывала волосы перед дождем (следовательно, она этим его вызвала) — и ее сжигали как ведьму.

Древние мифы и обряды, а также археологические свидетельства указывают на связь образа богини с погребальным культом, с загробным миром (Ж. Пржлуцкий отмечает, что она "покровительница мертвых", и, кстати, этим объясняет обряд захоронений в кувшинах /816, с. 122, 126/). Великая богиня, владычица неба и всей природы, считалась источником, первопричиной не только жизни, но и смерти. Женщины на похоронах распускали волосы, уподобляясь виду богини, волосы которой — дождь; отсюда старый обычай распускать волосы при трауре. У кетов¹⁷ лицо умершей женщины закрывали ее распущенными волосами /156, с. 103/, в чем можно видеть намерение уподобить облику богини умершую, т. е. "ушедшую к богине".

У абхазов существовало поверье, по которому волосы "лесной девы" (аналог славянской русалки) приносят их обладателю богатство /10, с. 27/. Источник этого поверья в том, что прообразом русалки была Великая богиня, супруг которой, бог подземного царства, обладал несметными сокровищами. С этим связано и другое поверье, отмечаемое у разных народов: что волосатый человек будет богатым. Вообще волосы связывались не только с богиней неба (представляя в этом случае дождь), но и с богом земли (выступая в этом случае в качестве аналога земной растительности). Бог земли считался покровителем мужчин и мужской силы; отсюда миф о том, что Самсон лишился силы, когда его остригли.

Бог земли считался также и источником бед, постигающих людей, поэтому возникло поверье о том, что волосы таят в себе некую опасность: как повествует один хеттский текст, когда в царском питьевом сосуде оказался волос, водонос был предан смертной казни /29, с. 119/.

Смутные рудименты архаического представления о том, что волосы таят в себе некую опасность или связаны с чем-то "нечистым", сохранились у евреев; после стрижки волос или мытья головы требуется вымыть руки, а во время еды нельзя дотрагиваться до волос.

Как будет показано в своем месте, имена бога преисподней имели корневыми согласными *h, g, s, g, k, g, t*; отсюда, надо полагать, названия волос: английское *hair*, еврейское *sear crinis*, вайнахское *korta*.

С сакрально-символическим значением, которое придавалось волосам на голове, связаны обычаи, согласно которым волосы следует прятать или, наоборот, обнажать; и тот и другой мотивы имеются, например, в русских сказках. В старину в России замужняя женщина не должна была обнажать голову, а показаться

где-нибудь с распущенными волосами считалось даже постыдным. В Европе в средние века женщины не снимали головной убор не только на людях, но и дома. Религиозные еврейки повязывают платок так, чтобы он полностью закрывал волосы. В Дагестане, особенно в глухих горных селениях, женщина избегает того, чтобы ее волосы увидел даже муж. У европейцев и кавказцев принято обнажать голову в знак почтения. Приходящее христианству требование снимать шапку при молитве или при входе в храм существовало и у кавказских горцев во времена язычества (затянувшегося кое-где до середины 19 в.). Поскольку волосы ассоциировались с божеством, возникло и иное представление: что не подобает показывать свои волосы, обращаясь к божеству; отсюда имевший место у древних евреев обычай покрывать голову, входя в храм, при молитве или чтении священной книги; у христиан священнослужители тоже покрывают голову. Молятся с покрытой головой христиане-копты.

Помимо сравнения дождя с распущенными волосами, были и другие образные представления об этом явлении природы. Русский мифолог прошлого века А. Афанасьев писал: "Прародительское племя ариев называло дождь небесным молоком; вместе с этим дождевые облака рисовались его фантазии сосцами дойной коровы и грудями женщины-матери... И женские груди, содержащие в себе молоко, и облака, несущие дождь, обозначаются в санскрите тождественными выражениями" /41 с, с. 117/. О связи дождя с молоком говорит и такой, например, обычай: в Осетии при засухе несли к святыни чашку молока и обливали им стены. У кабардинцев был обычай поливать молоком место, пораженное ударом молнии; делали это женщины /617, с. 70/.

Наконец, дождь представлялся слезами богини неба. У литовцев есть выражение "принцесса Каралуна плачет", что значит 'идет дождь' /792а, с. 85/. Известны неолитические женские изображения, на которых под глазами идола показаны зигзаговые или прямые линии (рис. 8:1, 4, 6, 18:1)¹⁸. В одном из языческих капищ горной Ингушетии находился женский идол; у него под глазами, как говорят, были слезы /137, с. 101/.

В ряде случаев знак "дождь-слезы" под глазами богини имеет вид горизонтальных черточек (рис. 8:2, 7). Параллельные линии служили идеограммой дождя, воды, а как нанесены эти линии — вертикально или горизонтально — не имело значения. Зигзаги и волны, обозначавшие как влагу, содержащуюся в облаках, так и ниспадающий из облаков дождь, также могли располагаться в горизонтальном положении (рис. 9:7-9). Под глазами женского идола дождь мог быть обозначен и, например, символом в виде гребенки (рис. 8:8, 129:4). Во всех этих и других случаях дождь не изображался, а обозначался посредством условных знаков.

На неолитической керамике Европы обычны рисунки, представляющие собой сочетание вертикальных линий и полуovalов (рис. 9:1, 2, 4); последние явно обозначают дождевые облака. Б. Рыбаков и М. Гимбутас в своих публикациях, посвященных анализу древней символики /478; 709/, показали, что такого рода графемы содержат именно это смысловое значение. Полуovalы, как правило, оконтурены несколькими концентрическими дугами, очевидно, условно передающими формы облаков.

Для древней графической символики характерна трансформация кривых линий в сломанные. Поэтому зиг-

заг и волна представляют собой один и тот же знак, лишь начертанный различным образом. Иногда применялась не треугольно-зигзаговая, а прямоугольно-ломаная линия (см. рис. 10:9, 102:3, 4), имевшая то же смысловое значение 'вода, дождь'.

В дальнейшем мы будем встречаться с примерами трансформации полуовала в угловатые скобы (см. рис. 19, 54). Представляется вероятным, что сочетание скоб и зигзагов на показанном выше дагестанском резном камне (см. рис. 2:2) происходит от идеограммы "облака и дождь"; правда, в данном случае в этом нет уверенности, потому что скобы и зигзаги в этой композиции взаимно расчленены.

Чаще полуовалы, обозначавшие дождевые облака, трансформировались в треугольники (рис. 9:5, 6)¹⁹. Треугольник как знак дождевого облака — весьма распространенный в древности символ; он был известен даже американским индейцам /686в, табл. 329/. Иногда треугольники применялись и в качестве одного из приемов обозначения самого дождя (рис. 7:5, 8:3, 9:3).

С учетом рассмотренных примеров становится ясна семантика серии символов типа показанных на рис. 10. Эти графемы представляют собой различные варианты обозначения облака с изливающимся из него дождем. О некоторых из данных начертаний, а именно состоящих из дуг и радиальных линий (рис. 10:1, 3, 6), можно подумывать, что они изображают полусолнце с лучами. Однако другие, явно родственные им, начертания свидетельствуют о том, что такое толкование было бы неверным. Например, к дугам могут примыкать линии не радиальные, а вертикальные (рис. 10:8). В соответствии с закономерностью трансформации кривых линий в ломаные облако может обозначаться треугольником (рис. 10:2, 7, 9) или лопастью (рис. 10:4); возможно, в данном случае такой трансформации способствовало представление о дождевом облаке как о женской груди. Знак облака в виде концентрических дуг перешел в знак в виде треугольника с шевронами (рис. 11:7, 13:4). К треугольникам-облакам также примыкают черточки-дождь, в том числе вертикальные (рис. 10:2, 7). В облаке могут проставляться обозначения содержащейся в нем влаги (рис. 10:4), а также орошаемых небесной влагой посева (рис. 10:1) или растения (рис. 10:7).

Любопытна композиция на рис. 10:2, состоящая из двух знаков дождевого облака. Дело в том, что, поскольку подательницей дождя, согласно раннеземледельческим верованиям, считалась богиня неба, знак облака стал одним из символов этой богини (поэтому фигура богини могла быть трактована в виде треугольника — см. рис. 146:6); символы богини часто обозначались двойными (с примерами этого мы будем сталкиваться неоднократно); видимо, два треугольника, вписанные друг в друга, — это двоичный символ богини. Соответствующий знак был известен и в доколумбовой Америке (рис. 10:9). Характерно, что сосуд, показанный на рис. 10:9, — ритуальный; он применялся при молениях о дожде /837, с. 152/.

Другой вариант двоичного символа богини — состоящий из двух треугольников бантикообразный знак. Венец таких знаков, расположенный на рассматриваемом сосуде над знаками облака, видимо, символизирует "верхнее небо", сферу богини.

Довольно часто знак дождя бывает проставлен не под знаком облака, а внутри него (рис. 11:1, 2) — по-видимому, выражая мысль не просто об облаке в небе,

а о дождевом облаке, т. е. содержащем запас влаги, которая должна излиться на землю. При этом, в процессе упрощения рисунка, полуовалы трансформировались в треугольники, а зигзаговые или волнистые линии — в штриховку (рис. 11:3-5). Нужно сказать, что распространенный в древнем искусстве Евразии мотив заштригованных треугольников возник еще до эпохи неолита /886, табл. 1/. Может быть, уже тогда он имел значение знака облака и, соответственно, символа богини неба. Рисунок в виде дуги с примыкающими к ней линиями тоже существовал еще в палеолите (рис. 10:3); возможно, он уже тогда представлял собой символ со значением "облако и дождь".

В неолите и затем, в эпоху бронзы, к треугольникам, расположенным в ряд, иногда примыкают кружочки или точки (рис. 11:6-8); кружки или точки часто бывают показаны и внутри знака облака (рис. 10:1, 12) либо по его периметру (рис. 13). Наверное, мы не ошибемся, если будем считать, что эти кружки и точки обозначают семя, которое должно быть орошено влагой. Аналогичным образом кружочки, обозначающие семя, могут примыкать и к черточкам, обозначающим дождь (см. рис. 25:5). Моление о том, чтобы богиня неба способствовала произрастанию семян, выражалось и иным способом. На неолитических женских статуэтках часто бывают нарисованы кружочки, точки, кружочки с точкой внутри, сделаны налепы (рис. 14). Они, надо полагать, обозначают то же, что и натуральные хлебные зерна, вдавленные в глиняное тело других подобных статуэток — т. е. выражают моление о том, чтобы богиня способствовала урожаю. В эпоху неолита зерна иногда вдавливались в поверхность глиняных сосудов при их изготовлении, образуя орнамент, который в последующем выполнялся точечными углублениями. На рис. 14:4 показана женская статуэтка, у которой низ живота покрыт точечными углублениями; эта деталь выражает пожелание, чтобы богиня способствовала произрастанию посевов.

Сочетание со знаком облака знака, обозначающего семя (точка) или набухшее зерно (кружок либо точка, обведенная кружочком), явно выражает моление о контакте небесной влаги и посева. Такие рисунки выражают ту же мысль, что и несколько иная по форме орнаментация трипольских²⁰ сосудов, — это "идея семени и идея воды, идущей к семени с неба" (478а, с. 39).

На раннеземледельческой керамике из Малой Азии встречается изображение зубчатки, вписанной в полуовал (рис. 15:1-3), иногда в сочетании с кружочком или точкой (см. рис. 12:2, 3). Комментируя изображение, показанное на рис. 9:4, Б. Рыбаков пишет: "Земля, покрытая треугольниками, это, очевидно, графическая передача вспаханной земли" /478в, с. 26/. Позволим себе высказать предположение, что и в примерах, показанных на рис. 15:1-3, эти зубцы представляют собой условное обозначение вспаханной земли; эта гипотеза подтверждается многими примерами, которые будут приводиться в последующих главах. В частности, такое смысловое значение, очевидно, имеют и зачерненные треугольники на рис. 10:9, примыкающие к знаку облака. Идеограмма, состоящая из знаков облака, возделанной земли и прорастающего зерна, читается как моление о том, чтобы богиня небес даровала дождь, необходимый посевам.

Эту же семантику содержит и идеограмма, показанная на рис. 15:6: здесь возделанная земля обозначена

знаком в виде решетки, которая условно изображает поле с земельными участками²¹, а сопровождающие ее два элемента, видимо, являются знаками растительности.

Рисунок в виде гребенки с полуovalами у американских индейцев (рис. 15:4) является все той же идеограммой "облако и дождь". А примыкающий к полуovalам зигзаг со стрелой на конце — это известный в мифах "огненный змей", олицетворявший молнию; в древнем искусстве Евразии тоже известны изображения змеи со стреловидной головой, о чем еще будет речь.

Рисунок 15:5 можно сопоставить с рис. 15:4. В данном случае знаком облака служит не полуoval, а треугольник. Композиция содержит ряд точек — обозначение посева. Внутри треугольника — ступенчатые фигуры, подобные часто встречающимся на неолитической керамике Передней Азии; они, видимо, обозначают то же, что и зубчатка на рис. 15:1-3, т. е. возделанную землю.

Таким образом, внутри символа облака, несущего желанный дождь, могли проставляться символы объектов, нуждающихся в дожде. На неолитической керамике мы видим рисунки в виде полуovalов с вписанными в них стилизованными изображениями колосьев, цветов (рис. 16). Все это — графически выраженные моления земледельца о дожде.

В некоторых случаях знак облака перевернут (рис. 16:3, 17:2, 8, 10). То или иное положение этого знака не было связано с какими-либо семантическими различиями. Однако сочетание полуovalов, обращенных в разные стороны (рис. 17:1), должно было иметь какой-то особый смысл; видимо, это один из вариантов двойных символов богини.

На одном из древнеегипетских рисунков (рис. 17:10) знак в виде концентрических полуovalов показан в сочетании с изображением ласточки; ласточка считалась символом Исида, а Исида — одна из древневосточных богинь, происходящих от Великой богини эпохи неолита. В данном случае мы видим, что знак в виде концентрических полуovalов действительно связан с образом богини, которая в эпоху неолита считалась подающей дождя.

Интересно сопоставить изображения на рис. 17:5 и 6, относящиеся к неолиту Франции и Северной Месопотамии. В обоих случаях узор состоит из концентрических полуovalов; в первом случае они сочетаются с точкой, обозначающей зерно, во втором — с зигзагами, знаками воды. Здесь мы опять видим широко распространенное и устойчиво применявшееся в разных композициях условное обозначение дождевого облака — почитаемого символа богини. Подобный мотив продолжал применяться и в дальнейшем, в эпоху бронзы (рис. 17:7), но неизвестно, сохранил ли он при этом свою прежнюю семантику.

Художник М. Рындя, изучавший казахскую орнаментику, полагал, что полуovalы, образованные концентрическими линиями, это изображения отпечатков пальцев /487, табл. 15/. Еще раньше такую мысль высказывал археолог А. Мэтр по поводу рисунков на камнях древних гробниц во Франции /771, с. 333/. Но это значит не более того, что подобные рисунки иногда напоминают отпечатки пальцев; если тот или иной древний неизобразительный мотив кажется похожим на что-

либо, это большей частью не дает ключ к разгадке его семантики. Археологи А. Миллер /368, с. 154/ и В. Равдоникас /454, с. 20/, следуя мнению американского исследователя Ф. Кашинга /669, с. 516, 517/, считали, что рисунок в виде концентрических дуг обозначал радугу; но такое суждение тоже основано лишь на некотором внешнем сходстве форм и не подтверждается контекстом, в котором применялся этот знак.

На идолах и надгробных стелах неолита нередко бывает изображено ожерелье в виде концентрических дуг (рис. 18). Этот рисунок подчеркнуто выделен, представляет собой один из немногих, а иногда даже единственный элемент графических деталей на статуе. Следовательно, он рассматривался как весьма значимая часть композиции. Вряд ли дело здесь только в том, что ожерелье являлось женским украшением.

Этот элемент в ряде случаев не очень и похож на ожерелье, но явно представляет собой тот или иной вариант символа облака (ср. рис. 18:2 и 10:4; 18:3 и 12:4; 18:5 и 17:5). На рис. 18:6 (и 8:7) он представляет собой промежуточную форму между начертаниями символа облака в виде концентрических полуovalов или шевронов. В ряде случаев на груди женских идолов видим не ожерелье, а подвеску в форме того или иного символа дождевого облака (рис. 18:1,4; 348:2; 364:1). Сопоставление всех этих изображений наводит на мысль, что у раннеземледельческих племен эпохи неолита ожерелье символизировало дождевое облако и в связи с этим играло роль эмблемы богини неба. Здесь мы видим еще один пример того, как предмет, похожий на графический символ, приобрел значение этого символа.

Итак, знак в виде полуovalов (обычно концентрических, но иногда одиночных) в эпоху неолита обозначал дождевое облако. Возможно, такова же семантика дуг, скоб и полукружий в архаической орнаментике Северного Кавказа (рис. 19). Поразительно сходство осетинского и критского предметов (рис. 17:3 и 19:6), разделенных огромным разрывом во времени и пространстве.

На неолитической керамике Малой Азии символы растительности, злаков, возделанной земли бывают показаны не только в полуovalах, но и в ovalах разного рода — срезанных, неправильного контура, а также начертанных в виде концентрических окружностей (рис. 15:2, 20:1,2); иногда рядом со знаком концентрических окружностей (рис. 20:3) бывает проставлен небольшой кружок (знак семени), завиток (знак растительности). Из всего этого можно заключить, что рисунок в виде полных или неполных концентрических окружностей (рис. 20:4,5) тоже является символом облака.

Кстати, в древнем Китае знак в виде концентрических окружностей служил иероглифом, обозначавшим облако. Вообще китайские материалы мало дают для понимания древней культовой символики европейско-переднеазиатского региона, но все же некоторые символы (как и мифы) доходили из Средиземноморья до Восточной и Юго-Восточной Азии и даже до Океании. Знак концентрических окружностей, распространенный в древнейших культурах Старого Света, был известен и в доколумбовой Америке /716, с. 101, 103, 121/.

Эта графема иногда переходила в спираль (рис. 20:6). Спираль в древней символике довольно часто обозначала змею (см. рис. 98), но не всегда она имела такое значение. Концентрические окружности и спираль чи-

таются одинаково в ряде контекстов. Х. Зикард на многих примерах показал семантическую тождественность этих двух знаков /849/; правда, нет оснований соглашаться с его мнением (которое он не аргументирует), что эти знаки символизировали бессмертие, "торжество возрождающейся жизни". Переход от концентрических окружностей к спирали происходил, видимо, на графической основе: дело в том, что без помощи циркуля, от руки начертить спираль легче, чем концентрические окружности (см. рис. 48:2, 292:11, 306:1,2). Такой прием применяется и нынешними чертежниками, когда они изображают спиралью годовые кольца на разрезе древесины.

Поскольку хозяйка дождя была богиней неба, знак облака в виде концентрических окружностей, будучи одной из эмблем богини, приобрел семантическое значение 'небо'. Символ неба в виде концентрических окружностей, видимо, и привел к представлению о том, что небо имеет несколько "крутов" или ярусов.

Но каким образом полуовал, обозначавший облако, перешел в овал, круг?

В полосе от Пиренеев до Байкала находят верхнепалеолитические предметы в виде дисков, изготовленных из кости или камня /850/. На них бывают выгравированы рисунки, изображающие животных, иногда фантастические существа; в большинстве случаев, однако, эти гравировки представляют собой абстрактные начертания, надо полагать, символического значения (рис. 21); бывают диски и прорезные (см. рис. 325: 11, 12); некоторые диски гладкие, без изображений. В большинстве своем они имеют в центре отверстие или углубление. Это, конечно, культовые предметы; спустя десять-двенадцать тысяч лет на Кавказе бытовали подобные культовые предметы в виде дисков с углублением или отверстием в центре, но теперь уже бронзовые /549, табл. 55/.

М. Кёниг в интересной статье, посвященной семантике некоторых палеолитических символов, показал, что в эпоху верхнего палеолита существовал символ в виде круга, обозначавшего небо, с точкой в центре, которая мыслилась "пупом" или "глазом" неба /747, с. 146—154/. Такова, очевидно, и семантика палеолитических дисков.

Из всего этого следует заключить, что полуовал не перешел в овал/круг, но что обе эти фигуры еще в палеолите были символами с родственной семантикой: первый означал облако, второй небо, и оба служили эмблемами богини неба.

Полуовальные фигуры в виде концентрических дуг, обозначавшие облако и служившие символом богини неба, во взаимодействии с символом неба в виде диска привели к образованию символа облака и неба в виде концентрических окружностей. При этом преемственно сохранилась и точка в центре диска, которая затем, в эпоху неолита, стала обозначать зерно, орошаемое небесной влагой. Возникновению в эпоху неолита символа неба в виде нескольких концентрических окружностей, которые могли сопоставляться с концентрическими дугами, обозначавшими облако, видимо, способствовало и то, что в палеолите уже существовал символ неба в виде двух концентрических окружностей (см. рис. 21:5).

Семантическое тождество овала и полуовала подтверждается некоторыми сюжетно сходными композициями, содержащими эти знаки (рис. 22).

Образование символа концентрических окружностей произошло не только на почве общей у диска и у концентрических полуовалов семантической основы — 'небо' — но в первую очередь благодаря тому, что в обоих случаях понятие о небе было связано с образом одного и того же божества, а тот и другой знак (т. е. полуовал — условное изображение облака и диск — условное изображение неба) служили эмблемами этого божества.

М. Кёниг в упомянутой статье приводит палеолитическое изображение женщины, живот которой трактован в виде диска с точкой в центре. На рис. 14:4 показана энеолитическая статуэтка, отнюдь не натурально изображающая беременную женщину: ее живот имеет вид правильной сферы с крупным отверстием в центре. Сопоставление этих двух изображений свидетельствует о том, что: 1) образ неолитической богини восходит к палеолиту; 2) форма круга ассоциировалась с этой богиней; точка в центре круга могла обозначать отверстие, через которое оплодотворяется богиня (наверное, нет надобности доказывать, что в мифологическом сознании сверхъестественные процессы не обязательно представлялись аналогичными естественным процессам).

Таким образом, на ряде примеров мы видим, что диск, круг в палеолите и неолите служил символом неба. Это представление пережиточно сохранялось и в последующие эпохи, хотя конкретное значение символа круга было забыто.

В числе памятников эпохи бронзы есть различного вида культовые предметы в виде колец (рис. 23). Семантика их до сих пор оставалась неизвестной. Теперь можно сказать, что это символ неба; в частности, двойное кольцо (рис. 23:7) можно понимать как один из вариантов удвоенных символов богини.

Кольцо служило одним из немногих абстрактных культовых символов в Древнем Египте и Шумере. Эти символы безосновательно считаются знаками солнца, хотя и непонятно, почему солнце должно было изображаться в виде кольца. Как видим, гораздо больше оснований считать кольцо (а также и диск до наступления эпохи бронзы) символом неба. В Индии существовал ритуал вращения кольца на пальце /873, с. 11/, что, очевидно, символизировало вращение небосвода (то, что небосвод вращается вокруг Полярной звезды, не могло ускользнуть от внимания древних, считавших небо обиталищем или воплощением божества). Сочетание кольца и пальца тоже не случайно, ибо, как будет показано в своем месте, палец служил аналогом фалла — характерного для древних культовых представлений атрибута супруга богини (отсюда обычай надевать кольцо на палец при вступлении в брак; кольцо и палец — аллегория вульвы и фалла).

Памятники древности и народные обряды дают множество примеров символического значения кольца. От России до Испании девушки плетут венки и в период летних празднеств, происходящих от языческих обрядов, бросают их в воду. В старину венок был культовым аксессуаром людей обоего пола и разных возрастов; он иногда играл такую роль даже в христианстве (например, его надевали пилигримы, направлявшиеся на поклонение святому месту).

Нынешний обычай приносить умершему венки явно восходит к тем временам, когда венок был символом богини, считавшейся подательницей как рождений, так

и смертей (евреи относятся к этому обычаю неодобрительно явно потому, что в те времена, когда формировалась еврейская религия, был известен его символический смысл). На Кавказе изготавливали плетеные круги, что должно было содействовать размножению скота, а бронзовое кольцо служило сакральным предметом, применявшимся при клятве и при заклинаниях против болезней.

Известны античные изображения сцены инвеституры, на которых показана женщина, вручающая мужской персоне кольцо. Эта женщина — полузабытая к тому времени богиня неба, кольцо — ее символ, который она вручает как удостоверение власти, достоинства. В средние века в Европе назначение на церковную должность или введение в духовный сан сопровождалось вручением символического кольца. У многих народов жрецы носили кольцо как знак своего достоинства. Королевское кольцо, передаваемое другому, означало, что с ним передается власть. В Перу инки посвящали в дворянство, прикрепив кольцо в ухо. Обручальное кольцо, символический венец брачного ритуала или коронации, венок, которым чествовались победители в состязаниях, — все это символы богини неба, Великой богини доиндоевропейской эпохи.

В еврейском языке слова, означающие "кольцо" и "природа" — одного корня; надо полагать, это потому, что Великая богиня, символом которой было кольцо, считалась покровительницей и воплощением живой природы. Еврейские *hag* 'религиозное празднество' (это слово первоначально означало хоровод, т. е. круговой танец) и *hug* 'круг' — слова одного корня; сюда же, видимо, относится и *hagá* 'страх, ужас', ибо Великая богиня (как и бог преисподней) считалась безжалостным существом, насылающим на людей несчастья (по этой причине, очевидно, возникло дагестанское выражение "дождь — к несчастью").

В средние века в Европе существовали ритуалы стрельбы из лука в диск²², протыкания копьем венка или иного кольца /843в, с. 169/. Л. Шрёдер, интерпретируя эти данные с позиции универсального "культу солнца", пишет: "Диск, несомненно, символ солнца". Но почему несомненно? Это как раз сомнительно в данном случае. Какой смысл в стрельбе по священному символу, в протыкании его копьем, если это символ солнца? Известен мифопоэтический мотив о копье, пронзающем небосвод. Если диск или кольцо это символ неба, то такой обряд понятен: копье, стрела, как мы увидим далее, считаясь аналогом фалла, представляли мужское божество, вступая в связь с которым богиня порождает все живое на земле. В этом случае кольцо ассоциировалось с половым органом богини, что подтверждается некоторыми ее изображениями (см. рис. 351:2). Параллель европейскому ритуалу протыкания кольца копьем: у аварцев (Дагестан) коню — победителю на скачках²³ вешали на шею кольцеобразный хлеб (который современные исследователи уверенно считают символом солнца /377, с. 29/).

Обряд протыкания кольца копьем (как и другие обряды сексуального характера) был призван обеспечить рождение потомства, размножение скота и диких животных (как объектов охоты), способствовать урожаю. В этом обряде, превратившемся в игры, в награду победителю девушка дарит белый платок (белая ткань — один из символов богини²⁴), а после игр их участники совершают танец²⁵.

Рассматривая обряд протыкания кольца/диска копьем, где кольцо/диск служит аналогом вульвы, вспомним о том, что в верхнепалеолитическом искусстве изображения зверей в ряде случаев сопровождалось первоначально изображением вульвы, а в дальнейшем — овальным или кольцевидным знаком. Здесь мы имеем дело не с графической трансформацией изображения вульвы, а с заменой одной эмблемы богини (детородный орган); другой (кольцо — небо). Соответственно следует и переоценить ныне обычную трактовку таких изображений: не как выраженное древним охотником пожелание размножения дичи, а как выражение мысли о связи образов мифологизированного животного и богини.

Круг/небо имеет то же символическое значение, что и полукруг/облако, поэтому точки, окаймляющие полукруг (см. рис. 13), и точки по периметру круга (см. рис. 23:4), очевидно, содержат одну и ту же семантику, а именно обозначают зерно, орошаемое небесной влагой. Если это предположение верно, то оно вероятнее всего может относиться к символике раннеземледельческих культур, т. е. к символике неолита. Но символ в виде диска с точками по периметру существовал еще в палеолите (см. рис. 21:6); в ту эпоху был известен этот символ и в удвоенном виде (см. рис. 179:2). Что означал он в палеолите? Очень может быть, то же самое, что и в неолите — идею орошения семян небесной влагой. В палеолите еще не было земледелия, но люди и тогда могли заметить, что семена прорастают, будучи увлажнены, а влага ниспадает с неба.

На языке шумеров слово *ан* означало «небо», а на языке древних римлян *apus* (где — *us* окончание) имело значения 'круг, кольцо' и 'старая женщина'. Удивительное совпадение. Вероятнее всего, это не совпадение, а слово *ан* было воспринято древними жителями Месопотамии и Средиземноморья у более древних народов.

Бог неба у шумеров носил имя *Ан*, у семитов Месопотамии и у хурритов — *Ану*. В аккадских текстах упоминается *Анту* как женское соответствие *Ану*²⁶; эти имена различаются суффиксом *t/th*, являющимся показателем женского рода в семитских языках. Суффикс *t*, очевидно, имел это значение также в некоторых из ныне неизвестных языков неолитических земледельцев Ближнего Востока: еще у шумеров была богиня *Anatu* /744а, с. 92/; она считалась богиней земли и супругой бога неба *Ан* (в этом отразилось не свойственное религии неолитических земледельцев представление о мужском божестве неба и женском божестве земли). У северных и западных семитов *Anta*, *Anath*, *Anata*, *Anait* (resp. иранская *Anahita*) — "великая мать" и "госпожа неба", богиня плотской любви (хотя зачастую считалась девой) и войны (другое имя этой богини в послешумерской Месопотамии — *Иштар*). *Andarta* — кельтская богиня-медведица (супруг неолитической Великой богини нередко представлялся медведем²⁷). *Anda* — женское имя в Скандинавии (многие личные имена происходят от имен богов). Вероятно, для некоторых языков раннеземледельческих племен не был характерен формант женского рода *-t*, судя по тому, что на санскрите *apu* значит 'мать'; это слово можно рассматривать как заимствование из лексики доиндоевропейских народов Передней Азии, у которых богиня-мать могла носить имя *Ан*, *Ану* (соответствие этого имени богини имени шумерского бога неба свидетельствует о том, что божество неба стало мужским лишь на определенной стадии эволюции древних религиозных представлений).

В древности нередко тот или иной народ назывался по имени божества, которому поклонялся. Не отсюда ли этноним раннесредневековых племен юга России, которые известны из византийских источников как **анты**? Группа небольших народностей, населяющих наиболее удаленную от Каспийского моря высокогорную область Дагестана, называется **анди**, а в ассирийских источниках 9—8 вв. до х. э. упоминается страна Андиу, находившаяся где-то в Передней Азии.

Ввиду того, что круг был священным символом, символом почитавшейся богини, место, на котором совершалось богослужение, очерчивалось кругом. У друидов храм представлял собой круглую площадку, окруженную кольцом камней. У восточных славян языческими святилищами служили круглые в плане открытые площадки /493, с. 57—64/. В средневековых горных поселениях индейцев юго-запада США жилища прямоугольные в плане, а святилища круглые. В Китае круглые храмы были посвящены небу. С формой давно исчезнувших архаических храмов неба, видимо, генетически связана форма античных ротонд и круглых христианских церквей. Слова *церковь*, *kirche*, *church* происходят от греческого *kirkos*, латинского *circus* 'круг'. Эти слова содержат основу к.г, с.г, которая, как будет показано в главе "Черный бог", является корнем одного из обычных имен этого бога. Имена Великой богини и ее супруга часто были однокоренными; отсюда имя Кали ($k.l < k.r$).

Поскольку богиня была властительницей жизни и смерти (считалось, что по ее воле люди рождались и умирали), ее образ играл большую роль в погребальных ритуалах (ее изображения фигурировали в виде намозначенных стел, барельефов на стенах гробниц, статуэток в захоронениях). Символ богини — кольцо — часто определял формы погребальных сооружений. Дольмены и курганы (в которых совершались захоронения) окружались кольцом камней. Участок с гробницами Микенского акрополя был окружен кольцевой стеной. Кольца камней, окружающие захоронения, встречаются на пространстве от Западной Европы до Индии. Погребения внутри кольца совершались даже в Австралии /662, с. 481/. Все эти каменные кольца не являлись просто оградками места погребения. Нередко кольцо находится внутри кургана или на его вершине. Каменные круги, выложенные на поверхности земли над погребениями 3—2 тыс. до х. э., известны на Кавказе и в Сибири.

Кромлехи, состоявшие из расположенных концентрическими кругами столбов, ям, рвов, представляют собой воспроизведение символа неба. Иногда кромлех, как и одинарное кольцо камней, находится внутри кургана /362, с. 2, 20; 710, с. 67, 72/. Круглую форму в плане имеет грандиозное погребальное сооружение кургана Арсхана в Туве диаметром 120 м, относящееся к 8 в. до х. э. Внутри этого кургана находится символ в виде нескольких концентрических кругов и радиальных линий, выложенный из 6000 древесных стволов; аналогичную структуру имеет так называемая «могила Тантала» в Малой Азии, где такой же символ, тоже находящийся внутри кургана, выложен из камня /650, с. 42, 43/. Эти и многие другие примеры недвусмысленно свидетельствуют о символическом значении сооружений в виде одинарных колец или кромлехов (концентрических колец).

Мнение о том, что каменные круги, одинарные или концентрические, являются "представителями солнечного культа" /367, с. 7, 20/, есть выражение обычного наив-

ного взгляда, по которому всякий круг в древней культовой символике якобы само собой разумеется изображает солнце. Характер многих древних графем, имеющих круглое очертание, таков, что давно уже должно было возникнуть сомнение в том, что они изображали солнце; в то же время их трактовка как символов неба позволяет объяснить присущие им особенности. Например, показанный на рис. 25:1 круг с сегментами по периметру можно представить себе как условное изображение неба с облаками. Действительно, что изображено на рис. 25:7? Окружность (большого размера и не циркулярная) — это небо. Внутри нее волнистые линии — влага, содержащаяся в небе. Концентрические полуовалы, примыкающие к окружности, — дождевые облака. Черточки по периметру — дождь, ниспосылаемый небом. Эти примеры — из стран Средиземноморского бассейна. А на фото, сделанном в Австралии (рис. 25а), видим аборигенов, поклоняющихся абстрактному рисунку, который изображает круг с концентрическими окружностями внутри и с концентрическими полуовалами по периметру (в данном случае примыкающими к окружности не с внутренней стороны, как на рис. 25:1, 7, а с наружной). Упомянутые выше древнекритский и осетинский предметы представляют собой диск, внутреннее пространство которого заполнено дугами. Могут ли быть сомнения в том, что во всех этих примерах графема выражает одну и ту же идею, а именно — представление о божестве неба (или, во всяком случае, о небе).

Если полуовал и диск (или кольцо) семантически равнозначны, то, очевидно, полуовал и диск (или кольцо), снабженные радиальными черточками, также представляют собой символы с одинаковым или сходным смыслом. Полуо́вал с радиальными линиями (например, на рис. 10:1) похож на изображение полусолнца. Но полуо́вал может сочетаться и не с радиальными, а с однонаправленными линиями (рис. 10:8); в такой композиции уже невозможно усмотреть изображение солнца. Полуо́вал с однонаправленными линиями обозначает облако и дождь. Сравнительный анализ убеждает в том, что такой полуо́вал с радиальными линиями на рис. 10:1 имеет такое же значение. О такой семантике этого символа свидетельствуют и концентрические дуги, окаймляющие полуо́вал, и точки в нем, которые обозначают семя, орошаемое дождевым облаком. Следовательно, окружность с лучами по периметру не изображает солнце (во всяком случае, в символике неолита), а является условным обозначением дождевого облака или же неба — иначе говоря, символом богини неба.

Анализ конкретных случаев применения такого знака в символике неолита показывает, что это действительно так. Приведем пример. В эпоху неолита была распространена декоративная композиция, состоящая из расположенных в шахматном порядке каких-либо двух орнаментальных элементов. Сопоставим несколько примеров такой композиции (рис. 24)²⁸; в данном случае сопоставление тем более правомерно, что рассматриваемые образы принадлежат одной культуре. Одним из двух элементов, расположенных в шахматном порядке, является прямоугольник с точками или расчерченный в клетку: он символизирует землю (которая мыслится засеянной или разделенной на возделываемые участки). Другим элементом рассматриваемой композиции служит тот или иной знак богини неба, а именно: 1 — пара полуовалов (знаки дождевого облака); 2 — пара треугольников (то же); 3 — штриховка, которую можно считать условным изображением дождя; 4 — косой крест (одна

из эмблем богини²⁹); 5 — облако, из которого изливается дождь; и, наконец, 6 — кружочек с черточками по периметру. Что последний означает? По аналогии с другими рисунками он должен являться одним из знаков богини неба, и, надо полагать, означает облако, из которого идет дождь.

Авторы публикаций, в которых затрагивается или специально рассматривается вопрос о семантике древних символических изображений, неизменно не сомневаются в том, что на древних рисунках всякий круг обозначает солнце. Но почему? Только потому, что солнце (впрочем и луна) — единственные круглые объекты, которые люди видели в окружающей их природе? Но разве человек только подражает тому, что видит, разве он не создает невиданное? Даже неандерталец обладал воображением — почему же отказываться в этом людям эпохи верхнего палеолита и тем более неолита и бронзы? Люди тех времен вовсе не обязательно копировали в своих рисунках вид зримых объектов; если бы это было так, то не было бы загадок в древней символике, не было бы и самой символики, а были бы только натурные рисунки.

Круглая форма узора (даже если он имеет лучеобразные отростки по периметру) — еще не основание для того, чтобы считать его изображением солнца. Тем более, что такая трактовка семантики рассматриваемых начертаний наталкивается на трудности. Действительно, если это солнце, то почему оно изображено так странно — с сегментами по периметру, с прерывистыми пучками лучей, с концентрическими кругами, с точками внутри, с сеткой, овальное, удвоенное и т. п. (рис. 25)? Особенно часто встречается так называемое “солнце” с концентрическими кругами внутри диска (рис. 25:2, 6). Какая объективная причина могла привести к тому, что солнце изображалось таким образом, причем и в Старом и в Новом Свете?

Как явствует из данных, приводимых в следующей главе, диск с лучами или без лучей действительно мог служить символом солнца, но не в эпоху неолита; переход к такому значению этого знака происходит в эпоху бронзы.

Встречается знак в виде диска с черточками по одну сторону (рис. 26). Неизвестно, как трактовалось солнце с односторонними лучами; очень может быть, что в эпоху бронзы такие рисунки и не воспринимались как солярные, а считались просто священными знаками, без определенного содержания. Некоторые авторы считают, что это — обозначение восходящего солнца /691, с. 6/. В Древнем Египте рисунок такого типа символизировал солнце, ниспосылающее свои лучи вниз, к земле (рис. 26:9). Однако в ряде случаев невозможно усмотреть в этих рисунках изображение солнца, например, если “лучи” представлены волнистыми или зигзагообразными линиями (рис. 26:7, 8, 10). Такие примеры показывают, что в исходной своей семантике рисунок в виде диска с пучком линий по одну сторону символизирует небо и дождь.

Знак в виде кружка с односторонними лучами существовал еще в палеолите (рис. 26:3), как и знак в виде дуги с лучами (см. рис. 10:3). Во втором случае этот знак заключен в овал — символическое обозначение неба. Сочетание овала и дуги с лучами представляет собой идеограмму “небо и дождь”. В эпоху палеолита не было земледелия, а следовательно, как будто не должно было быть и моления о дожде. Но, видимо, тогда имело место почитание богини неба, с образом которой свя-

зывался дождь независимо от того, нужен дождь людям или нет.

Впрочем, люди еще до возникновения земледелия должны были сознавать, что дождь приносит им пользу: они не могли не видеть, что влага способствует произрастанию растений, употребляемых ими в пищу. Вообще понятия раннеземледельческой религии могли возникнуть до земледелия, ибо, как отмечают исследователи, племена, живущие охотой и собирательством, имели представление об условиях произрастания растений /663/.

В разных местах ареала, охватывающего Европу, Переднюю Азию и Кавказ, известна древняя священная эмблема, представляющая собой диск на постаменте. На показанной здесь средневековой скандинавской намогильной стеле (рис. 26:10) этот диск должен обозначать небо, потому что под ним изображены зигзаги, т. е. показан дождь. Правда, зигзаги в данном случае можно считать лишь данью традиции, потому что к этому времени в Европе диск, и в частности с крестом, по-видимому, представлял солнце.

Подобные изображения известны и в Грузии (рис. 27:2). Здесь мы тоже видим диск с крестом, а под ним — вертикальные линии (подвески), первоначально обозначавшие дождь. В Дагестане есть много средневековых намогильных стел, на которых изображена рассматриваемая эмблема, т. е. диск на постаменте (рис. 27:1), причем под диском изображены горизонтальные черточки. Эти черточки аналогичны одному из вариантов неолитического знака дождя (см. рис. 8:2). Но если исходить из того, что ко времени средних веков диск в Дагестане, может быть, символизировал солнце, то эти черточки в данном случае обозначают не дождь, а солнечные лучи.

Древние штандарты с бахромой (рис. 27:3, 4) имеют вид эмблемы, которая могла иметь различные истоки в своем генезисе: косой крест у ранних земледельцев считался символом богини неба, а в эпоху бронзы, возможно, символом бога солнца. Следовательно, эмблема на этих штандартах представляла либо богиню неба, дарующую дождь, либо бога солнца, посылающего лучи. Фигурки же с черточками на груди (рис. 27:5, 6), очевидно, изображают солнечное божество, ибо имеют признак мужского пола. Впрочем, это может быть и бог неба, сменивший в мифологии эпохи бронзы неолитическую богиню неба.

На некоторых неолитических сосудах (причем в разных местах обширной территории от Центральной Европы до Ирана) в полуовале или треугольнике, обозначающем дождевое облако, поставлен символ богини неба (рис. 28). Смысл этой идеограммы, по-видимому, заключается в том, что богиня есть хозяйка дождя.

Вероятно, такие композиции явились развитием более древних, где в полуовале проставлялась точка или точка, обведенная кружком (см. рис. 12). Но диск с точкой в центре еще со времен палеолита символизировал небо. Кружок с точкой в одном случае обозначал набухшее зерно, в другом — небо. Вследствие этого семантическое значение этих разных по смыслу, но сходных по виду знаков контаминировалось, т. е. смысл одного знака был перенесен на другой. Кружок с точкой, помещенный в полуовал, первоначально обозначал набухшее зерно, орошенное влагой облака, но стал пониматься как символ богини неба, хозяйки дождя. Затем он мог заменяться и другими знаками неба. Так получились композиции типа, показанного на рис. 28.

Розетки разных видов — излюбленный орнамент в архитектурном декоре и в прикладном искусстве Дагестана (рис. 29). При этом они неизобразительны, представляя собой абстрактные геометризованные узоры. Лишь в единичных случаях встречается начертание розетки, похожее на изображение цветка (рис. 30 : 1).

Исключению горно-кавказскому, в том числе дагестанскому, искусству не свойствен растительный орнамент. Самобытной культуре горцев Кавказа вообще чуждо любованье растительностью, и в частности цветами; здесь не принято плести венки, собирать букеты, ставить цветы в воду. Поэтому возникает мысль о том, что прорисовка розетки в виде цветка является в Дагестане следствием влияния вкусов Востока — влияния, проявляющегося со времени позднего средневековья. Подобным образом и в Европе (в том числе в России) для архаического пласта народного декоративного искусства свойствен геометрический орнамент, а для позднейшего художественного творчества — растительный. Переход от геометрического к растительному орнаменту происходил также в Древней Греции по мере того, как ее культура усваивала художественные принципы Передней Азии.

Но в разных прорисовках розеток сказались не только различные стилевые приемы построения орнамента. Розетки этих двух типов имеют в своих истоках разную семантику.

В декоративном искусстве раннеземледельческих культур эпохи неолита встречаются изображения цветов и цветкообразных розеток (см. рис. 37 : 3). В орнаментике Передней Азии растительные мотивы, в том числе цветы, символизировали плодородие земли (см. рис. 16)³⁰. Что же касается рисунка в виде диска, заполненного абстрактными геометризованными узорами, то генетически связывать его с цветком нет оснований. Приблизиться к раскрытию его семантики можно, рассматривая его роль в конкретных композициях, а также учитывая мифологию культур, в которых он пользовался популярностью.

Анализ композиций дает немного, потому что в дошедших до нас образцах розетка фигурирует обычно как чисто декоративный мотив, лишенный смыслового содержания. В некоторых случаях допустимо предположить, что она обозначает солнце. В цивилизациях Древнего Востока (главным образом в Египте и Месопотамии) бог солнца пользовался почитанием, а солнце обозначалось так, как оно представляется взору — в виде диска. Некоторые данные позволяют полагать, что и розетка, прежде символизировавшая небо, стала символическим обозначением солнца. Например, есть древние изображения колесницы, перевозящей диск (в том числе с радиальными лучеобразными линиями), что сопоставляется с мифом о солнечной колеснице (см. рис. 392). Розетка в композиции, показанной на рис. 30 : 2, возможно, обозначает солнце (правда, она здесь может быть истолкована и как символ неба).

В архаических жилищах Дагестана и горной Грузии встречается изображение розетки на деталях очага или находящихся рядом с очагом элементах интерьера, расположенное таким образом, что розетка обращена к огню. А огонь в культовых представлениях жителей горного Кавказа и индоевропейских народов связывался с солнцем (хотя, как мы увидим далее, эта связь была весьма относительной). В западноевропейских средневеко-

вых церквях на фасаде помещалось большое круглое окно с витражом в виде розетки. Применение этой архитектурной детали не имеет утилитарных предпосылок. Трудно считать ее и чисто композиционным приемом, поскольку художественные вольности не свойственны романскому зодчеству. Скорее всего это символ. Языческие храмы были обращены алтарем на запад, и, следовательно, входом на восток (такая ориентация по традиции сохранялась иногда и в раннехристианских храмах). Если розетка над входом романской и готической церкви является деталью, восходящей к язычеству, то она первоначально, будучи обращена к востоку, видимо, была связана с идеей о восходе солнца. Можно предположить, что она, в связи с этим, и символизировала солнце. Правда, она могла по-прежнему символизировать небо, ибо круглое окно, в которое попадают лучи восходящего солнца, могло аллегорически представлять небо, в которое входит восходящее солнце. Эта архитектурная деталь тогда могла иметь не только символическое, но и практическое (вернее, культово-практическое) назначение — для освещения интерьера храма лучами утреннего солнца. Письменные свидетельства указывают на существование у славян во времена язычества храмов, имевших специальные проемы, через которые лучи восходящего солнца проникали в помещение /501, с. 66, 67/.

Насколько можно себе представить по имеющимся данным характер индоевропейского язычества, ему в некоторой мере было свойственно почитание солнца и совсем не был свойствен культ богини неба. Исходя из этого можно предполагать, что у индоевропейских народов декоративный мотив или символический знак в виде розетки семантически связан с солнцем, а не с небом или облаком.

При рассмотрении семантики знаков, имеющих круглую форму, можно принять во внимание также то обстоятельство, что диск служил обозначением солнца в древних цивилизациях Египта, Малой Азии, Месопотамии. Но при этом следует учесть, что мифология и языческая обрядность народов Европы отличаются от таковых в цивилизациях Древнего Востока; кроме того, рассматриваемый в этой книге комплекс культовой символики был большей частью чужд религиям шумеров, ассирийцев, вавилонян, хеттов, а в Египте имеет соответствия преимущественно лишь в додинастическую эпоху.

В общем вышеизложенные соображения, по-видимому, дают некоторое основание полагать, что розетки в посленеолитической символике Европы и Передней Азии являлись символом солнца. Тем не менее нельзя исключать того, что и в эпоху бронзы круг, диск, розетка в ряде случаев продолжали сохранять свое прежнее значение символа неба.

Таким образом, сущность розетки как солярного знака далеко не столь очевидна, как иногда кажется. Это надо доказать, а доказать это трудно. Кавказские и, в частности, северокавказские материалы дают еще меньше оснований для соотнесения розетки с солнцем, чем европейские.

Кавказские горцы по своим языкам не относятся (кроме осетин) к индоевропейским. Об их мифологии известно мало, но то, что известно, позволяет судить о наличии у них в средние века реликтов почитания солнца. Например, в Чечне и Ингушетии средневековые

гробницы назывались "солнечная могила"; название ущелья Малхиста в Чечне означает "страна солнца", хотя это мрачная и неприветливая местность; "Солнечным ущельем" называют район Ингушетии, где протекает река Армхи, и местность в Северной Осетии, где находится весьма почитаемое святилище Реком; у чеченцев зафиксировано сказание о "солнечном колесе", которое все разрушало на своем пути.

Это немного для уверенных выводов. Данные о "культе солнца" у кавказских горцев весьма скудны и довольно неопределенны. Что же касается Дагестана, то здесь свидетельств о почитании солнца отсутствуют.

Рассмотрим различные варианты розеток.

В орнаментике Дагестана преобладают розетки с определенным числом лепестков, в большинстве случаев с шестью (рис. 31 : 1; см. также примеры дагестанских розеток у С. Хан-Магомедова /574, с. 107/). Орнаментальный рисунок в виде шестилепестковой розетки, такого же начертания, как в Дагестане, обычен в народном декоративном искусстве Восточной Европы и в искусстве древнего Средиземноморья (рис. 31 : 2,5).

Такая розетка образуется посредством элементарного действия с помощью циркуля. Но древние культовые символы возникали не в результате геометрических построений. В данном случае графический прием был применен для начертания уже существовавшего символа. Известны различные варианты шестистатных звездобразных фигур (см. рис. 320, 321), и шестилепестковая розетка является одной из них, причем представляет собой хронологически поздний вариант, популярность которого возрастала по мере того, как регулярная и выполняемая с помощью инструментов графика вытесняла свободные композиции и прорисовку от руки.

Б. Рыбаков считает, что знак в виде шестилучевой розетки получился в результате сочетания круга, якобы символизирующего солнце, и схемы снежинки, якобы символизирующей небо /485, с. 298/. Но есть данные об ином происхождении "снежинки"; они будут рассмотрены в главе "Звезды".

И у славян, и у дагестанцев шестилепестковая розетка изображалась на солонках. Само по себе это примечательно, поскольку славяне и кавказские горцы не имели в исторически обозримом прошлом взаимных контактов. В данном случае, как и во многих других, причина наличия аналогий заключается в том, что явления культуры ныне существующих народов были восприняты преемственно из более древних эпох, когда, на протяжении долгих тысячелетий, эти явления, передаваясь от одной этнической общности к другой, распространялись на обширных территориях, в ряде случаев по всему земному шару.

Но какова связь между изображением розетки и солью? Б. Рыбаков видит причину этой ассоциации в том, что розетка символизировала солнце, а соль — "продукт, связанный с солнцем" /485, с. 303/. Данное суждение как будто подтверждается тем, что в ряде европейских языков слова, обозначающие соль и солнце, сходны. Но дело здесь в другом. К причине сходства этих слов мы еще вернемся; сейчас отметим лишь, что розетка — символ богини неба, а соль, имея белый цвет, ассоциировалась с этой богиней, цветовым символом которой, как мы увидим далее, был белый. В России розетку изображали также на прялках, что вполне понятно, поскольку, как это устанавливается с безусловной достоверностью, Великая богиня считалась покровительницей прядения. Розетка на культовом гроб-

не, символизирующем дождь (рис 31 : 3), является эмблемой богини неба.

О том, что шестилепестковая розетка была солнечным знаком, нет аутентичных свидетельств. В то же время известно, что она служила символом Иштар — одной из древневосточных богинь, происходивших от раннеземледельческой богини неба.

По дошедшим до нас словесным свидетельствам, шестилепестковая розетка или знак в виде колеса с шестью спицами служили эмблемами мужского богато-громовержца. О причине связи этих символов с образом данного божества будет сказано далее; в контексте же рассматриваемой нами сейчас темы обратим внимание на то, что символами этого божества могли служить как шестилепестковая розетка, так и знак в виде колоса с шестью спицами. Следовательно, эти знаки семантически идентичны. Как мы увидим далее, они относятся к категории шестиконечных графем, которые появились в 7 тыс. до х. э. и тогда символизировали определенную космологическую концепцию³¹ (в дальнейшем эти символы могли быть приписаны другим божествам). Что же касается сходства с колесом, то оно случайно. Колеса со спицами появились во 2 тыс. до х. э., а графемы, похожие на них, — намного раньше, еще в эпоху палеолита, когда колес еще и в помине не было. И в дальнейшем знак, похожий на колесо, был известен в культурах, не знавших колес (рис. 32 : 4)³².

История символа, похожего на изображение колеса, наглядно показывает, сколь коварна методика, в соответствии с которой древние культовые символы считаются происходящими от натуральных изображений визуально воспринимаемых объектов, и если знак на что-то похож, то следовательно, он это и обозначает. Опираясь такой методикой, можно решить, что рис. 32:1 изображает шестеренку или тракторное колесо со шпорами образца 1920—1930-х годов; но на Древнем Крите еще не было ни шестеренок, ни тракторов. Глядя на рис. 32 : 2, можно подумать, что в середине этой композиции показано штурвальное колесо (тем более, что возле него нарисованы рыбы); но во времена хеттов суда еще не были оснащены штурвалами.

В 1884 г. появились две публикации, А. Гздо /700/ и Т. Инмана /737/, в которых утверждалось, что знак, похожий на изображение колеса, служил в Древности символом солнца. В индоевропейской традиции действительно имеет место сравнение солнца с колесом, что понятно, поскольку эта традиция восходит к временам, когда колеса уже существовали. В Ригведе говорится, что солнце "катится как колесо" /762, с. 390/; в Эдде солнце называется колесом /843в, с. 37/; солнце сравнивается с колесом в славянских и литовских песнях (204, с. 135; 444, с. 10; 706, с. 6). В графической символике, относящейся к индоевропейской эпохе, знак, похожий на изображение колеса, бывает изображен на лодке (рис. 32 : 3) или на повозке (см. рис. 392); это соответствует известным мифологическим представлениям о том, что солнце едет на ладье или на колеснице. Поэтому древние культовые предметы в виде бронзовых моделей колес /673 в, с. 293/ (и рис. 32 : 7) можно считать символами солнца.

Но неолитические графемы, похожие на колесо со спицами, не могли быть изображениями колес (ведь в эпоху неолита колес еще не было). Не были они и солнечными символами (как было показано в предыдущей главе, в символике раннеземледельческих культур диск служил эмблемой не солнца, но неба, а радиаль-

ные черточки по его периметру или внутри него обозначали не солнечные лучи, но струи дождя).

Знак неба, похожий на колесо, возник в эпоху, когда человечество еще не знало колес. Колеса появились в период крушения раннеземледельческих культур, но понятия неолитической религии тогда еще во многом сохраняли свою силу. Колесо должно было тогда стать символом неба — и не только потому, что существовавший знак неба был похож на колесо, но еще и потому, что звездное небо вращается подобно колесу. Поскольку данное явление природы особенно наглядно видно на созвездии Большой Медведицы, расположенном у Полярной звезды, это созвездие в ряде мифологий соотносится с колесом и нередко называется "колесницей" или "возом", тем более, что напоминает очертания повозки.

Тогда еще хорошо помнили о богине неба. Она считалась существом губительным, и соответствующие представления о ней были перенесены на колесо; в осетинском эпосе "небесное колесо" характеризуется как смертоносное оружие, «колесо тибели».

В те же времена, когда колесо стало символом неба, богиню неба сменил бог неба. По своему происхождению он является небесной ипостасью бога преисподней, который, поднимаясь в небо, совершал грозу³³. Поэтому колесо стало символом бога-громовержца, образ которого известен по мифам и преданиям последних трех тысячелетий. У славян шестилепестковая розетка называлась "громовым знаком", у древних римлян знак в виде окружности с шестью радиусами назывался "колесом Юпитера". У кельтов колесо было атрибутом бога преисподней Тараниса (имя которого этимологически родственно слову *tarann* 'гром').

Уподобление солнца колесу могло возникнуть не ранее эпохи бронзы или, по крайней мере, энеолита. Но графический символ в виде колеса был заимствован из раннеземледельческой символики. Поскольку, наряду с ним, использовались и другие восходящие к неолитической эпохе дисковидные графемы, вероятно, и они были переосмыслены в качестве солярных символов. Разного рода круги, диски, розетки казались тем, кто не знал их аутентичной семантики (так же как кажутся нынешним исследователям), символами солнца, тем более, что солнце к тому времени стало почитаться в качестве значительного божества.

В Дагестане многочисленны зубчатые розетки (рис. 33). Они распространены на Кавказе и в Евразии (рис. 34). Наличие такого символа в Древней Мексике (рис. 34 : 8) — один из примеров знакомства индейских цивилизаций с символикой Старого Света. Зубчатые розетки встречаются не только в памятниках древних цивилизаций Мексики и Гватемалы, но и в наскальных изображениях на территории США /716, с. 64, 109, 149/.

Этнографу П. Жолтовскому почему-то казалось, что треугольники, расположенные по окружности, это стилизованное изображение вереницы людей, взявшихся за руки и движущихся в культовом хороводе /179, с. 2/, а археолог А. Брюсов считал, что такая розетка является изображением колеса со спицами /82, с. 183/, хотя непонятно, почему спицы изображены в виде треугольников; кстати, в ту эпоху, когда на скалах Карелии был начертан такой знак (см. рис. 34 : 6), колес, тем более со спицами, еще не было.

Зубчатая розетка с заостренными, лучеобразными зубами (рис. 35) кажется стилизованным изображением

солнца с лучами. Действительно, зубчатая розетка служила символом солнца в буддизме (рис. 35 : 1), в доколумбовой Америке /44; 754, с. 105/. Но почему в таком случае лучи солнца изображались заостренными? Ведь в натуре они не заостряются, а наоборот, расширяются.

Дело в том, что эта солнечная эмблема была воспринята из символики неолита. Но в неолите она имела другую семантику. Если рассматривать сосуд, украшенный венцом зубцов, не фронтально (см. рис. 11 : 5), а сверху (рис. 34 : 10), взору представится зубчатая розетка. Составляющие ее зубцы обозначали дождевые облака. В примере, показанном на рис. 35 : 2, лучеобразные зубцы действительно символизируют дождевые облака, ибо в них проставлено обозначение воды — волнистые линии. Данная звезда или розетка символизирует не солнце с лучами, а небо с дождевыми облаками. Такая семантика этого рисунка объясняется тем, что он относится к 4 тыс. до х. э., т. е. к эпохе, во многом продолжавшей традиции неолита. Зубчатые розетки, дошедшие до нас от этого времени, нередко имеют внутри диск с несколькими или двумя концентрическими окружностями (рис. 34 : 9, 11), т. е. знак неба.

Символ продолжал применяться и в эпоху бронзы, но уже с другим смысловым значением, соответствовавшим иным верованиям. Поскольку во 2 тыс. до х. э. Европу населяли индоевропейские племена, можно полагать, что применявшийся ими символ в виде диска с венцом лучеобразных зубцов (рис. 35 : 3) обозначал уже солнце. Древнекритский рисунок такого типа (рис. 35:4), относящийся тоже ко 2 тыс. до х. э., должен был, однако, содержать прежнюю семантику, т. е. служить символом неба, потому что население Крита минойской эпохи не было индоевропейским. Цивилизацию Древнего Крита до завоевания его пришельцами с материка в 14 в. до х. э. можно рассматривать как последний феномен доиндоевропейских культур Юго-Восточной Европы и Передней Азии, переживший другие на полтысячи лет.

В серии рассматриваемых эмблем есть разновидности с зубцами по периметру диска (или овала), направленными не наружу, а внутрь (рис. 36, 202 : 2). Публикация приведенного здесь древнеегипетского рисунка (рис. 36:4) сопровождалась пояснением: "Солнце над могилой фараона". Действительно, восходящее солнце имеет овальную форму. Но в аспекте древнеегипетских или предшествовавших им неолитических верований невозможно понять, какое отношение может иметь восходящее солнце к могиле фараона. Кроме того, если это солнце, то что могут означать зубцы по его периметру, обращенные внутрь (точнее, лопасти, подобные прорисовке ожерелья, т. е. аналога облака — см. рис. 18 : 6 или 8 : 7)? Если же это не солнце, а небо, тогда все понятно: ведь богиня неба — подательница не только жизни, но и смерти. Умерший ушел к ней, и эту идею выражает в данном случае эмблема богини, знак неба. Ее эмблема на надгробии имеет такой же смысл, как и ее статуэтки, сопровождающие захоронения поздненеолитического времени в Египте и Западной Европе.

Сравнение рис. 36 : 2 и 4 показывает, что треугольники (зубцы) семантически равнозначны полуovalам (см. также рис. 25 : 1,7), которые в неолите означали, как мы видели выше, дождевые облака. На рис. 36 : 3 к зубцам примыкают кружочки (семя) и крючки (каторые, как мы увидим далее, следует считать услов-

ным обозначением растительности). Данная идеограмма выражает все ту же мысль древнего земледельца, о которой говорилось в предыдущей главе: мольбу о том, чтобы небесная влага оросила посевы и всходы и обеспечила урожай.

Но возник символ неба в виде диска с зубцами по периметру (обращенными внутрь) в палеолите, когда еще не было земледелия (рис. 36 : 1).

Можно представить себе, что если неолитические символы в виде дисков или розеток разных видов были восприняты людьми последующих эпох как изображения солнца, то зубчатые розетки казались им изображениями солнца с лучами.

В неолитическое время в Восточном Средиземноморье было принципиально два типа розеток, причем имевших разную семантику: стилизованное изображение цветка (символ плодородия земли) и диск с венцом зубцов (эмблема богини неба). В эпоху бронзы, когда значение прежних символов было забыто, в этом регионе возникали гибридные или промежуточные формы, имевшие признаки розеток и того, и другого типа (рис. 37 : 1, 2).

Иногда розетка состоит из двух венцов зубцов (рис. 38). Неясно, имел ли такой вариант рисунка особую семантику в эпоху бронзы, но он тоже восходит к раннеземледельческой символической. Более того, подобная графема была известна еще в мезолите (рис. 38 : 4).

Выше уже приводились примеры удвоенных знаков богини неба, и в дальнейшем мы неоднократно будем встречаться с этим явлением. Два венца зубцов — знаков дождевого облака — в орнаменте/символической индоевропейских времен тоже, очевидно, следует отнести к символам такого рода. Семантическую аналогию розетке с двумя венцами зубцов представляет двойное псевдосолнце (см. рис. 25:4).

Надо полагать, что в эпоху бронзы, когда зубчатая розетка стала обозначать солнце, тоже возникал вопрос — почему солнечные лучи изображаются заостренными? И на это был найден ответ: возникло представление о том, что эти заостренные лучи обозначают копья или стрелы солнце-бога. Соответственно возникли изображения солнца с лучами в виде копий или стрел (рис. 39:2, 361:2). В преданиях лучи солнца отождествлялись со стрелами солнечного бога /511, с. 55/. В некоторых языках слова 'стрела' и 'луч' образованы от общего корня /555с, с. 774/. Такому осмыслению символического значения копья или стрелы способствовало также то, что копье или стрела и раньше, в раннеземледельческую эпоху, служили символом мужского божества. В дальнейшем копье или стрела были атрибутами Эроса, Марса, св. Георгия. Эти божества, образы которых генетически связаны с неолитическими верованиями, у индоевропейцев, возможно, соотносились с весенним солнцем³⁴.

В древних погребениях обнаруживают предмет, представляющий собой бронзовый диск с рукояткой. Данный предмет похож на дамское туалетное зеркало, но в свое время он был не чем иным, как выполненным в бронзе утолщением священной эмблемы, имевшей вид диска на шесте (рис. 40 : 7). Эта эмблема в древности была широко распространена в Европе и Передней Азии и имела важное значение. У славян и народов Западной Европы существовал выполнявшийся в дни определенных празднеств обряд воздвижения столба с колесом наверху. Как сообщает Геродот, у скифов при жертвоприношении коня его привязывали к столбу, увенчан-

ному колесом /276, с. 72/. Столб этот — символ "мирового дерева"³⁵. Столб с колесом наверху мог осмысливаться как символ "мирового дерева", увенчанного солнцем. Но подобный символ существовал еще в неолите. Тогда он должен был обозначать "мировое дерево", вершина которого уходит в небо. "Мировое дерево" считалось воплощением Великой богини³⁶; диск на нем, т. е. небо — сфера богини. В России во время некоторых народных празднеств устанавливали шест с колесом наверху или носили женский манекен, прикрепленный к шесту; из этого видно, что существовала смысловая связь между женским образом и колесом. Эта связь основана на том, что богиня считалась владычицей неба, а колесо было символом неба. Столб с колесом или диском наверху являлся эмблемой Великой богини — высшего божества неолитической религии. Поэтому, очевидно, булава или жезл, имеющие вид стержня, увенчанного шаром, приобрели значение символа власти.

С изменением верований такая эмблема приобрела солярное значение. Есть древние изображения оленя или лося, несущего эту эмблему (см. рис. 63 : 1), которую следует считать солярной, так как в мифах говорится, что олень или лось переносит солнце.

Встречаются изображения эмблемы рассматриваемого типа в виде укрепленного на шесте диска, окруженного кольцом точек (рис. 40 : 6). В древнеегипетской иероглифике диск, окруженный точками, означал 'светить' /303, с. 229/. В наскальных росписях Дагестана есть сделанные красной краской изображения лошадей и всадников, окруженных желтыми точками: возможно, это — божественные существа, излучающие сияние, свет³⁷. Известны варианты розеток с точками по периметру (рис. 40 : 9, 10), из чего тоже можно заключить, что кольцо точек символизирует излучаемый солнцем свет. На рис. 40 : 1 точки окружают диск с крестом, а такой знак принято считать символом солнца³⁸.

В Дагестане часто встречаются символические знаки с кольцом точек (рис. 40 : 1-3). Возможно, это солярные символы. Число точек, расположенных кольцом, бывает различным, но большей частью их 12 или 6 — наверное, по числу месяцев в году или полугодию. Знаменитый кромех Стоунхендж имеет 12 основных камней-пилонов, стоящих по кругу. Логично предположить, что еще в эпоху неолита число 12 обозначало количество месяцев в году, а 12 элементов, расположенных по кругу, символизировали 12 месяцев года. В эпоху бронзы и в начале железного века стали появляться сосуды с начертанными на них по кругу двенадцатью знаками, которые могут быть истолкованы как двенадцать месяцев года /485, с. 318-327/. В соответствующей литературе принято соотносить число 12 с количеством месяцев в году и с солнцем: "Очень часто количество повторяющихся элементов в орнаменте солярного культа равно 12. Священное число 12 постоянно фигурирует в мифологических сказаниях, связанных с солнцем, число 12 выступает в обрядовых действиях, связанных с почитанием солнца. Во всех этих преданиях и обрядах нашло отражение деление года на 12 месяцев" (139, с. 62). Нужно отметить, однако, что это категорическое утверждение основано не столько на фактах, сколько на том, что исследователи заигнорированы фантомом "солнечного культа": число 12 совсем не обязательно связано с солнцем (см., например, /29, с. 43, 44/).

Знак в виде диска с кольцом точек был известен еще в неолите, а о поклонении солнцу в то время нет

никаких данных. Венец точек сопровождает также некоторые зубчатые розетки Древнего Крита (рис. 40 : 8, 35 : 4), религия которого, судя по имеющимся о ней данным, генетически связана не с индоевропейским почитанием солнца, а с доиндоевропейским культом Великой богини. Учитывая то, что говорилось о семантике рассмотренных выше символов раннеземледельческих культур, следует сделать вывод, что в эпоху неолита кольцо точек вокруг диска или зубчатки обозначало посев, орошаемый небесной влагой. Поэтому точки или кружочки изображались у вершин треугольников, обозначающих дождевые облака (рис. 40 : 11), или у концов линий, обозначающих дождь (рис. 40 : 12-14). В последующем эти точки могли быть переосмыслены как условное обозначение излучаемого солнцем света, солнечного сияния.

Знак в виде кольца точек по периметру диска существовал еще в палеолите (см. рис. 21 : 6, 179 : 2). Но судить о том, что он означал тогда, не представляется возможным.

В прикладном искусстве Дагестана, как и других районов Кавказа, часты розетки с завихрениями (рис. 41, 42). Завихренная розетка встречается в орнаментике эпохи бронзы от Западной Европы до Средней Азии (см. рис. 34 : 1—3). Завихрения розетки в одних случаях направлены по часовой стрелке, а в других случаях — в противоположную сторону. Есть и комбинированные (двойные) завихренные розетки (рис. 41 : 6, 26 : 4).

Принято считать, что завихренная розетка символизировала солнце. Это мнение справедливо в такой мере, в какой розетки вообще могут считаться солярными символами, однако подлинно не известны ни специфическая семантика данного вида розеток, ни его происхождение.

Можно предположить следующее происхождение завихренной розетки. Надо полагать, в культовых ритуалах Древности фигурировало горящее вращающееся колесо, судя по тому, что такой элемент зафиксирован в позднейших народных обрядах. Завихрения языков огня, образующиеся при вращении колеса, и могли стать прообразом этого символического рисунка.

Но эта гипотеза малоудовлетворительна, потому что существует разновидность розеток с завихрениями, происхождение которой вряд ли может быть объяснено таким образом — диск, к которому примыкают спиральные или Г-образные отростки (рис. 43, 44). В некоторых случаях завитки направлены в разные стороны, что не должно было бы иметь места, если это завихрения (рис. 43 : 2, 44 : 6, 46 : 6); иногда к диску примыкают, помимо них, растениевидные детали (рис. 43 : 1, 44 : 6); бывает, что спиралевидные отростки примыкают не к внешней, а к внутренней стороне круга (рис. 44:2).

Среди памятников эпохи бронзы есть изделия, украшенные орнаментальным рисунком в виде Диска, по периметру которого расположены имеющие вид завитков стилизованные изображения птиц и змей (рис. 45). Связь птицы и солнца характерна для индоевропейских мифов; труднее истолковать связь солнца со змеями. Но, скорее всего, в данном случае изображение птиц или змей по периметру круга является позднейшим фантазированием на тему более древнего неолитического мотива круга со спиральными отростками.

Завихренная розетка возникла в эпоху неолита; она встречается в памятниках Древнего Крита /796 с, табл. 370/. Раннеземледельческая орнаментика дает примеры

различных сюжетов, композиции которых представляются прообразами завихренных розеток и розеток с заspirальными придатками по периметру. На рис. 46:1 — мотив, скомпонованный из восьми знаков земли (см. рис. 15 : 1-3, где фигурирует этот знак земли); на рис. 46 : 2 — шесть радиально расположенных условных обозначений земли, омываемой водой. Несколько больше сходства с завихренной розеткой проявляют композиции, показанные на рис. 46 : 3, 4; они состоят из радиально расположенных знаков воды (см. рис. 46 : 8), скомпонованных по тому же принципу, что и рис. 46 : 1-2.

На керамике культуры Триполье-Кукутень встречается мотив, состоящий из диска и примыкающих к нему заspirальных линий (рис. 46:10). Эту композицию можно понимать как символическое представление облака или неба, источающего дождь. Почему линии дождя заspirальны, не ясно; может быть, это композиционный прием, соответствующий примерам на рис. 46:1-3, а может быть, в этом кроется выражение какого-то смысла.

Перечисленные композиции (рис. 43—46) могли повлиять на формирование завихренной розетки. Обращает на себя внимание композиция, показанная на рис. 46 : 5. Хотя она и датируется 19 веком, но относится к разряду тех древнейших графем, от которых произошли розетки со спиральными отростками и завихренные розетки. Этот рисунок можно представить себе как условное изображение дождевого облака и орошаемых небесной влагой растений; завитки, как мы убедимся впоследствии (см. рис. 83), символизировали растительность. Семантически этот рисунок соответствует композициям типа рис. 36 : 3, где к зубцам-облакам примыкают крючки-растения, и другим графическим интерпретациям сюжета "небесная влага орошает растения" (см. рис. 16).

В подтверждение того, что диск со спиралевидными элементами по периметру обозначал небо или облако и орошаемые небесной влагой растения, можно привести относящийся к неолиту пример, показанный на рис. 46 : 6. Здесь диск с точкой в центре — восходящий еще к палеолиту символ неба, кольцо точек — орошаемый небесной влагой посев, а завитки — растительность.

На рис. 46 : 7, воспроизводящем древнекритское изображение, показана богиня, голова которой трактована в виде диска со спиральными придатками. Эти завитки — не волосы и не змеи. Здесь голова богини неба представлена в виде символа неба (анalogии см. на рис. 388). На другом Древнекритском изображении видим фигуру богини с завихренной розеткой вместо головы (см. рис. 323 : 2).

Таким образом, представляется, что предтечами завихренной розетки были две группы композиций: а) диск с примыкающими к нему спиральными придатками, которые обозначают растения, орошаемые небесной влагой (или порождаемые богиней неба); б) диск с не радиальными, а по какой-то причине заspirальными линиями, обозначающими дождь. В обоих случаях завихренная розетка оказывается символом неба. О том, что эта графема действительно имела такое значение, может свидетельствовать следующий пример. Есть изображение головы быка с завихренной розеткой на лбу (см. рис. 73 : 7), а в древней символике, восходящей к неолитическим верованиям, голова быка сочеталась с тем или иным символом неба (см. рис. 73:1-10).

Итак, семантику знаков, имеющих форму круга или диска, нельзя интерпретировать однозначно: они выражали разные представления, в зависимости от эпохи и этнической среды. Дагестанские розетки, возможно, являются солярными символами, потому что они аналогичны соответствующим формам, характерным для орнамента/символики индоевропейских народов, а последние, как свидетельствуют данные мифологии, почитали солнце в качестве божества. Но, с другой стороны, и дагестанские и индоевропейские символы очень сходны с неолитическими. Не исключено, что дагестанская символика отражает религиозную традицию, восходящую к неолитической эпохе, и сходство между нею и символикой Древней Европы — это сходство ответвлений, исходящих из одного корня.

Во многих случаях не представляется возможным отнести конкретный знак к символике того или другого культа. Например, показанное на рис. 47:1 изображение могло обозначать и солнце, и облако (или небо). Действительно, есть и явно солнечные символы с лучами по одну сторону (см. рис. 26:9), и соответствующий им раннеземледельческий мотив который обозначал тучу (или небо) и дождь (см. рис. 26:7). Взаимное соответствие этих, порой совершенно одинаковых, рисунков говорит о том, что в эпоху бронзы был заимствован данный знак неолитического происхождения.

Определенную семантику знаков, показанных на рис. 47:3, по их виду установить невозможно, потому что они без изменения прошли через тысячелетия — от 6 тыс. до х.э. до 19 века. Символ, показанный на рис. 47:2, представляет собой удвоенный знак неба; это один из вариантов двойной эмблемы Великой богини; правда, люди, которые изобразили этот рисунок на скалах Дагестана, могли считать его солнечной эмблемой (если это происходило в эпоху бронзы).

Обычное и широко распространенное в древности изображение солнца в виде концентрических окружностей само по себе не имеет смысла, это неолитический знак облака (или неба), лишь переосмысленный как знак солнца. Правда, есть предположение, что знак солнца в виде двух концентрических окружностей образовался путем упрощения рисунка зубчатой розетки (рис. 47:4) /301, с. 229/. Но это не объясняет тех случаев (а их, кстати, большинство), когда символ солнца состоит не из двух, а из нескольких концентрических окружностей. Кроме того, знак в виде двух вписанных один в другой кружков существовал задолго до возникновения зубчатой розетки — еще в палеолите /117, табл. 95/; возможно, он обозначал двойное небо.

Иногда солнце (если это действительно солнце) изображено посредством спирали (рис. 48). О возможном происхождении знака спирали как упрощенного начертания концентрических окружностей говорилось выше. Показанные на рис. 48 символы относятся к поздней эпохе — 17—19 вв. Из этого следовало бы заключить, что они обозначают солнце. Но на рис. 48:3 "лучи" зигзагообразны. Зигзаг — знак воды. Следовательно, вся графема представляет собой символ неба, источника дождя (см. рис. 20:6, 46:8). Нет данных для того, чтобы судить, в каком качестве мыслилась эта композиция, выполненная в позднесредневековое время. Скорее всего, она тогда уже не связывалась с какой-то определенной идеей, а представляла собой просто традиционную эмблему.

Распространенным знаком был кружок с точкой в центре. Он фигурирует в иероглифах Египта и Древ-

него Китая /226, с. 147/. В астрономии Древнего Востока он служил обозначением солнца (по-видимому, под влиянием Египта). Но это еще не значит, что такой знак всегда и везде являлся символом солнца.

Б. Пиотровский /431, с. 10/ и А. Миллер /367, с. 4/ считали, что он происходит от изображения глаза. Действительно, во многих случаях Древние идолы изображались с круглыми глазами, при этом кружок обычно имеет точку в середине, а иногда и лучи по периметру. Но, в таком случае, почему глаза изображались так странно? Наверное (и вероятнее), такая прорисовка глаза происходит от изображения светила, а не наоборот. А если так, то почему светило изображалось с точкой в центре?

В Ригведе солнце называется божественным оком /792 в, с. 655/, в мифологии древних греков солнце представлялось как глаз Зевса, у древних германцев — Одина/Вотана /843в, с. 37/; у древних египтян солнце и луна назывались глазами Гора /431, с. 10/, у древних римлян — глазами Юпитера /524, с. 234/. Все это свидетельствует о семантической связи понятия "глаз-светило" и знака в виде кружка с точкой. Но другие примеры применения такого знака показывают, что он мог иметь иные происхождение и семантику. В символике раннеземледельческих культур часто встречается элемент в виде кружка с точкой или без нее, либо иногда двух концентрических кружков. Как явствует из примеров, приведенных в предыдущей главе, такие начертания обозначали набухшее зерно (см. рис. 12:3). А в эпоху палеолита, как отмечалось выше, кружок с точкой символизировал небо; такое значение этот знак имел в ряде случаев и в символике неолита.

Таким образом, знак в виде кружка с точкой, бытовавший в неолите как обозначение в одних случаях зерна, а в других — неба, в третьих — "небесного oka", в эпоху бронзы был переосмыслен как солярный символ. Он стал символом огня. Об этом свидетельствует пример обозначения данного знака на найденном в Центральной Азии древнем (5—4 вв. до х.э.) инструменте для добывания огня /124, с. 28—32/.

О символике племен древнейшей культуры (см. рис. 414), представлявших собой протоиндоевропейскую этническую общность, известно мало. Но некоторые, хотя и крайне скудные, данные, относящиеся к теме настоящей главы, древнейшие памятники все же представляют. Так, на керамике этой культуры встречаются изображения дисков, колец, спиралей (рис. 49). Интерпретировать эти знаки древнейшей керамики можно по-разному. Они могли быть восприняты у раннеземледельческих племен с сохранением их семантики. Они могли быть приспособлены протоиндоевропейцами к своим верованиям. Они могли быть заимствованы просто как орнамент. Пока нет данных для того, чтобы можно было остановиться на каком-либо из этих предположений. Одно несомненно: эти графемы были восприняты носителями древнейшей культуры у соседних с ними раннеземледельческих племен (или у ассимилированных ими племен, обитавших ранее в Северном Причерноморье). Это несомненно потому, что такие знаки в памятниках раннеземледельческих культур обильны и более древни, а в памятниках древнейшей культуры редки и более поздны, причем появились у древнейших племен тогда, когда они вступили в контакт с раннеземледельческими.

Итак, на определенном этапе древних культур и в определенных системах религиозных верований розетки

могли символизировать солнце. Люди изображали солнце не потому лишь, что видели его в небе. В древности искусство имело назначением не досужее воспроизведение натуры, а выражение определенных идей. Солнце считалось божеством. Имеется много данных о почитании солнца не просто как небесного светила, а как божественной сущности /511/. Поэтому розетки являлись не просто изображениями солнца, они служили идеограммами связанных с ним религиозных понятий.

В свое время Ж. Дешелетт, не располагая данными, которые известны современной науке, высказал суждение о том, что культ солнца порожден земледельческим характером хозяйства /672а/. С тех пор это суждение стало формулой, имеющей значение безусловной истины. Исследователь истории религий С. Токарев пишет, касаясь почитания солнца у древних славян: "Совершенно несомненно, что это был именно народный земледельческий культ, что солнце почиталось как оплодотворитель земли и податель урожая" /531, с. 112/.

Но в древних странах Передней Азии и Восточного Средиземноморья, в которых имело место почитание обожествленного солнца (Иран, Месопотамия, Египет, Греция), солнце являлось отнюдь не подателем урожая, а его иссушителем. Далее, по имеющимся данным, почитание солнца вообще не обязательно было связано с земледелием. У племен древнейшей этнической общности, к верованиям которых, может быть, восходит почитание солнца, отмечаемое у последующих индоевропейских народов, земледелие находилось в зачаточном состоянии; они были в основном скотоводами. Североамериканские индейские племена почитали солнце, но они были не земледельцами и даже не скотоводами, а охотниками. С другой стороны, раннеземледельческие неолитические племена Европы и Передней Азии не поклонялись солнцу. Его почитали, но в качестве второразрядного божества, в древних цивилизациях Шумера, Вавилона, Индии, Китая. В Египте культ солнца, насаждавшийся фараонами, вынужден был капитулировать перед исконными верованиями. Что же касается России, где почитание солнца было якобы "народным культом", то здесь население относилось к солнцу явно настороженно. У славян зафиксировано выражение "солнце бы тебя побило", из чего следует, что солнце представлялось объектом (или субъектом), от которого можно ждать беды. У русских бытовало представление о неблагоприятном воздействии на человека солнечных лучей. Летом, в жаркую погоду, мужчины работали на полях, не снимая рубах и даже не засучив рукава, а женщины укутывали лицо платком. Даже в 1950-е годы, когда горожане, приезжавшие в деревню помогать крестьянам, раздевались при жаре, местные жители воспринимали это с недоумением. Может быть, из соображений стыдливости? Но, как свидетельствуют данные 15—16 веков, русские тогда (как и жители Западной Европы) не считали безнравственным обнажение не только мужского, но и женского тела.

У мифологов конца прошлого — начала нынешнего столетий сложилось убеждение о том, что индоевропейскому язычеству был свойствен культ солнца и что, более того, последний якобы имел универсальный характер. Это вывод был сделан на ограниченном материале — на данных мифологии Греции и Ирана античного времени, а также в некоторой мере Древнего Египта. Последующие исследования, однако, показали, что почитание солнца в древности не было всеобщим /378в, с. 461/. Тем не менее устаревшие понятия о "культуре солнца" до сих пор котируются в качестве расхожей истины в среде ис-

следователей, так или иначе сталкивающихся с вопросами мифологии и верований.

Вообще культ солнца в полном смысле этих слов, т. е. поклонение солнцу как высшему божеству, существовал лишь в империи инков, Древнем Перу. Солнце как божество почиталось также в древних цивилизациях Месоамерики, различными индейскими племенами, японцами, айну, монголами, народностями Сибири. Не отсюда ли, из регионов, находящихся за пределами расселения раннеземледельческих племен, распространились воззрения, подавившие неолитическую религию?

Элементы почитания солнца обнаруживаются у народов, говорящих (или говоривших) на индоевропейских языках, но не у всех и не в равной мере.

У хеттов — наиболее древнего из индоевропейских по языку народов, оставивших после себя памятники письменности, не отмечается сколько-нибудь существенного почитания солнца. Были гимны, обращенные к солнцу, иногда фигурирует бог солнца, председательствующий на собраниях богов, но при этом беспомощный и безликий. Несколько более выразительна богиня солнца, но она тоже не играла заметной роли в культе. О значении богини солнца у хеттов может свидетельствовать следующая констатация одного хеттского текста: "Царь стоя кланяется Богу Грозы, он стоя не кланяется Богине Солнца" /29, с. 62/. Зато в хеттской мифологии ярко выступают другие божества, явно неиндоевропейского происхождения. Хотя хетты говорили на языке, относящемся к индоевропейским, их верования по существу представляли собой продолжение доиндоевропейской традиции. Хаттский язык, т. е. язык дохеттского, неиндоевропейского населения Малой Азии, служил у хеттов языком религии, — очевидно потому, что пришедшие в эту страну индоевропейцы восприняли местные верования.

Один из наиболее ранних памятников словесности, который дает возможность судить о религиозных воззрениях древних индоевропейцев, — Ригведа. Но в Ригведе наличествует изрядная примесь элементов неиндоевропейского происхождения. Какие верования и мифы, содержащиеся в Ригведе, являются сущностно индоевропейскими, еще предстоит уточнить. Много из того, что принято относить к особенностям индоевропейской культуры, было заимствовано древними индоевропейскими племенами у раннеземледельческих племен. К тому же Ригведа относится к сравнительно позднему времени, 12—11 векам до х. э., когда и сами арии, и их верования в большой мере уже ассимилировались на местной индийской почве.

Многие гимны Ригведы прославляют солнце, которое олицетворяют два мужских божества, Сурья (Sūrya) и Савитар, причем различия между ними не ясны³⁹. Кроме того, есть и женское божество Солнца — Сурия (Sūriyah). Наверное, эта богиня заимствована из раннеземледельческой мифологии, где, как мы увидим далее, солнце олицетворялось в образе женского божества.

Один из главных богов Ригведы, Митра (Mitrá) локализуется в небе, но для соотнесения его с солнцем нет оснований.

Что же касается иранского Митры (Mithra), то однозначное и безусловное определение его как солнечного божества было бы ошибочным. Наоборот, появившись «из скалы», он завязал бой с солнцем. Персы идентифицировали солнце в образе Митры уже в эпоху античности. Следовало бы уточнить, существовало ли почитание солнца в Древнем Иране в доантичное время, и если да, то в чем оно выражалось. Во всяком случае,

иранский Митра первоначально не соотносился с солнцем /797, с. 347, 348/. В Авесте есть только одно место, где он называется появляющимся на востоке и уходящим на западе; но при этом отсутствует его определенное отождествление с солнцем /843а, с. 381/⁴⁰. Такие эпитеты, относимые к Митре в Авесте, как "исполненный собственного света" или "сияющий", еще не говорят о его солнечной сущности; они могут характеризовать, например, божество неба, или дневного света, или даже преисподней, т. е. геенны огненной. Митра в Авесте характеризуется как "дающий дождь", повелевающий водами, обеспечивающий благосостояние, а это — черты доиндоевропейского бога преисподней, который представлялся огненным и в числе прочих своих особенностей мог подниматься в небо. Зороастрийский Митра вооружен копьем и стрелами, едет на колеснице. Этим он похож на других богов-воителей и громовержцев древности. В зороастризме ему придана роль борца против зла, сурового бога, карающего неправедных. Лишь со временем иранский Митра превратился в солнечного бога; в этом сказалось возникшее в посленеолитическое время и возрасшее во 2—1 тыс. до х. э. почитание солнца у народов Передней Азии.

Древнегреческий бог солнца Гелиос выступает фактически не более чем в качестве мифологизированной персонализации соответствующего явления природы; он не играл существенной роли в религиозно-этической, мировоззренческой концепции греков и в их культовых обрядах. Гелиос изображался молодым мужчиной с лучами вокруг головы, едущим в колеснице, запряженной белыми лошадьми. В классическую эпоху с ним стал отождествляться и постепенно вытеснил его Аполлон. Как свидетельствуют характеристики последнего, это персонаж неиндоевропейского происхождения, и первоначально он не был божеством солнца⁴¹.

Древние римляне, по существу, не поклонялись солнцу. Древнеримские источники упоминают божество по имени Сол, что значит 'солнце'; ему иногда посвящались алтари, но какой-либо заметной роли в культе оно не играло. У народов Древнего Востока существовало представление о солнце как о "всевидающем оке"; наверно, поэтому в Древнем Риме постановления сената имели силу, лишь если они были вынесены, когда солнце находилось в небе /832, с. 100/. Почитание солнца в Древнем Риме усилилось в эпоху империи — вероятно, под влиянием культов других народов, вошедших в состав Римского государства. Существенное влияние пло и из Ирана, откуда в Римской империи распространялось почитание Митры, называвшегося в то время "непобедимым солнцем".

Средневековая русская летопись упоминает божество по имени Дажьбог с эпитетом "солнце-царь". Однако указаний на существование у славян поклонения солнцу нет. Русские и западноевропейские средневековые письменные источники называют в качестве первозрядных богов славянского язычества другие имена. С. Токарев, один из авторов, реконструирующих черты дохристианской религии славян, пишет: "Труднее всего найти следы древнего представления о божестве солнца. Мы даже не знаем точно, какое из имен древнеславянских богов, сохранившихся в памятниках, связывалось с солнцем" /531, с. 111/.

О верованиях древних кельтов бегло сообщают древнеримские источники; при этом данных о почитании солнца не приводится. Нет данных о почитании солнца древними германцами; в немецких средневековых хрони-

ках и фольклоре тоже не содержится указаний на какие-либо следы культа солнца.

Помимо данных мифологии, некоторые поверья и обряды, а также фольклор свидетельствуют о том, что в древности у индоевропейских народов имело место почитательное отношение к солнцу, но о поклонении ему сведений нет. Вот, собственно, и все, что известно об индоевропейском "культе солнца".

Обратимся к свидетельствам о солнечных божествах народов Древнего Востока.

В пантеоне шумеров бог солнца Уту занимал второстепенное положение. У прагматичных шумеров Уту ближе к людям, чем к сверхъестественным силам. Один из шумерских гимнов гласит: "О Уту, пастырь земли, отец черноголовых людей! Когда ты ложишься, люди тоже ложатся. О герой Уту, когда ты поднимаешься, люди встают тоже" /750, с. 42/.

В Эламе бог солнца Наххунте занимал, судя по тексту, датируемому 23 в. до х. э., пятое место в иерархии богов /582, с. 44/; его конкретные характеристики не известны.

У древних семитов солнце олицетворялось богиней Шамшу (арабы почитали ее, в числе других божеств, до принятия ислама). В конце 4 тыс. до х. э. семиты появились в Месопотамии, и здесь эта богиня была идентифицирована с шумерским богом солнца Уту, что привело к возникновению ассирио-вавилонского бога солнца по имени Шамаш. Его образ связывался не столько с действием космических сил, сколько с деяниями людскими; он считался вдохновителем законодательства. Значение его со временем возрастало; в каждом крупном городе Месопотамии был его храм. Тем не менее Шамаш не достиг положения первозрядного божества. Видимо, у древних семитов понятие о солнце связывалось скорее не с грозно-божественной сущностью, но с представлением о его служебно-практической роли; об этом может свидетельствовать то, что в еврейском языке šamaš 'слуга' — слово одного корня с šemeš 'солнце'.

Почитание солнца в Древнем Египте не всегда было существенным на протяжении многотысячелетней истории этой страны. Древнеегипетский народ образовался в 4 тыс. до х. э. в результате смешения племен разного происхождения, причем процесс этнообразования был не одновременным, а многоступенчатым. В результате этого пантеон Древнего Египта отличался наличием множества божеств. Наиболее архаичные пласты древнеегипетских верований проявляют влияние религиозно-мифологических воззрений раннеземледельческих неолитических племен Передней Азии. "Тексты пирамид", относящиеся ко второй половине 3 тыс. до х. э., представляют египетскую религию уже основательно запутанной, а в дальнейшем она продолжала усложняться.

К древнейшим солнечным божествам Египта относятся Тум или Атум (божество заходящего солнца) и Хепри (божество восходящего солнца). Универсальный бог солнца Ра появился позднее.

В "Текстах пирамид" Ра отождествляется с Гором (Ног, в греческой передаче Nogos, в римской Noctus). Однако первоначально Гор не был солнечным божеством. Его обычный символ — изображение сокола; над головой птицы обозначали овал — знак неба (рис. 50 : 4). Авторы публикаций об истории и религии Древнего Египта без колебаний называют этот знак символом солнца, хотя сомнения на этот счет должны были бы возникать: довольно странным выглядит это

«солнце», овальное, оконтуренное зубцами внутрь, сопровождаемое змеей (которая считалась врагом солнца). Сочетание данного знака с фигурой птицы еще не говорит о существовании божества, олицетворяющегося этой птицей, потому что такой знак проставлялся над головой и других египетских богов, представляя собой в конечном счете просто обозначение святости. Более определенно о существовании Гора говорят сохранившиеся письменные свидетельства. Согласно текстам времен 1 династии, т. е. начала 3 тыс. до х. э., крылья Гора это небо, его глаза — солнце и луна /693, с. 37/; обычный титул Гора — "господин неба". Иероглифы, обозначающие Гора, читаются (без учета гласных) hr, а hrt на языке древних египтян — 'небо', где t — суффикс женского рода /781, с. 66/. Примечательно, что в период 1 династии встречаются изображения двух соколов; это можно сопоставить с удвоенными символами неба. Один из малоазийских рисунков 6 тыс. до х. э. представляет птицу (которая похожа на египетское изображение Гора) в овале (рис. 50:3), а в этой культуре овал, как было установлено в предыдущей главе, обозначал небо. Б. Рыбаков приводит ряд примеров, показывающих этимологическую связь имени славянского божества Хорс, созвучного с именем Гора, с греческими и славянскими словами, означающими 'круг' /485, с. 434/, а Н. Марр сопоставлял латинское orbis 'круг' с египетским hrt 'небо' /341в, с. 317/; это тоже свидетельствует о том, что Гор — бог неба, а также о том, что круг — символ неба.

Таким образом, Гор — это бог неба. В отличие от неолитической Великой богини, он не был всеобъемлющим божеством природы, его сфера ограничивалась лишь небом. Запутанность и многослойность древнеегипетской религии в данном случае проявилась в том, что кроме бога неба Гора у египтян были еще богини неба — Мут, Хатор и др.

В начале 2 тыс. до х. э. Гор продолжал изображаться в виде птицы — сидящей или с распростертыми крыльями (рис. 50:1). В это время появилось и другое его изображение — условное, в виде крылатого диска. В наиболее ранних образцах этого символа диск выглядит не как изображение солнца, а как генетически восходящий к неолиту знак неба (рис. 50:2). Изображенная на данном рисунке восьмилепестковая розетка соответствует восьмиконечной звезде в крылатом диске на других примерах, а такая звезда символизирует восемь сторон горизонта (четыре основных и 4 промежуточных). Крылатый диск бывает расположен над "мировым деревом" /787, табл. 11/, символизируя небо, которое, согласно мифам, опирается на крону этого дерева. Иногда крыльями снабжена пара дисков (см. рис. 78:4), которые, очевидно, представляют собой удвоенный символ неба. У других одним из священных символов было кольцо (не диск, а кольцо) с крыльями /880, с. 115/. Таким образом, крылатый диск первоначально был символом не солнца, а неба.

Жрецы из числа приверженцев солнечного культа объявили популярного в Египте Гора "внуком Ра", "спутником Ра", а также и самим Ра. В первой половине 2 тыс. до х. э. Гор приобрел значение солнечного божества, а затем стал отождествляться с индоевропейским богом-всадником.

Происхождение египетского солнечного бога Ра неясно. В тексте, относящемся к периоду 1 династии (начало 3 тыс. до х. э.) и излагающем обоснование

божественного происхождения власти фараона, Ра еще не упоминается /693, с. 26/. Впервые имя Ра появляется в титулах фараонов 4 династии (27 в. до х. э.). Тогда же возник иероглиф в виде диска с точкой, читавшийся p'a, p'e (rh) и обозначавший солнце⁴². Более ранние древнеегипетские графемы в виде дисков или колец (рис. 50:5) нет оснований связывать с солнцем, это явно символы неба.

Уже при 6 династии (24 в. до х. э.) в качестве главного египетского бога выдвинулся Осирис, оттеснив Ра. К концу 3 тыс. до х. э. культ Ра сошел на нет. Чтобы поддержать его, жрецы солнечного культа отождествляли Ра с популярными в Египте божествами — богом неба Гором, богом-быком Аписом, богом-бараном Амоном. В 15 в. до х. э. фараон Эхнатон предпринял попытку утвердить в Египте культ бога солнца под именем Атон, но она оказалась безуспешной.

Исследователи истории и религии Древнего Египта С. Мерсер, Е. Будж отмечают, что культ Ра представляется чужеродным на египетской почве и высказывают предположение, что он был привнесен в Египет извне /781, с. 124; 653, с. 167/. Однако нет возможности выяснить, откуда он мог быть заимствован, потому что поклонение солнцу в 27 в. до х. э. где-либо за пределами Египта не известно.

Название солнца Ра присуще не только Древнему Египту; оно известно в Китае и даже в Полинезии; в адгских языках 'солнце' — āngā, tēgā. Для этимологии имени египетского Ра, а также для выяснения происхождения этого божества солнца можно привести следующие соображения. В древнеегипетском языке hrt 'небо', rt 'змея'; в ностратическом языке *hōgā 'подниматься'. Может быть, Ра первоначально это огненный змей преисподней, поднявшийся в небо? Или частица подземного огня, поднимавшаяся в небо в виде солнца? Египтяне представляли себе божество заходящего солнца Атум в обличье змея. В еврейской традиции Ри — имя "царя дождей". В древнерусской мифологии Род (=rt?) — прародитель людей. В древнегреческом языке слово οἶφι означает 'темнота', οἶος 'гора', гоа 'поток, родник' и 'вино', а это все — атрибуты бога земли. По-еврейски 'земля' eṣeṣ, на языке шумеров urta, по-немецки erde. У древних турков бог подземного царства Erlik или Yer-sub; египтяне воображали себе Ра как пастуха коров; это обычное представление о божестве преисподней. По-еврейски га' — 'плохой, злой'. Здесь можно вспомнить также индоевропейское *geh 'царь, правитель'. Ра — древнее название Волги, а реки соотносились с богом земли. В Швеции Ра — демон многогранного значения. Английское rat 'крыса' не случайно сходно с именем древнеегипетского бога солнца Ра: мышь, которая, как будет показано в своем месте, соотносилась с преисподней, считалась священным животным Ра. Мышь считалась священным животным также Аполлона, который, как и Ра, был первоначально богом преисподней, а затем стал богом солнца (об этом еще будет речь).

Култ Ра в Египте внедрялся усилиями гелиопольских жрецов. Первым фараоном, присвоившим себе титул "сын Ра", был основатель 5 династии (26 в. до х. э.), выходец из среды гелиопольских жрецов /653, с. 164/. В "Текстах пирамид" (24—22 вв. до х. э.), для которых характерно почитание Ра, проявляется враждебность к популярным в Египте богам — Осирису, Гору, Сету, Исиде /780в, с. 30—31/. Период смутного времени 18—17 вв. до х. э. явился упадком куль-

та Ра. Затем царица Хатшепсут (16 в. до х. э.) отказалась от прежней традиции фараонов именовать себя сыновьями Ра и объявила, что ее отец — Амон. А змей Апоп, враг бога солнца, был обожествлен /781, с. 55/. Таким образом, в середине 2 тыс. до х. э. солнечный культ в Египте, после нескольких веков упадка, потерпел окончательное поражение.

Все это заставляет считать ошибочным мнение А. Формозова о том, что солнечный культ распространился в широких пределах Евразии из Египта /564, с. 42/. Против этого мнения говорит также то, что культ солнца, якобы заимствованный из Египта Индией и Грецией, почему-то не оказал воздействия на верования непосредственных соседей египтян — западных семитов (не говоря уже о том, что "культа солнца" не было ни в Греции, ни в Индии, а в Иране почитание солнца возникло через тысячу лет после того, как оно прекратилось в Египте). Кроме того, свидетельства о почитании солнца, обнаруживаемые в глубоких пластах народной традиции населения Европы, трудно считать отблеском египетского культа, который не смог прочно обосноваться в самом Египте.

Считается, что почитание огня является свидетельством культа солнца. Это мнение, однако, нуждается в уточнении. Действительно, есть данные о том, что в народных поверьях и в древней мифологии огонь связывался с солнцем. Например, вавилоняне сближали земной огонь с солнцем, а финны считали божество огня сыном солнца /577, с. 73, 74/. Культурное наименование огня у осетин — *артхурон*, что значит "огонь солнцев" /2, с. 11/. В Эдде огонь и солнце называются рядом. В Древней Руси огонь называли Сварожичем, а солнце — сыном Сварога, т. е. огонь и солнце имели одинаковые эпитеты. Все это, однако, не означает тождества огня и солнца, но находит себе объяснение в том, что в неолитической мифологии солнце считалось детищем бога преисподней, атрибутом которого был огонь. Другие упомянутые факты следует отнести за счет вторичных ассоциаций, либо они являются переживанием мифа, в котором солнце представлялось частицей подземного огня, временно попавшей на небо⁴³. При этом многие факты говорят о том, что почитание огня, участие огня в культовых обрядах не связываются с мифологизацией солнца и не свидетельствуют о "солнечном культе".

В литературе уже стало общим местом суждение о том, что огни, зажигаемые на празднествах летнего и зимнего солнцестояний, якобы символизируют небесный огонь — солнце. Это суждение кажется справедливым еще и потому, что существовал обычай зажигать колесо наверху шеста или скатываемое с пригорка, — ведь кажется само собой разумеющимся, что горящее колесо это солнце.

Но взглянем на эти данные с иной точки зрения.

Диск, установленный на постаменте, в том числе на шесте, это, как мы видели выше, символ неба. Обряд возжжения огней и, в частности, поджигания колеса, выполнялся не только в празднества, происходившие во время солнцестояний, но также в другие календарные даты, не связанные с солнечным циклом, — на Пасху, в Юрьев день и др. В Древнем Риме огонь Весты возобновляли не в день весеннего равноденствия, а 1 марта. Огни возжигали при обрядах, связанных с почитанием хеттского божества плодородия Талипину, который не имеет отношения к солнцу.

Ритуальные огни возжигали не только в определенных празднества, но и при каком-либо бедствии, оче-

видно, чтобы умиловить бога, воплощавшегося в огне и считавшегося источником этих бедствий. При этом полагалось целесообразным, чтобы в обрядовом костре горело девять различных пород дерева и чтобы в операции участвовали девять человек /570, с. 709/; а число 9 связывалось с богом преисподней⁴⁴. Далее, считалось полезным, чтобы веревка, которой вращали механизм для добывания ритуального огня трением, была той, посредством которой была совершена казнь повешением (это, видимо, потому, что умерщвлением путем повешения приносились человеческие жертвы богу преисподней), и чтобы дерево, предназначавшееся для этого огня, было срублено братьями-близнецами (а божественные близнецы, как будет показано в своем месте, считались сыновьями бога преисподней). В древности по всему Средиземноморью, от Сардинии до Иудеи, было принято, как только человек умер, зажигать в доме огонь; это потому, что огонь считался атрибутом загробного мира. В Танахе (еврейское название Ветхого Завета) сказано, что жертвы, приносимые богу, надо сжигать, ибо "пища огня есть жертва Господу"; это явно констатация традиции тех времен, когда Господом считался бог преисподней, владыка огня.

Ритуальное сожжение предметов и вообще культ огня у хеттов является дохеттской традицией /195, с. 270/, в которой поклонение солнцу не имело места. Огонь почитался как светыня в зороастризме, т. е. в культе, которому чуждо почитание солнца.

Один из наиболее значительных ведийских богов, бог огня Агни в своем генезисе не имеет отношения к солнцу⁴⁵; связь Агни и огня с культом солнца имеет место в брахманизме, но это уже явление вторичное, не соответствующее ведийской традиции. В Ригведе Сурья лишь один раз называется "Агни в небе" /627, с. 29/, зато многократно и устойчиво эти божества изображаются как различные /406а, с. 681—685/⁴⁶. Более того: Агни связан не с солнцем, а с водой, что объяснимо, если видеть в Агни доарийского бога "низа" вселенной (земли, земных вод, подземного огня).

У народов Европы и Кавказа существовал обычай в определенные празднично-обрядовые дни прыгать через огонь, проходить через огонь, прогонять сквозь огонь скот; этот обычай существовал еще в Древнем Риме /251, с. 29/⁴⁷. Был и другой подобный обычай: прогонять скот по холсту /251, с. 34/ — а ткань была одним из атрибутов неолитической богини⁴⁸; из этого можно заключить, что данные обряды по своему происхождению связаны с неолитической религией.

В этой религии, как мы неоднократно будем видеть по многим данным, мужским партнером богини неба был бог преисподней, олицетворявшийся в образе змея. Но мифическая преисподняя — сфера огненная; поэтому в мифах разных народов огонь ассоциируется со змеем /202, с. 137/. Древние греки на летнее солнцестояние совершали "танец огня", при котором вереница танцующих извивалась подобно змее /804, с. 235/.

Огонь преисподней — одно из воплощений владыки "нижнего мира". Поэтому у евреев принято, чтобы в доме умершего в течение недели горел негасимый огонь; огонь зажигают и в годовщину смерти. Поскольку считалось, что бог преисподней — супруг богини неба, возник ритуал возжигания колеса; он символизировал соединение, связь бога и богини. Бог

преисподней, как мы увидим далее, считался воплощением мужского секса; отсюда, очевидно, дошедший до нашего времени образ огня как поэтического символа любви. Бог преисподней считался вещим; поэтому у литовцев-язычников, как и у древних греков, священный огонь устами жреца предвещал судьбу /843в, с. 579/. Бог преисподней считался бессмертным, вечным — отсюда существовавший в древности у разных народов обычай возжигать в храме вечный огонь; мифологизированный огонь неизменно называется "живым", "вечным". В Ригведе огонь называется бессмертным /406а, с. 14/; в русской сказке Кашей называется бессмертным, а Кашей, судя по его характеристикам, это перешедший из мифов в сказку бог преисподней⁴⁹. Во Франции головешки и угли от костров, возжигаемых в празднество летнего солнцестояния, хранили как средство от пожара или молнии /232с, с. 23/; но молния — это огненный змей, бог преисподней, поднявшийся в небо. Старый русский обычай осенять себя крестным знамением, если в комнату вносят зажженную свечу или если прозвучит гром, основан на почитании божества огня и молнии, а не божества солнца. На Руси в старину огонь называли *богач*, а в украинском языке костер — *багаття*; если эти слова происходят от "бог", то это потому, что огонь считался воплощением божества, если же они родственны слову "богатство", то это потому, что змей преисподней обладал несметными богатствами.

На этих примерах видно, что огонь считался олицетворением не солнца, а бога преисподней. Это был жестокий и ненасытный бог, он требовал постоянных жертв, в том числе человеческих. В 1800 г. один фермер в Англии сжег на костре свою лучшую телку, чтобы предохранить скот от болезней /232с, с. 73/; это был рецидив древнего обычая принесения жертв богу преисподней, воплощавшемуся в огне. Обнаруживаемые древние погребения под очагами (причем совершенные в начале образования поселения и характеризующиеся такими примечательными особенностями, как поврежденный череп погребенного, что является свидетельством насильственной смерти, или положение тела лицом вниз) следует считать жертвоприношениями богу преисподней и огня. Жертвоприношение огню или, по крайней мере, посредством сожжения, существовало еще у неандертальцев /721, с. 54/. Представление об огненной природе владыки загробного мира распространилось далеко за пределами европейско-переднеазиатского региона (где оно, видимо, возникло): так в мифологии вьетнамской народности эдэ дух смерти Кэшот представляется в виде огня (вьетнамский Кэшот и русский Кашей, несомненно, одно и то же имя).

По-видимому, различные факторы привели к тому, что бог преисподней считался воплощающимся в огне: 1) вулканы извергали огонь и раскаленную магму, наглядно демонстрируя, что подземелье есть стихия

огня; 2) на закате небо охвачено заревом, как при пожаре; это могло представляться отблеском подземного огня, поскольку считалось, что вход в подземный мир находится на западе; 3) одно из характерных и наиболее обычных воплощений бога преисподней — змей; а молния представлялась огненным змеем, который, как думали, поднялся из своего подземного обиталища в небо.

Одно из специфических проявлений культа огня — обряд трупосожжения. Он возник в 3 тыс. до х. э. в среде доиндоевропейского населения Европы и Азии и позднее, со 2 тыс. до х. э., распространился среди индоевропейцев. Видимо, этот ритуал символизировал уход умершего к владыке потустороннего мира; может быть, этот обряд мыслился как ритуал передачи жертвы божеству с тем, чтобы оно, удовлетворившись, не искало новых жертв среди живых.

Все эти обряды и поверья не говорят о том, что почитание огня свидетельствует о культе солнца.

С. Токарев, авторитетный представитель советской школы мифологов, которой свойственно рационалистическое толкование народных обрядов и поверий, объясняет почтительное отношение к огню у русских тем, что "старая деревянная Русь постоянно горела; деревенские пожары были грозным бедствием, уничтожавшим сразу плоды многолетних трудов крестьянина" /531, с. 67/. Как будто огонь почитали только на Руси! Еще больше его чтили в Иране, где строили дома из глины и камня.

Огонь почитали не потому, что он был злым (уничтожал имущество при пожаре) и не потому, что он был благотворным (давал тепло, давал возможность готовить пищу и обрабатывать металлы), а потому, что он считался воплощением божества. И это был бог не солнца, а преисподней.

Чем же объяснить в таком случае, что у многих народов божество огня мыслилось в женском образе (римская Веста, греческая Гестия, богиня огня и домашнего очага у народов Сибири и Дальнего Востока)? В человеческом быту огнем ведали женщины, и это обстоятельство могло повлиять на представление о хозяйке огня, принадлежащего владыке преисподней⁵⁰. С этим было связано и то, что в мифологии эпохи неолита солнце представлялось огненной женщиной, попавшей из подземного мира на небо⁵¹.

В индоевропейской мифологии различаются два вида огня: женский, символизируемый кругом, и мужской, символизируемый прямоугольником /378а, с. 531/. При исследовании захоронений 13—9 вв. до х. э. в Южном Таджикистане обнаружено, что алтарь огня при мужских погребениях имел квадратную форму, а у женских — круглую /322/. Такая символизация понятна в связи с тем, что символом богини неба был круг, да и солнце, персонифицировавшееся в эпоху неолита женским божеством, тоже круглое, а символом неолитического бога земли был прямоугольник⁵².

ВОСХОД И ЗАХОД

В дагестанском селении Варсит есть мечеть, построенная в 1771 г. Примечательно орнаментальное обрамление одного из ее окон (рис. 51 : 1). Рисунок в виде противоположащих друг другу полукружий напоминает ана-

логичный мотив, встречающийся в декоре крито-микенской культуры середины 2 тыс. до х. э. (рис. 51 : 2). М. Гимбутас истолковывает графему такого типа как символ разделенного яйца /709, с. 102/.

Предания Египта, Месопотамии, Индии, Греции, Карелии, Китая, Полинезии сохранили древний миф о сотворении мира: согласно этому сказанию, мир произошел от яйца, снесенного змеем, который обитал в первозданном океане, или первозданными водами было создано космическое яйцо, из которого вышел змей. Яйцо раскололось пополам, одна его половина стала землей, другая — небом. По другим вариантам сказания, яйцо было снесено птицей и расколото вылупившейся из него змеей.

В древности идеи могли распространяться лишь одним способом: путем устной их передачи; поэтому распространялись они медленно. И если этот миф о сотворении мира оказался известным в столь отдаленных друг от друга частях мира, то следует полагать, что возник он очень давно, в древнейшие времена культуры человечества, наверное еще в палеолите.

Известная сказка о золотом яичке, снесенном курицей и разбитом мышкой, представляет собой дошедший до нашего времени пережиток мифа. И персонаж этой сказки, разбивший яйцо, не случаен, ибо мышь, как и змея, — существо, обитающее в земле. Древние греки считали, что мыши состоят в родстве со змеями /244, с. 152/. Но змей, создавший мир, это бог преисподней. Поэтому в мифологических представлениях разных народов мышь является хтоническим животным. Согласно Плинию, персидские маги почитали мышей как животных, связанных с божеством. Бог преисподней со временем превратился в дьявола, поэтому в ряде легенд и поверий мышь называется созданием дьявола, выступает как олицетворение сатаны, считается существом нечистым /378в, с. 190; 531, с. 54/. Поскольку бог преисподней был богом грозы, образ мыши связывался с грозой /378в, с. 190/; как и другим существам, которые считались находившимися в связи с этим божеством, мышам приписывалась вещая способность /244, с. 190/. Выражение "гора родила мышь" связано с представлением о том, что гора является обиталищем бога подземного мира.

В древней мифологии разных народов змей — устойчивый образ представителя земли, земной толпы, в недрах которой находится воображаемый подземный мир — преисподняя. Поэтому один из атрибутов весеннего языческого праздника, посвященного воскрешению духа произрастания, — яйцо, символ змея, божества земли, считавшегося, совместно с богиней, родителем растительности и вообще всего живого в мире. Церковь была вынуждена примириться с этим (как и со многими другими) языческим обычаем и с 4 в. ввела ритуал освящения пасхальных яиц.

В русских сказках отмечается связь змея с яйцом; на Руси существовало поверье, что петух может снести яйцо, из которого родится огненный змей /538, с. 89/. По греческому мифу, змей Тифон родился из яйца, а в дельфийском храме находился яйцевидный камень, который считался гробом Тифона (ср.: "смерть Кашея Бессмертного в яйце"). В Югославии первое окрашенное на Пасху яйцо называлось "сторож дома", а "сторожем дома" в Европе, Передней Азии и на Кавказе считался змей. Друиды изготавливали магический яйцевидный клубок из тел змей; его называли «змеиное яйцо» /879, с. 99/. В старину у евреев был обычай: когда ребенка впервые приводили в школу, ему давали съесть яйцо "для изошрения ума и укрепления памяти" (ведь бог преисподней считался покровителем учения, знания, ремесел, наук), а потом водили к реке (реки соотносились с богом преисподней).

Индоевропейское название яйца этимологически связано с одним из имен бога "нижнего мира". Действительно, старогерманское *ege, aki* 'ужас' соответствует английскому *egg* 'яйцо', а в нынешнее время в Англии непослушных детей путают "ограми". Огры это, очевидно, то же, что русское *огонь*, древнеиндийский Агни, древнегреческий *Ogen*, он же *Okeanos* (океан входил в состав стихии бога "нижнего мира").

В мифе о происхождении мира из яйца змей выступает как творец мира. Кроме того, змей считался патроном плодородия (к причине возникновения такого понятия мы еще вернемся). Поэтому яйцо и стало символом плодородия. У славян для обеспечения урожая разбрасывали на поле скорлупу яиц, съеденных на Пасху, или катали яйцо по земле перед началом пахоты /870, с. 125/. Осетины и русские клали яйцо в зерно, предназначенное для посева, закапывали яйцо в засеянное поле /594, с. 122/.

При археологических раскопках поселений культуры Триполье-Кукутень были найдены женские статуэтки, вылепленные из глины с примесью зерна и брошенные в огонь /64, с. 134/. Смысл этого магического действия, очевидно, заключался в том, что связь богини неба и бога земли, воплощавшегося в огне, должна дать жизнь "духу хлеба", т. е. привести к произрастанию злаков. Контакт зерна с огнем или с яйцом семантически означал одно и то же, ибо огонь и яйцо были атрибутами бога земли.

Люди верили, что пасхальное яйцо обладает магическим свойством влиять на урожай, на увеличение приплода домашних животных, на деторождение /232в, с. 213/. Змей, по верованиям, восходящим к древнейшим временам, но пережиточно сохранившимся вплоть до 20 века, был олицетворением мужской оплодотворяющей силы; в связи с этим представлением женщины, чтобы быть привлекательными для мужчин, в пасхальные дни умывались водой, в которую было положено красное яйцо /232в, с. 261/. Греки верили, что яйца возбуждают половое чувство /229, с. 39/.

Авторы, стоящие на позициях рационалистического толкования народных обрядов и поверий, не сомневаются, что магическое значение яиц связано с тем, что из них рождаются живые существа; яйцо якобы — символ зарождения жизни. Эта точка зрения как будто находит себе лингвистическое подтверждение: ностратическое **tiŋa* 'яйцо' сходно с ностратическими **tiŋa* 'мужчина' и **tiŋa* 'женщина', из чего можно заключить, что представление о яйце было связано с идеей зарождения жизни. Но есть поверья и обряды, не укладывающиеся в эту концепцию. На Руси пасхальному яйцу приписывалось свойство помогать при тушении пожара и при поиске кладов /315, с. 127/, явно в связи с тем, что змей преисподней считался владыкой огня и хранителем кладов (ведь он был хозяином земли и всего, что в ней находилось). В Древней Греции яйцо было атрибутом и свадебных, и погребальных обрядов /229, с. 38, 39/, потому что бог преисподней (как и его супруга Великая богиня) считался источником и жизни, и смерти. В России и в Западной Европе при погребении умершего клали крашенные яйца в могилу /315, с. 133; 232в, с. 153/ — ведь умерший отправлялся к владыке загробного мира. И в древней Сардинии, и у древних евреев поминальная трапеза должна была состоять из яиц (теперь у евреев давнее символическое значение яйца забыто, но сохранились связанные с ним хтонические ассоциации, которые трактуются так: мол, яйцо катится как

колесо судьбы и этим напоминает нам, что мы все умрем).

Рудименты представления о семантической связи яйца и змеи, пройдя через тысячелетия от древнейших времен истории человеческой культуры до нашего времени, фиксируются не только в обрядах и поверьях, но и в народном изобразительном искусстве. На пасхальных рисованных яйцах нередко бывает изображен змей (рис. 52). На рис. 52:3 яйцо разделено пополам изображением змея и диаметральной линией. При этом на одной половине яйца показан символ богини неба, диск с лучами, а на другой половине — символ бога земли, полумесяц⁵³. На рис. 52:2 та же тема: по одну сторону змея показан символ богини неба, диск с точками по периметру, по другую сторону — символ бога земли, полумесяц.

Вероятно, загадочные глиняные шары, найденные при раскопках Трои, изображают космическое яйцо (рис. 53:1; на одной половине показано, по-видимому, звездное небо, на другой — земля с растительностью). Любопытен в этом отношении рисунок на неолитическом сосуде из Франции, показанный на рис. 10:1. На первый взгляд кажется, что здесь изображен восход солнца: видимая часть светила представлена полудиском с лучами, а невидимая обозначена, в соответствии с приемом, принятым в современном черчении, пунктиром. Однако нет данных о том, чтобы в эпоху неолита существовал прием изображения невидимой части предмета посредством пунктирных линий. Более вероятно, что этот рисунок имеет иное содержание: он иллюстрирует представление о двух половинах вселенной.

Мотив разделенного яйца в многообразных вариантах представлен в орнаментике культуры Триполье-Кукутень (рис. 53:2-14). В. Богаевский, в свое время обративший внимание на такого рода рисунки, считал, что они являются изображениями раковины /76/. Б. Рыбаков критикует это суждение как ошибочное /428а, с. 24/, причем считает, что они представляют собой символы плодородия, происходящие от изображения женского детородного органа. Но и с такой трактовкой семантики этих знаков нельзя согласиться: многие из них никак не выглядят подходящими для такого сюжета⁵⁴.

Поскольку яйцо разделилось благодаря действию змея, это нашло отражение в символике/орнаментике. На керамике культуры Триполье-Кукутень встречается изображение двойного яйца, пересеченного змеем (рис. 53:2). В орнаментике Древнего Крита был популярен мотив двух полурозеток или полуovalов; его семантику можно трактовать по-разному, в том числе как разделенное яйцо; на рис. 53:18 оно разделено змеем. В неолитической символике змеем часто был представлен S-образным начертанием; поэтому две полурозетки бывают разделены таким знаком (рис. 53:17)⁵⁵. Яйцо (форма которого преобразовалась в круг) могло быть разделено и знаком растения, семантически связанным с образом божества земли (рис. 53:15). Наконец, поскольку змеем представлял не только землю, но и воду, диск ("яйцо") мог быть пересечен знаком воды (рис. 53:16).

Композиция в виде диска, пересеченного символом змея, продолжала играть роль священной эмблемы в эпоху бронзы (рис. 53:19). У хеттов она служила иероглифом понятия "божество" (рис. 52:20). Ф-образный символ, возникший в эпоху неолита /673а, с. 588, фиг. 9/, сохранял значение священного знака и

в 1 тыс. до х. э. (рис. 53:21). Этот символ, как и знак в виде разделенного надвое прямоугольника (рис. 53:22), тоже возникший в неолите (рис. 53:23), были в эпоху бронзы распространены от Западной и Восточной Европы до Ирана /565, с. 198; 730, с. 73/.

Есть данные, побуждающие предполагать, что в истоках смыслового значения этих графем лежал не только миф о происхождении мира от разделившегося яйца.

На керамике эпохи неолита встречается орнамент в виде рядов парных треугольников (рис. 51:3), который, видимо, представляет собой упрощенное воспроизведение рядов парных полуovalов. Из этого следует, что рассмотренные графемы могли символизировать не только разделенное космическое яйцо, но и понятие о двойности богини. Представляется, что и та и другая семантика этих символов смыкаются и даже в некоторой мере совмещаются: двойность Великой богини могла означать, что, будучи богиней не только неба, но и всей природы, она находилась и в небе и на земле⁵⁶.

Помимо рисунка парных полуovalов (полукругий, треугольников, прямоугольных скоб), направленных выпуклостями в разные стороны, бытовала композиция в виде пары таких же элементов, направленных выпуклостями друг к другу. Такой мотив противоположащих полуovalов известен и в Дагестане (рис. 54:1, 2) — кстати, в местности, территориально близкой к с. Варсит с упомянутой мечетью. Подобный рисунок, но в более схематизированной форме, был обнаружен и в другом районе Южного Дагестана /287, с. 261/.

Мы встречаем его со времени неолита в Передней Азии и Восточной Европе, а также на Кавказе. При этом он может иметь различные варианты. Противоположащие полуovalы, направленные выпуклостями друг к другу, бывают, как и направленные выпуклостями в противоположные стороны, скомпонованы рядами (рис. 54:6) или парами (рис. 54:3, 4). Довольно часто они вписаны в прямоугольник (рис. 54:8, 9) или круг (рис. 54:10). Иногда они трансформированы в скобы (рис. 54:7, 11). Вариант дуг с пишечками на концах (рис. 54:5) является, по-видимому, результатом контаминации — смешения разных по смыслу знаков — рогов быка (см. рис. 67:8) и противоположащих полуovalов. Впрочем, этот пример может означать, что пара разнонаправленных дуг могла представлять собой обозначение двух фаз луны, начальной и конечной (луна представлялась рогами божественного быка, отсюда и пишечки на концах лунного серпа)⁵⁷.

Мотив противоположащих дуг, направленных выпуклостями друг к другу, вряд ли представлял миф о разделившемся яйце: такая трансформация композиции не поддается объяснению. Но какая-то связь между рассматриваемыми двумя типами символов все же есть: на некоторых трипольских рисунках внутри Ф-образного знака проставлены встречные дуги (см. рис. 53:6, 8:9). В то же время рисунок пары полуovalов, направленных выпуклостями друг к другу, проявляет смысловое содержание, отличное от рисунка пары полуovalов, направленных выпуклостями в противоположные стороны. Если второй из этих двух символов, вероятно, выражает понятие, связанное с мифом о происхождении мира из разделившегося космического яйца, то первый представляется двойным знаком облака, т. е. удвоенной эмблемой богини неба (не исключено, однако, что это два полумесяца, нарождающийся и убывающий).

В некоторых случаях пара полуovalов в таком положении читается как удвоенный знак земли.

Б. Рыбаков приводит трипольский рисунок, расширяемый им как "посеянное зерно, поливаемое дождем" (рис. 55 : 1). Думается, что такое толкование этой картины соответствует ее действительной семантике. Другой сходный с этим трипольский рисунок можно читать как "посев дал всходы" (рис. 55 : 2). Этот же мотив имеет вариант прорисовки в виде полуovalа (рис. 55 : 3). И если данный знак является символом земли, то композиция, состоящая из двух таких элементов (рис. 56 : 4), — это, видимо, удвоенная эмблема бога земли. Удвоенные символы земли изображены, возможно, и на показанном здесь неолитическом сосуде из Верхней Месопотамии (рис. 56 : 5), потому что решетка, как мы увидим далее, представляла собой символ земли, условно изображая землю, разделенную на участки. Правда, сходная с решеткой сетка служила символом, относящимся к богине неба, и поэтому два засеченных полуovalа могли представлять собой также удвоенный знак богини.

Семантика этого двойного символа земли в виде "полусолнца" сходна с семантикой двойного символа неба в виде встречных дуг. Есть и другие графемы, выражающие представление о том, что бог земли мог находиться не только "внизу", но и "вверху" (см. рис. 294 : 7).

На двух неолитических сосудах — одном малоазийском, другом трипольском (рис. 56 : 1, 2) изображены однотипные картины. Орнаментальный пояс разбит на картуши, в которых обозначены поочередно: а) дождь (на рис. 56 : 1 в виде пучка вертикальных зигзагов, на рис. 56 : 2 в виде дуг, являющихся редукцией знака дождевого облака); б) небо вверху и земля внизу (см. фрагменты "А"). Трактовка двух противоположащих полуovalов как условное представление взаимоотношений неба и земли встречается, однако, редко. Обычно этот мотив (в тех случаях, когда он содержит семантически содержательные элементы) представляется парой знаков неба (на том же малоазийском сосуде, см. рис. 56, фрагмент "Б") или парой знаков земли (см. рис. 56 : 4).

Итак, в эпоху неолита существовали символы в виде двух противоположащих полуovalов (направленных выпуклостями друг к другу или в противоположные стороны). В эпоху бронзы, при утверждении культа иных богов, эти символы, так же как и другие, должны были подвергнуться переосмыслению в соответствии с новыми верованиями. Если фигуры в форме круга стали считаться символами солнца, то знаки в виде полукружий или полудисков логично было считать изображениями полусолнца — тем более, что в ряде случаев такие рисунки действительно похожи на полусолнце. Например, рассматривавшийся элемент на рис. 55 : 3 должен был восприниматься как изображение восходящего солнца. И если в эпоху бронзы изображали радиально расходящиеся лучи (на рис. 57 : 4 — расширяющиеся к концам, как действительно выглядят лучи солнца), то этот рисунок вряд ли мог означать что-либо другое, кроме как знак восходящего солнца.

Момент восхода солнца играл важную роль в культовых представлениях древности. Святилище Стоунхендж в Англии, сооруженное в 18 — 17 вв. до х. э., ориентировано на точку восхода солнца в день летнего солнцестояния. У многих народов в старину существовал обряд встречи восходящего солнца. В одном

из грузинских магических текстов говорится: "Когда солнце появляется из-за восточной горы и все боги собираются перед богом солнца, тогда лучи солнца разгоняют злых духов колдовства" /492, с. 89/. В древности греки, египтяне, евреи, жители Кавказа располагали храм дверями на восток, чтобы восходящее солнце озаряло помещение через открытую дверь. У сибирских и дальневосточных народов, поклонявшихся солнцу, священной стороной горизонта считалась восточная /774, с. 35/. В соответствии со старым языческим обычаем, на Руси "молитвы и заклания народ произносит, обращаясь на восток" /41а, с. 66/. Аналогичным образом ингуши при произнесении культовых возгласов ("закланий") обращались к востоку /12, с. 357/. В христианском псалме говорится: "Воздавай хвалу Господу, восходящему над небом на востоке" /676, с. 2/. По установлению ранних христиан, крест располагался с восточной стороны купели. Но, по другим данным, в язычестве священным считался запад. Еще в эпоху бронзы одни племена хоронили умерших лицом на запад, другие — лицом на восток. Следовало бы разобраться, с какими видами языческих верований связаны эти представления. Во времена возникновения христианства оба они существовали в регионе, охватывающем Европу, Кавказ и Переднюю Азию. При этом в большинстве случаев сакральное значение придавалось все же западной стороне. У древних евреев священным считалось направление на запад. В христианских храмах алтарную часть располагали в восточной стороне зала, и поэтому когда, при христианизации, языческий храм переоборудовали под церковь, алтарь переносили с западной части помещения в восточную, а дверь — с восточной стороны в западную. Однако в некоторых христианских храмах (например, базилика св. Петра в Риме) сохранился обычай ориентации алтарной части здания на запад (в этом случае священник молился, стоя спиной к апсиде).

В древнеиндийских текстах заходящее солнце называется "умирающим". Заход солнца в верованиях древности воспринимался как его уход в обитель мертвых. Представление о том, что вход в загробный мир находится на западе, существовало и у европейцев, и у древних египтян, и у индейцев Америки /524, с. 326, 327/.

У разных народов был обычай хоронить умершего к вечеру /740, с. 134, 135/; очевидно, считалось, что его душа отправляется на тот свет вместе с уходящим солнцем. В Англии в старину говорили "умерший уходит с солнцем" /804, с. 271/. У русских существовало поверье о том, что не следует спать при закате, — наверное, чтобы солнце не приняло спящего за мертвого и не увело его душу. Подобным же образом у аборигенов Новой Зеландии существовало поверье о том, что взгляд на заходящее солнце может причинить смерть /684, с. 136/. Кеты ставили свои сани передком на восток, а когда человек умирал, его сани поворачивали передком на запад /156, с. 104/. В эпоху бронзы умершего клали в могилу на спину, обычно головой на восток, причем нередко в полусидячем положении, т. е. лицом на запад, чтобы его душа пошла за солнцем. Такое воззрение весьма древне: покойников укладывали лицом на запад еще во времена мезолита и палеолита /774, с. 18; 747, с. 133/. В древности жертвоприношения умершим делали, обратясь к западу /676, с. 81/. Древнее поверье о связи запада со смертью от-

ражено в английском выражении *to go west* 'уйти на запад', которое имеет смысл 'пропасть, погибнуть'.

Поскольку заходящее солнце считалось умирающим, то неолитический знак облака в виде "висящей" полурозетки должен был восприниматься как обозначение заходящего полусолнца (рис. 57 : 1, 3, 7). Перевернутый предмет или перевернутое изображение, как известно, символизировали в древности кончину, смерть. Действительно, в древнеегипетской иероглифике знак в виде перевернутого сегмента обозначал заход небесного светила /301, с. 226/. Выводу о том, что знак в виде "висящей" полурозетки обозначал заход солнца и умирание, находим несколько неожиданное подтверждение: соответствующий знак (рис. 57 : 5) изображен на одежде древнемексиканского бога смерти. Эта аналогия европейско-переднеазиатским символам в доколумбовой Америке не должна удивлять: примеры таких аналогий уже приводились и будут приводиться далее.

В системе религиозных воззрений древних индоевропейцев не было культа мертвых. Наоборот, образ заходящего солнца, которое, умирая, завтра воскреснет вновь, олицетворял бессмертие, и такой же смысл, очевидно, имел знак заходящего солнца: после заката светила ожидается его восход на следующий день. Следует считать поэтому, что знак заходящего солнца был идеограммой, выразившей мысль о том, что хотя солнце заходит ("умирает"), оно снова взойдет ("воскреснет") и, таким образом, представлял идею возрождающейся жизни, воскресения, бессмертия. В одном армянском эпосе есть слова о том, что герой "наделен бессмертием подобно заходящему солнцу" /346, с. 73/. Таким образом, с эпохи бронзы знак заходящего солнца это символ не смерти, а бессмертия божества. Если полурозетка в том или другом положении это знак восходящего или заходящего солнца, то пара таких полурозеток — это символ восхода и захода. Такая семантика этого символа подтверждается, в частности, тем, что он изображался в композициях аналогично паре солнц (рис. 57 : 9). Символ в виде двух дуг, вписан-

ных в окружность (см. рис. 54 : 10), фигурирует (опять в Древней Мексике!) на одежде бога солнца /671а, табл. 26/ — следовательно, он имел солярную семантику.

Помимо графических символов есть и другие свидетельства того, что идея восхода и захода фигурировала в языческих культовых представлениях. Так, на средневековом кладбище у осетинского с. Лац⁵⁸ есть пара стел, одна из которых обращена на восток, другая на запад. Древние греки приветствовали восходящее солнце и прощались с заходящим; Ригведа содержит молитвы, с которыми следует обращаться к восходящему и к заходящему солнцу. Удлиненные погребальные курганы 3 тыс. до х. э. в Англии имеют направление восток—запад /390а, с. 269/; они относятся к неолитической эпохе, следовательно, еще тогда восход и закат были связаны с культовыми представлениями. При раскопках гробницы одного из императоров Древнего Китая обнаружены скелеты двух людей, принесенных в жертву умершему; один лежал с восточной стороны лицом кверху, другой — с западной стороны лицом вниз /729, с. 62/.

Не является ли известный и в Старом и в Новом Свете символ в виде двух скоб с крестом между ними (рис. 58) идеограммой, означающей "утро, день, вечер"? Крест в некоторых контекстах обозначал полуденное солнце⁵⁹. С учетом этого выглядит логичным сочетание креста со скобами (которые можно рассматривать как редуцированные полукружия — ср. рис. 54 : 11), обозначающими в данном случае восход и заход солнца. Этот трехчленный символ соответствует и словесным выражениям мифологических представлений о трех состояниях солнца на протяжении дня. В русской сказке о Василисе Прекрасной упоминаются три всадника — красный, белый и черный, символизирующие, по мнению М. Худякова /587, с. 262/, восходящее, дневное и заходящее светило. Древнеегипетский бог солнца произносит: "Я Хепри утром, я Ра в полдень, я Атум вечером" /353, с. 91/; это имена божеств, которые представляют солнце в разных его состояниях.

ОЛЕНЬ ЗОЛОТЫЕ РОГА

В языческих святилищах горных районов Чечено-Ингушетии и Северной Осетии много оленьих рогов, а в некоторых случаях и сами эти сооружения украшались оленьими рогами. Видимо, когда-то образ оленя имел какое-то значение в культовых представлениях жителей этих местностей Северного Кавказа. Оленьи рога иногда изображались на коврах и в вышивке как у жителей горной зоны Северного Кавказа (рис. 59 : 1), так и у населения степного Предкавказья (рис. 59 : 2). В древнем и раннесредневековом искусстве Евразии часто встречается изображение оленя. Олень — один из любимых персонажей мифов и легенд. Некоторые авторы склонны считать оленюю тему специфической для того круга культур, которые они исследуют. Например, Г. Вильке трактовал ее как индоевропейскую, А. Окладников — как сибирско-русскую. Между тем она была известна и американским индейцам /849, с. 282/, и ранненеолитическим (7 тыс. до х. э.) обитателям Малой Азии /776/. Естественно, у исследователей истории культуры возникает вопрос: в чем причи-

на популярности образа оленя в изобразительном искусстве и словесности прошлого?

Если в досовременный период истории человечества существовало неагджированное (незаинтересованное) художественное творчество, то люди, наделенные артистическим даром, могли изображать этого красивого зверя и сочинять о нем легенды, исходя из чисто эстетических чувств. Однако культурам, предшествовавшим цивилизации, было чуждо "искусство для искусства".

Образ оленя мог занять видное место в человеческом воображении также и в связи с тем, что это животное служило объектом охоты. Но, судя по статистике костей, находимых при археологических раскопках палеолитических и мезолитических стоянок, а также неолитических селищ, популярность того или иного животного в изобразительном искусстве и в культе древнейших эпох не была пропорциональна степени его хозяйственного значения. В палеолитическом искусстве порою очень мало изображений некоторых животных, которые являлись объектами охоты, а с другой

стороны, нередко изображались существа, которые не имели реального значения в жизни людей (например, сова, лягушка).

В пещере Регурду (Франция) был раскопан палеолитический культурный слой высотой до 5 м. При его исследовании выявилась определенная традиция, причем необычайно стойкая (она длилась многие тысячелетия, на протяжении которых скапливался пятиметровый слой отложений): обнаруженные в большом числе костные остатки животных представляли собой ритуальные захоронения, причем "среди них абсолютно преобладали кости медведя... на втором месте находился олень; прочая примесь... была незначительной" /518, с. 156/. Медведь в то время уже не был преимущественным объектом охоты; кроме того, охотились не только на медведей и оленей, почему же "прочая примесь была незначительной"?

Несоответствие между утилитарностью и изобразительным искусством наблюдается и в последующие эпохи. Так, в эпоху неолита земледелие и скотоводство имели первостепенное хозяйственное значение, но изображения, иллюстрирующие эти занятия, довольно редки. В еврейской традиции олень — одно из почитаемых животных, причем немногих почитаемых; но на территории Палестины олень никогда не имел особого значения в качестве объекта охоты. Следует отметить еще одно обстоятельство: если бы изображения оленя и охоты на оленя в древнем искусстве были обусловлены только тем, что люди охотились на него, то чем объяснить изображения терзания оленя хищником — сюжет не менее популярный, чем охота?

Охота на оленя действительно занимала видное место в жизни людей во времена мезолита и палеолита. Без сомнения тогда (мы только не можем знать, когда именно) сложился миф, в котором олень фигурирует как объект охоты. Но мотивирован миф был не этим обстоятельством.

Не был ли олень тотемом? Это более чем сомнительно. Ведь если тотемизм имел место в Австралии, Африке, Америке, Океании, то это еще не значит, что он существовал также в Европе, Передней Азии и на Кавказе. В этом регионе, для которого характерен образ оленя в древнем искусстве, тотемизм не обнаружен. Кроме того, если изображения оленя связаны с тотемизмом, то из этого следует, что одно и то же животное служило тотемом у населения почти всей Евразии. В свое время Ф. М. Мюллер обоснованно протестовал против трактовки мифологических образов как тотемов и отмечал, что ссылки на тотемизм, анимизм, фетишизм и т. п., без аргументированного обоснования правомерности таких ссылок, лишь создают видимость объяснения /792а, с. 8, 199/.

Большинство авторов, исследующих "оленью тему" в древнем искусстве, сходятся на том, что образ оленя в нем имел культовое значение /68, с. 4/. Однако в чем суть соответствующих культовых представлений, пока не совсем ясно.

Б. Рыбаков в своих работах о мифологическом образе оленя /479; 480/ трактует этот мотив следующим образом: в эпоху мезолита имела большое хозяйственное значение охота на оленей; в фантазии людей возникло представление, что оленей, убиваемых охотниками, порождает божественная мать-олениха; она, будучи существом божественным, локализовалась в небе. При этом в некоторых сказаниях упоминаются две сверхъестественные оленихи, которые, по мнению Б. Рыбакова, представляют собой два поколения ми-

фических матерей-родительниц. Но такая трактовка мифа, имеющая свои основания, не может считаться универсальной: многие факты в нее не укладываются и требуют какого-то иного осмысления. Х. Зикард в работе, посвященной образу "чудесного оленя" /849/, приводит много интересных сведений, но делает выводы, не вытекающие из изложенного им материала. По его мнению, рогатые животные, в том числе олень, олицетворяли вечно возрождающуюся жизнь. Аргументируется этот вывод тем, что олень иногда изображался в сочетании с "древом жизни". Но, во-первых, в таком же сочетании столь же часто фигурируют и другие животные, рогатые и нерогатые, а также птицы, люди и сфинксы; а во-вторых, "дерево жизни" вовсе не символ "вечной жизни". Вообще термин "дерево жизни" — библейский, сравнительно поздний. Под ним подразумевалось известное в мифах "мировое дерево".

У. Хартнер /725/ пришел к заключению, что в искусстве Древней Месопотамии сюжет терзания оленя хищником аллегорически выражал время начала весенне-полевых работ, потому что в соответствующий календарный момент (начало февраля) звезда Оленя (созвездие Кассиопеи) заходила, а созвездие Льва находилось в зените, и изображения, о которых идет речь, представляли "победу Льва над Оленем"⁶⁰. Но, может быть, наоборот, названия созвездиям были даны в соответствии с уже существовавшим мифом? Кроме того, если сцена терзания оленя зверем связана с упомянутым астрономическим фактом, то необъясненным остается сюжет охоты человека (или человекоподобного существа) на оленя. А этот второй вариант весьма распространен в мифах и изображениях.

А. Окладников излагает версию, согласно которой лось у сибирских народностей считался образом вселенной /409, с. 58/. Но, во-первых, это толкование само по себе не объясняет того, почему образу лося придавалось такое значение, а во-вторых, оно неверно, ибо расходится даже с теми данными, которые здесь же сообщает цитируемый автор, а именно — что лось считался олицетворением не всей вселенной, а ее "низа", т. е. земли и преисподней. Лось или олень, будучи представителем нижнего мира, в то же время связывался с солнцем и небом, но это имеет свое объяснение, которое будет рассмотрено далее.

Попытаемся истолковать тему охоты хищника или антропоморфного существа на оленя в древнем искусстве и при этом сопоставить данные, которые позволяют высказать некоторые соображения о сущности культового образа оленя в регионе, охватывавшем Европу, Западную Азию и Кавказ. Разумеется, распространяясь в столь обширном ареале, миф варьировал, изменялся он и во времени, но смысловая основа его в принципе сохранялась. Мифологизация образа оленя возникла еще в палеолите; сам миф сложился, вероятно, в мезолите, если не раньше, и, судя по характеру дошедших до нас обрывков древних верований, являясь сущностной частью религиозных воззрений раннеземледельческих культур эпохи неолита; в эпоху бронзы он трансформировался, а затем связанные с ним легенды и обряды сохранялись лишь по традиции.

Во Франции, в пещере Трех братьев, есть палеолитическое изображение сверхъестественного существа с оленьими рогами (рис. 61:1). Публикации этого рисунка сопровождаются обычно пояснением: "колдун" или "шаман в маске". Но такая интерпретация — не более чем предположение. Есть основания понимать эту картину иначе. Она находится в труднодоступном

месте глубокой пещеры и расположена на возвышении, доминируя над другими находящимися здесь же изображениями (животных). Если это изображен шаман или жрец, то непонятно назначение картины. Автопортрет? Вряд ли. Вообще это существо походит больше на животное, чем на человека: положение его туловища почти горизонтальное, а человеческие у него только конечности и борода. Глаза же прорисованы так, как у многих не воспроизводящих натуру антропоморфных и териоморфных древних (до эпохи бронзы) изображений в Европе, Передней Азии и на Кавказе: в виде кружков с точкой в центре. Думается, что это изображено мифическое, сверхъестественное существо⁶¹.

По археологическим данным известно, что олени (или лосиние) рога действительно иногда украшали головной убор жреца. Но почему так делали? Видимо, жрец в этих случаях уподоблялся какому-то мифическому существу.

Античная эпоха тоже дает антропоморфные изображения фантастических существ с оленьими рогами (рис. 61:2-4), но в письменных источниках того времени нет объяснения этим фактам. Несомненно, они были отголосками культовых представлений более ранних времен.

В Индии (штат Мадхья-Прадеш) были открыты палеолитические пещерные росписи, среди которых неоднократно встречается изображение животного с признаками оленя и быка одновременно. Повторяемость этого сюжета свидетельствует об определенном устойчивом мифологическом представлении. Это еще одно подтверждение того, что мифологизация образа оленя существовала еще во времена палеолита.

В Северной Европе обнаружены жертвоприношения, сделанные во времена позднего палеолита и мезолита: олени, добытые охотой, утоплены в воде. В некоторых случаях жертвоприношения были менее расточительными: в воду бросали не всю тушу оленя, а лишь его голову. Очевидно, божество, которому приносили эти жертвы, считалось находящимся в воде /774, с. 68, 121/.

То или иное живое существо умерщвляли в честь мифического существа в двух случаях: если первое считалось воплощением второго (например, убивали и съедали быка или медведя в порядке почитания божества, мыслившегося в образе этого животного), или если первое представлялось в качестве жертвы второго (например, умерщвляли девушек, предназначенных вождю божеству, или детей, чтобы задобрить божество, якобы питающееся человечиной). В мифах отсутствуют какие-либо указания на то, что олень представлялся обитающим в воде. Но о том, что олень становится жертвой, повествуют многие сказания, а также изображения. Из всего этого следует заключить, что по мифам тех времен олень был жертвой некоего существа, обитавшего в воде.

На стенах святилищ раннеолитического (7 тыс. до х. э.) поселения Чатал-Гюк в Малой Азии есть изображения оленей, а также сцен охоты на оленя /776, с. 134/. Характер этих сцен свидетельствует, что они представляют не реальную охоту, а какое-то обрядовое действо: охотники танцуют, на них леопардовые шкуры (кошачьи хищники, как явствует из некоторых данных, в древности соотносились с божеством преисподней⁶²), среди танцующих есть обнаженные акробаты, барабанщики, безголовые фигуры.

В Дагестане на камнях кладки стен построек встречаются изображения сцен охоты на оленя (рис. 60).

Датировать их трудно, потому что время изготовления резного камня не обязательно соответствует времени возведения постройки, в стене которой он находится: при сооружении новых домов использовали архитектурные детали, в том числе резные камни разрушенных старых сооружений, и такое их повторное использование могло иметь место неоднократно. Некоторые особенности этих рисунков наталкивают на мысль о том, что их содержанием была не бытовая, не реальная охота. Так, во всех трех выявленных в Дагестане изображениях сцены охоты на оленя фигурирует розетка; если это солнце, то оно почему-то является единственным элементом пейзажа, причем показано не натурно, а в виде символа. На одном из рисунков охотник рога, а олень пожирает змею.

В Сибири справлялось народное празднество, именовавшееся "олень золотые рога" и сопровождавшееся мистерией космической охоты. Легенда об охоте некоего сверхъестественного существа на оленя известна и в Западной Европе. Эти сказания и действия предстают в качестве рудиментов древних мифов и обрядов. Суть мифа и связанных с ним ритуалов обнаруживаются в двух моментах: 1) олень (или лось) несет на себе солнце; 2) за космическим оленем гонится хищник или охотник, который настигает и убивает оленя /24, с. 12; 295в, с. 238; 409, с. 9, 173; 347, с. 71, 72; 690, с. 218—222/.

На рис. 63:1, 3 показан лось, несущий на себе солнце; эту же идею передает и скульптурная фигура на рис. 63:4, потому что в эпоху бронзы птица символизировала солнце⁶³. Солнечный или золоторогий олень известен в русском фольклоре, фигурирует в Эдде и в греческих мифах; превращалась в оленя ведическая богиня утренней зари или восходящего солнца /873, с. 113/; у хеттов образ оленя участвовал в ритуале почитания богини Солнца /9, с. 16/; на иврите утренняя заря имеет эпитет "лань рассвета". В наскальных изображениях Швеции и Италии олень связан с солнцем; на одном из изображений в дохеттской Анатолии показано антропоморфное существо с оленьими рогами, толкающее перед собой солнце /632, с. 161, 163/.

Такая распространенность связи образа оленя с солнцем говорит о значительной давности бытования этого представления. Столь же широко известен в рассматриваемом ареале и второй элемент мифа: сюжет охоты на оленя некоего сверхъестественного существа (в зверином или человеческом облике).

И сибирский, и европейский варианты мифа о чудесном олене содержат данные для вероятностного толкования образа охотника, преследующего оленя. В ряде сказаний он — представитель преисподней /873, с. 114/. У древних греков "дикий охотник" не кто иной, как сам Гадес /772, с. 196/. И в Сибири, и в Европе он выступает как бог грома /409, с. 61, 83; 609, с. 217/, а это одна из характеристик древнего мифологического образа — владыки преисподней, который совершал грозу, поднимаясь в виде огненного змея в небо. В сказках западных славян русалки ездят на оленях, погоняемых змеями /41с, с. 464/, а в сибирских мифах за оленьей или лосихой охотится медведь /24, с. 15, 67/; но змей и медведь — образы божества земли, владыки преисподней⁶⁴. В китайских сказаниях персонаж, связанный с преисподней, Куа-Фу, гонится за солнцем. На рис. 63:7 за оленем гонятся собаки; а собака — существо, связываемое в мифах и поверьях с преисподней (если собака — представитель "нижнего мира", земля, то точки, проставленные над туловищем собак на

этом рисунке, вероятно, обозначают зерно, засеваемое в землю). В языках некоторых сибирских народностей метафорическое наименование медведя, охотящегося за небесным оленем, означает "хозяин нижнего мира", или "черт" /24, с. 16/. Не потому ли на одном из дагестанских изображений сцены охоты на оленя охотник рогат? В горах Северной Италии есть наскальный рисунок, изображающий оленя, "обложенного" лопатками (рис. 63:5); а железная печная лопатка — один из символов бога земли и преисподней, покровителя кузнечного дела, огня и хлеба. Павсаний сообщает, что в Ликии существовал обряд ритуального съедания чужеземцев жрецами, причем людоеды именовались волками, а жертвы — оленями /205, с. 8/; но волк — один из образов владыки преисподней⁶⁵. В свете всех этих фактов можно догадаться, что означали мезолитические принесения в жертву оленей утоплением их в воде: вода, земля и преисподняя — сфера божества "низа" вселенной. Видимо, и приношения оленьих рогов святыням, практиковавшиеся северокавказскими горцами, следует рассматривать как атавизм древнего обряда оленьей жертвы грозному божеству.

В посленеолитическое время архаический образ бога преисподней распался на ряд более мелких божеств, в числе которых оказался и особый бог охоты. У народностей Северо-Западного Кавказа мифический покровитель охоты связан с громом и молнией; уже одно это свидетельствует о его происхождении. Он носил имя Авсати, Апсат; корень этого слова (*сат, сати*) совпадает с основой имен различных мифологических персонажей, генетически восходящих к неолитическому богу преисподней (бог земли Сет и священный змей Сата в Древнем Египте, древнеримский Сатурн, древнееврейский Сатан). К разряду упомянутых форм имени божества охоты восходит, надо полагать, и имя Евстахия, который охотился на чудесного оленя в христианской легенде; св. Евстахий считается патроном охотников, из чего можно заключить, что он — бывший языческий бог охоты. Отголоски рассматриваемого мифа достигли доколумбовой Америки в искаженном виде — охотник и объект охоты совместились в одном образе: у ацтеков Мишкоатль — божество в виде змея, считавшееся хозяином туч (т. е. это известный в мифах Старого Света змей преисподней, причинявший дождь), был в то же время и богом охоты, почитавшимся в образе оленя /378в, с. 161/.

Есть армянский мифологический мотив об охотнике, который хотел стрелой сразить солнце, и нанайский — об охотнике, который ранил солнце стрелой, вследствие чего оно стало клониться к западу. Как ни далеки друг от друга Кавказ и Дальний Восток, следует признать, что оба эти сказания, судя по их уникальной морфологии, восходят к одному источнику. В сказках американских индейцев есть этот же сюжет: солнце сражено стрелой охотника. Солнце — объект охоты в сказках аборигенов Новой Зеландии. В Германии был обычай в день св. Иоанна стрелять в солнце, поскольку верили, что это будет сопутствовать удаче в охоте /804, с. 100, 133, 136, 261/.

Итак, сибирская легенда и русская сказка об "Олене золотые рога", западноевропейский сюжет "дикой охоты" бога-громовика, сопровождаемого собаками, реконструируются как весьма древний (восходящий к более древним временам, чем эпоха бронзы) миф о том, что солнце перемещается по небу на рогах чудесного оленя, за которым гонится божество преисподней, к концу дня настигающее оленя, отчего происходит за-

кат и наступает ночь. Распространенные в древности у египтян, индийцев и у других народов сказания о том, что на солнце нападает змей, являются позднейшей, усеченной версией более раннего космологического мифа. В процессе дальнейшей эволюции этих сказаний светлое божество или герой атакует дьявольского змея. В первоначальном мифе охота на солнечного оленя кончается успешно для владыки преисподней, а в последующих легендах, наоборот, змей оказывается побежденным.

Религиозные концепции, господствовавшие в эпоху неолита и в эпоху бронзы, во многом кардинально различны. В первой небо было представлено женским божеством, земля мужским, а во втором — наоборот. В индоевропейском (т. е. относящемся уже к эпохе бронзы) культе священной стороной горизонта считалась восточная: молились на восток, покойников укладывали лицом на восток. Раннеземледельческий же (т. е. неолитический) культ сосредоточивал свое внимание на моменте захода солнца и на западной стороне горизонта, что, в частности, зафиксировалось в таком выражении, имеющемся в "Текстах пирамид": "Ра любит запад" /400в, с. 32/. Языческие храмы в Европе, на Кавказе, в Индии, Древнем Египте ориентировались алтарем на запад. Египетские тексты называют Осириса (имевшего хтонический характер) господином запада, греки называли Гадеса богом запада, а ранние христиане считали, что "черт находится на западе" /676, с. 13, 80/. В Египте западный ветер изображался в виде четырехглавой крылатой змеи⁶⁶ /744в, с. 1419/. У американских индейцев запад считался "страной удачной охоты" /744в, с. 1674/.

Племена, в среде которых первоначально сложилась раннеземледельческая религия, обитали у восточных берегов Средиземного моря; многие элементы этой религии восходят к культово-мифологическим представлениям палеолитических племен, обитавших у восточных берегов Атлантического океана. Для тех и других море находилось на западе. Поэтому образовалась семантическая связь между понятиями "запад" и "море, океан".

Гесиод пишет, что Горгоны живут "на западе, за океаном". В литовских песнях свадьба солнечной девы происходит "на западе, за морем". В хеттских и древнеиндийских текстах, а также в русских сказках солнце и море взаимно связаны. Но славяне индоевропейцы, и их культовые воззрения были сосредоточены на моменте не захода, а восхода. В результате смешения мифологических концепций произошло странное представление о том, что солнце восходит из моря, что "море-океан" находится на востоке /204, с. 116, 136/, хотя к востоку от ареала расселения славян нет моря-океана.

Помимо семантической связи запада с морем, основанной на совпадении их положения в пространстве, существовали и другие мотивировки этой связи; хозяин преисподней являлся владыкой моря, а вход в обитель этого существа мыслился находящимся на западе.

Культовые воззрения, формировавшиеся в посленеолитические эпохи, враждебны раннеземледельческим божествам. Отсюда фиксируемое в русских преданиях отрицательное отношение к "морию-океану"; с морем связываются болезни и смерть, из моря выходят злые "бабы простоволосые" (образ неолитической богини и ее жриц с распущенными волосами), а "морской царь" тождествен змею и черту /204, с. 114, 115/. Но у славян, как и у других индоевропейских народов, сохранились существенные атавизмы раннеземледельческих

верований; отсюда выражения "бабушка-море" и "синему морю покорен" (204, с. 117). Тожественные по смыслу выражения: русское "морской волк" и английское sea dog (морская собака) — могут быть объяснены тем, что волк и собака считались представлявшими божество "низа" вселенной (преисподней, земли и моря). Сложившееся в западноевропейско-ближневосточном ареале представление о связи моря и обитающего в преисподней владыки земного мира дошло до Дальнего Востока: нивхи называют Хозяина мира "морским стариком".

Неясным остается — почему олень (или лось) оказался в рассматриваемой архаической космологии существом, с которым связано солнце. Нет оснований считать, что олень отождествлялся с солнцем. Он только переносит солнце, сам же имеет иную природу. Из мифов явствует, что олень — "животное преисподней" /361, с. 4/. В сказании лопарей говорится: "Из нутра матери-земли бежит Мындаш — дикий олень... Путь его — солнца путь... Златорогий олень..." /347, с. 71, 72/. Кельтское божество с оленьими рогами, которое в римских текстах именуется Цернуни (Cernunnos), считалось связанным с подземным миром /378в, с. 617/. Палеолитические изображения полуоленья-полубыка могут быть истолкованы как выражение идеи о том, что олень — существо земли⁶⁷. В еврейском языке слова, означающие 'олень' и 'черепаха' — одного корня; черепаха в древности считалась олицетворением земли; из этого тоже можно заключить, что олень в мифологическом сознании связывался с землей.

В ряде языков оленьи рога, даже сам олень (или лось) обозначаются словом, происходящим от названия древесных ветвей: например, русское *сохатый* 'олень, лось', скифское *saka* 'олень' являются параллелью санскритскому *sakha* 'сук, ветвь', а литовское *šaka* означает 'сук, ветвь' и 'олений рог'. Есть древние рисунки, на которых оленьи рога трактованы в виде растительных форм (рис. 63:6). Такая ассоциация могла возникнуть и из-за сходства оленьих рогов с ветвями, и потому, что олень сбрасывает рога осенью, а новые у него отрастают весной подобно ежегодному возрождению растительности. Коль скоро это так, олень должен был мыслиться причастным к земле потому, что рога на нем растут подобно деревьям и кустам на земле. На иврите слова, означающие 'олень' и 'баран', одного корня. Как будет показано в соответствующей главе, баран в древних поверьях считался животным, соотносившимся с земной растительностью; это относится и к оленю.

Есть пример древнего переднеазиатского рисунка, на котором олень трактован как териоморфный символ земли: имеет треугольное туловище (см. рис. 208:11); а треугольник, будучи фигурой с многозначной семантикой, мог обозначать не только дождевое облако, но и землю (см. рис. 83:4). На этом рисунке из рта оленя выходит волнистая линия, в которой следует видеть условное изображение ручья, вытекающего из земли. Волнистая линия — символ воды (примыкающие к ней отростки обозначают растительность, орошаемую водой). Изображение волнистой линии, исходящей из рта оленя, передает мысль о том, что вода вытекает из земли. Следовательно, олень ассоциировался с землей.

Но волнистая линия в древней графике служила также обозначением змеи. Изображения "земного существа" — оленя, из рта которого течет ручей, были в дальнейшем превратно поняты; отсюда распространен-

ные более поздние изображения оленя, пожирающего змею /817, с. 17—60; 849, с. 214/; эти рисунки породили также поверье о том, что олень пожирает змей (на сложение этого мнения должны были повлиять и предания о конфликтных отношениях солнечного оленя со змеем преисподней).

Приведенными данными мифов и обрядов может быть пояснен смысл древних изображений, на которых "земное существо" олень показан находящимся в небе.

Найденная в России подвеска 4 тыс. до х. э. с изображением оленьей головы (рис. 62:1) представляет, как интерпретирует ее Б. Рыбаков, небесного оленя, глядящего вниз, на землю. Х. Зикард приводит примеры древних изображений оленя, задняя часть тела которого заменена спиралью или диском /849, с. 254/, в чем следует видеть выражение идеи о связи оленя с небом. Е. Анати описывает наскальные рисунки в Италии, на которых, по его словам, показан олень, бегущий к солнцу или вбегающий в солнце /632, с. 163/; но данный исследователь, как водится, принял за изображение солнца символ неба. В Малой Азии найдены бронзовые фигурки конца 3 тыс. до х. э., которые изображают оленя, проходящего сквозь кольцо /796с, табл. 309, 310, 313, 314/, а кольцо это символ неба. Наскальный рисунок из Сибири (рис. 63:8) тоже выражает связь оленя с небом, если диск в данном случае знак неба. Три оленьих рога на этом рисунке находят себе параллель в неолитическом изображении трехрогого оленя (см. рис. 309:10); изображение трехрогого оленя есть и среди наскальных рисунков в Дагестане /261, с. 29, рис. 28/; что это означает — пока не понятно.

Б. Рыбаков и М. Гимбутас приводят образцы росписей на керамике культуры Триполье-Кукутень, которые можно трактовать как условные изображения небесных оленей (рис. 62:2—5). Эти олени действительно находятся в небе, о чем свидетельствуют сопровождающие их знаки, как то: луна, созвездие Овна (три точки), символ дождя (гребенка). Кроме того, вихревое движение оленей тоже говорит о том, что они движутся по небу. Почему их два — не ясно. Может быть, эти картины выражают идею двойности мифического оленя? Двойные символы бога земли и богини неба, вероятно, выражали представление о том, что эти божества могут пребывать и в земной, и в небесной сферах мира. Наверное, и изображение двойного оленя имеет такое значение.

Нахождение земного существа в небе не должно удивлять: в неолитических мифах это — обычное явление. Например, бык — олицетворение земли, но в то же время он и луна; владыка подземного мира поднимается в небо в виде огненного змея. Даже солнце, как это явствует из древнеегипетских представлений, есть нечто отнюдь не исключительно небесное: оно пребывает поочередно то в небе, то под землей. Более того, судя по некоторым древнеегипетским текстам, бог солнца чувствует себя дома скорее не на небе, а в болоте или в озере (780в, с. 23). В мифах американских индейцев солнце, перед тем как попасть на небо, находилось в горном озере (804, с. 6). В хеттских текстах богиня солнца называется в ряде божеств потустороннего мира. В японской сказке солнце-дева прячется в пещере. В иудейской молитве есть слова о том, что Всевышний "выводит солнце из его места". По мифам многих народов, место постоянного обитания солнца — подземный мир, и выходит оно на небо временно, причем не по своей воле.

Из всех этих данных следует, что олень похитил солнце в подземелье и, убегая, помчался с ним по небу. Почему же он это сделал?

Как и владыка преисподней, олень — существо мужского пола. Это видно прежде всего из того, что он рогат. Самки имеют рога лишь у северных оленей, а рассматриваемый миф, судя по его распространенности изначально отражал, в принципе, космогонические представления не арктических народностей. Кроме того, на изображениях, иллюстрирующих данный миф, олень часто бывает показан с признаком мужского пола.

Есть основания полагать, что солнце в мифологии раннеземледельческих культур (в отличие от индоевропейских мифологических представлений) считалось существом женского пола. У хеттов и у грузин божество солнца было женским. Солнце считалось женщиной у австралийцев, малайзийцев, эскимосов, у некоторых индейских племен. У близких соседей раннеземледельческих племен Передней Азии — семитов — божество солнца тоже было женским (лишь во 2 тыс. до х. э. у северных семитов оно превратилось в мужское). Если солнце, переносимое оленем, представлялось в образе женщины, то понятны и изображения женщины, едущей на олене (рис. 63:2), и поверье о том, что русалки ездят на оленях.

По древней восточной традиции, воспринятой в Европе, воскресенье — день, посвященный солнцу; древние славяне представляли себе олицетворение воскресенья в образе женщины и поклонялись в этот день изображению женщины (485, с. 36). Этот факт тоже говорит о том, что в древнейшую эпоху божество солнца считалось женским.

Мифы, согласно которым владыка преисподней обитает на западе, а восходящее солнце персонифицировалось в женском образе, отразились на космогонических представлениях даже аборигенов Африки: у некоторых негритянских племен запад соотносится с мужским родом, а восток с женским.

У индоевропейских народов, для которых (как и для шумеров, аккадцев, вавилонян, древних египтян) характерна персонификация солнечного божества в мужском образе, сохранилось и иное представление, обязанное, очевидно, религиозным воззрениям ассимилированных ими раннеземледельческих племен. Так, у хеттов наряду с невыразительным образом бога солнца продолжала существовать хаттская богиня солнца (которая считалась супругой бога грозы, а доиндоевропейский бог грозы это змей преисподней). Ригведа излагает компромиссное решение: в ней фигурируют бог солнца Сурья (Sūrya) и богиня солнца Суриа (Sūryah).

У древних германцев не отмечено бога солнца, но упоминается богиня солнца Сунна (это слово — древняя форма современного *солнце*). В немецком языке *солпе* 'солнце' — слово женского рода; "Фрау Зонне" — персонаж немецкого фольклора /843в, с. 36/. В староанглийском языке слово 'солнце' было женского рода. У скандинавов средневековые источники упоминают богиню солнца Сол; кстати, за ней гонится волк /843в, с. 35/.

У славян слово *солнце* среднего рода, а бог солнца — мужчина; между тем в фольклоре славян солнце зачастую представлено в женском образе, а луна — в мужском /553, с. 197/. В Ригведе есть мотив женитьбы бога луны Сомы на богине солнца Суриа. В монгольской сказке, восходящей к индийскому прототипу, го-

ворится о связи девушки по имени Солнечный свет с мужчиной по имени Месяц /872, с. 75/.

Литовское *saule* — слово женского рода. Литовский фольклор богат песнями, в которых солнце представляется девушкой, невестой /843в, с. 392—396/. Судя по этим песням, неясно, кто является суженым солнечной девы, и свадьба происходит не совсем благополучно; эта девушка должна была выйти замуж за утреннюю звезду, к ней сватаются также некие "сыновья бога", но достается она Месяцу (а это — бык-луна, одно из воплощений бога земли) или Перкунасу (бог-громовик, бог преисподней). Свадьба происходит "за морем", на западе (т. е. там, где солнце заходит, следовательно, солнце-дева достается владыке преисподней).

Еще одно обстоятельство говорит за то, что некогда солнце представлялось в женском образе. Повсеместно в Европе, от Ирландии до России, существовало поверье, что в определенные дни года солнце при восходе танцует, пляшет. Такое представление высказано и в греческих мифах /773, с. 99/. Танцует также древнеиндийская Ушас, богиня восходящего солнца. Никакое реально видимое небесное явление не могло породить это распространенное и устойчивое мнение. В чем же его причина? Ритуалы неолитической религии, дошедшие до античного времени, характеризовались неистовыми плясками (понятно, почему одному из раннехристианских праведников приснилась нечистая сила в виде танцующей женщины /676, с. 551/). Этнографически фиксируемые "народные танцы" реконструируются как реликт древней обрядности. Вероятно, пляски женщин, изображавших солнечную деву, и породили представление о танцующем солнце. Когда Персефона узнала, что будет отпущена из подземелья к своей матери, она заплесала от радости; видимо, эта сцена имитировалась в культовых ритуалах, особенно весенних, отчего поверье о пляшущем солнце приурочивает это событие преимущественно к Пасхе. До нашего времени в ритуальных танцах некоторых народов проявляются отголоски древнего мифа о солнечной деве, появляющейся на востоке: в Литве на весенних празднествах девушки танцуют, обратясь лицом к востоку; у одного из индейских племен девушки при менструации танцуют, обратясь лицом к востоку /833, с. 69, 140/.

Женский образ солнца это именно девушка, а не женщина. Она всегда представлена в образе невесты или дочери, но не матроны. В качестве матери же солнца выступает богиня неба. В литовских песнях солнце называется "дочерью бога"; в этих же песнях фигурирует персонаж "солнцева мать" /773, с. 92/. В Ригведе и у латышей рассвет называют "дочерью неба" /792в, с. 432/. У народов Европы был обычай на весенних празднествах хоронить женское чучело, в котором можно видеть олицетворение одной из годовых фаз богини; в Албании этот обряд называется "похороны матери солнца" /232с, с. 261/. Адити, высшее женское божество в Ригведе, величается "матерью солнца". В славянских сказках говорится о солнечной матери как о вещи прияхе /41а, с. 390/; "вещая" и "прияха" — характеристики раннеземледельческой богини неба⁶⁸. В египетской мифологии матерью солнца считалась "небесная корова" /378а, с. 200/; в этой же мифологии корова — олицетворение богини неба.

Коль скоро богиня неба — мать солнце-девы, которую держит в плену бог преисподней, становится понятным происхождение древнегреческого мифа о том, что

владыка подземного царства Гадес, или Аид, похитил дочь Деметры Персефону, которая затем должна была пребывать поочередно у мужа в подземном мире и у матери в небе. У литовцев-язычников было поверье о том, что некогда солнце было заключено в башне, а жилище бога преисподней во многих традициях представляется замком, крепостью, укрепленным домом, башней. Отсюда распространенный сказочный сюжет о деве, заточенной ее отцом в башне.

В Ригведе Савитар иногда отождествляется с солнцем, иногда называется его отцом. При этом Савитар обладает некоторыми чертами, побуждающими видеть в нем доарийского бога преисподней: он отличается мудростью, управляет миром, указывает путь водам, для него характерна троичность. Его супруга Савитри в ведийской трактовке — образ достойной жены. Некоторые авторы связывают имена Савитара и Савитри с санскритским *sū* 'рождать'. Если эта этимология верна, то, видно, прообразом этой супружеской пары были неолитические мать и отец мира — Великая богиня и бог земли. Если это так, то получается, что по неолитической мифологической концепции бог преисподней был отцом богини солнца.

У шумеров и в послешумерской Месопотамии бог луны считался отцом бога солнца. Откуда могло взяться такое несообразное представление? В неолитическом мифе, осколки которого перешли в месопотамские мифы, матерью солнца была Великая богиня, следовательно, отцом солнца должен был быть супруг богини, каковым был бог земли, а луна считалась одной из его ипостасей. То, что в результате этого дочь оказалась наложницей отца, не должно удивлять: в древних мифах разных народов такие явления обычны. В ряде языков слово, обозначающее 'охоту', этимологически родственно словам, означающим 'желать, домогаться, любить, оплодотворять' /110, с. 695/; объяснить это следует тем, что охота бога преисподней на чудесного оленя была вызвана соперничеством между ними по поводу обладания солнечной девой.

Древнейший миф о связи солнца с владыкой преисподней причудливо трансформировался в древнеегипетских культовых представлениях. Скарабей, который катит навозный шарик, ассоциировался с богом Хепера, выкатывающим солнце на небо. Хепера — бог подземного мира (он же Ptah); умерший на том свете предстает перед ним, поэтому в мумию умершего клали на место сердца каменную фигурку скарабея. Имя Хепера (Хепру), видимо, можно этимологически связать с шумерским именем бога преисподней Subur, а также с авестийским *hvar*, санскритским *sūvar* 'солнце'.

Индоевропейские языческие верования, относящиеся отрицательно к тому пласту неолитической религии, в котором выражены представления о божестве преисподней, о западе, о заходе солнца, обращены, в качестве оппозиции им, к моменту восхода солнца. Но неолитический миф об огненной солнце-деве, чудесным образом попадающей из подземного мира на небо, а затем снова возвращающейся в подземелье, послужил источником образа индоевропейской богини утренней зари. Об этом свидетельствуют и имя этой второй богини, и некоторые ее черты.

В вайнахском⁶⁹ предании змей обольстил дочь солнца Азу (формулировку "дочь солнца" следует считать следствием позднейшей трансформации мифов, в результате которой божество солнца стало мужским). По-видимому, это имя, а также имя индоевропейской богини

утренней зари (древнеиндийская Ушас, древнегреческая Эос) можно сопоставить с ностратическим **asa* 'огонь' /214а, с. 262/. Но с тем же **asa* связывается целая серия имен и терминов, относящихся к богу преисподней⁷⁰. Сходные имена бога преисподней и богини восходящего солнца (или утренней зари) указывают на родство этих мифологических персонажей.

Ушас — один из излюбленных образов Ригведы (богиня солнца Суриа обычно только упоминается). Ушас имеет черты, указывающие на ее генетическую связь с неолитической богиней солнца: она дочь неба, танцовщица, любовница своего отца, "выходит из твердого жилища" (т. е., очевидно, из земли), "выходит из горы" (а гора — обиталище бога преисподней⁷¹), дарует богатство (характерная черта владыки преисподней, обладающего несметными сокровищами и могущего обогатить), правит лошадьми (которые, как будет показано ниже, заменили первоначального оленя), вступает в конфликт с Индрой, который разбил ее колесницу (а Индра представляет собой продукт трансформации неолитического бога громовержца, бога преисподней⁷²) /169, с. 69/.

Образы женских божеств неолитической религии — богини солнца и богини неба — в позднейшие эпохи смешивались. Например: Ушас производит на свет солнце /133, с. 67/, но матерью солнца была богиня неба; Ушас дарует мед, но мед, как будет показано в своем месте, является атрибутом Великой богини; у арабов богиня солнца считалась губительным существом, что в раннеземледельческой религии являлось характеристикой не ее, а ее матери — богини неба; японская Аметэрасу носит черты обеих этих божеств, она и верховная богиня, и богиня восходящего солнца.

Итак, приходим к выводу о содержании древнейшего космогонического мифа, объясняющего восход и заход солнца: олень (существо, принадлежащее земле) похитил солнце-деву в подземном мире и бежал с ней на небо. Разгневанный владыка преисподней погнался за оленем, сразил его и вернул свою пленницу обратно.

Прошли тысячелетия, забытыми оказались первоначальные мифы, но отголоски их дошли до наших дней. В грузинской сказке Олененок томится любовью по Елене Прекрасной. Олененок враждует с дэвом (этот мифологический образ представляет собой продукт трансформации архаического бога преисподней), который тоже любит ее. Царь Ветер (тоже — образ, восходящий к представлению о "змее глубин", который, поднимаясь ввысь, совершал бурю) держит красавицу в заточении за девять замками (девять — число, связываемое с богом преисподней⁷³). Мать Елены — чародейка, которая может человека умертвить и оживить (богиня неба, которая считалась источником жизни и смерти).

Во всяком культе миф и ритуал едины, они составляют культ в своей совокупности. Рассматриваемый миф должен был в свое время представлять собой содержание не только словесных преданий, но и обрядов. В качестве пережитка последних можно, например, трактовать празднество "олень золотые рога". Видимо, существовали также обрядовые действия, иллюстрировавшие соперничество с целью обладания солнечной девой, борьбу за солнце. Отсюда, наверное, происходят различные игры с мячом: ацтекская ритуальная игра в мяч, весенняя ритуальная игра в мяч, известная в Германии и Англии (эти ритуальные игры с мячом со временем превратились в спортивные игры: футбол, волейбол, баскетбол, гандбол). Если читатель сомневается в том, что

футбол — игра по происхождению не английская и что возникла она из мистерии, представлявшей миф о борьбе за солнце, то пусть обратит внимание, например, на тот факт, что в Индонезии играют в футбол с незапамятных времен и что при этом играют горящим мячом. Латинское *raganica* 'мяч' одного корня с *raganus* 'язычник'.

В Англии игры с мячом приурочивались к масленице. Как будет показано далее, масленица по своему происхождению — языческое празднество, отмечающее пробуждение бога земли после зимней «спячки». Наверное бог проснулся из-за того, что олень похитил у него солнце-деву, и погнался за оленем (действительно, в одной андаманской легенде огонь был похищен у бога, когда тот спал). О связи масленицы с рассматриваемым мифом свидетельствует и то, что во время этого праздника пекут блины, в которых можно видеть воспроизведение солнца по форме и по цвету; в Англии на масленицу устраивали бег женщин, которые держат в руке сковороду с блином, подбрасывая его на ходу.

Миф об олене, похитившем солнце, как представляется, превратился в процессе трансформации и в другие дошедшие до нас мифы: о Прометее, похитившем огонь и наказанном за это могущественным богом, об Агни, преследуемом богами, о германском Локи (демон, связанный с подземным миром), похитившем сияющее ожерелье небесной богини. Может быть, солнце и есть тот огонь, который похитил Прометей; ведь согласно мифу, люди до того жили во тьме. Согласно обычной версии древнегреческого мифа, Прометей похитил огонь у Зевса, бога неба, но есть и другая версия — что он похитил огонь в кузне Гефеста, т. е. в преисподней⁷⁴. Одно из прозвищ Агни — «Праматри»; согласно индийским текстам, деревянный стержень, вращением которого добывали священный огонь, назывался *pramantha* /841, с. 104/; в вайнахском мифе бог-громовержец обрекает на вечные муки героя Пхармата, похитившего у него огонь для людей. Все эти данные свидетельствуют о том, что и имя Прометей, и его образ как существа, давшего огонь людям, в своем генезисе выходят за рамки культуры Древней Греции. Соответствующий миф, видоизменяясь, но сохраняя свою основу, распространился далеко за пределы европейско-переднеазиатского региона. У племени мату на Новой Гвинее есть сказание о том, что огонь принесла людям собака (а собака — существо, связанное с преисподней); по австралийскому мифу, огонь был принесен людям человеком, который за это был превращен разгневанными богами в птицу /244, с. 285/ (в этом мифе, как и в греческом, есть мотив божьего гнева и наказания за похищение огня; примечательно и превращение в птицу; ведь олень, похитивший огонь, взлетел на небо).

В Афинах рядом с алтарем и статуей Гефеста стояли алтарь и статуя Прометей; тут же находился их общий жертвенник; у Эсхила Гефест высказывает нежелание выполнить приказание Зевса о наказании Прометей, ссылаясь на родственные с ним отношения. А кентавр Хирон отказался от бессмертия ради освобождения Прометей. Но и Гефест, и кентавр — античные мифологические образы, генезис которых ведет к архаическим представлениям о подземном мире. Очевидно, упомянутые мотивы поведения Гефеста и Хирона в греческом мифе объясняются тем, что Прометей, по своему происхождению, — существо преисподней. В сказках ин-

дейцев солнце было выведено на небо вороном, черепахой или койотом /804, с. 4-7/, а это всё существа преисподней. По адыгской легенде, огонь был принесен из ада /617, с. 3/.

В мифах посленеолитического времени имело место как расчленение неолитических божеств, так и их смешение, а также, в случае родства, близости божеств, перенесение признаков одного на другое. Так, в поздних представлениях бог преисподней иногда принимал облик собаки или лошади, хотя первоначально эти существа считались лишь связанными с ним; божественному барану приписывались черты бога преисподней, сыном которого он считался. Аналогичным образом принимал некоторые черты бога преисподней и златорогий олень: например, оленям приписывались чрезвычайное долгожительство и способность прорицательства /244, с. 104, 105/. В мифе народа экои (Нигерия) огонь для людей украл у неба некий мальчик⁷⁵, за что бог наказал его хромотой /378в, с. 234/, но, по древним мифам Европы и Передней Азии, хромым в результате гневных действий божества неба стал владыка преисподней. Прометей, по преданию, создал первого человека, слепил из глины его тело, одухотворенное затем Афиной, но, согласно неолитической религиозной концепции, творцами человечества были бог земли и богиня неба; Афина, действительно — образ, происходящий от неолитической Великой богини, но Прометей не является бывшим богом земли, на него лишь была перенесена одна из черт последнего.

В мифах разных народов есть мотив, напоминающий сюжет наказания Прометей. В адыгских легендах бог-громовержец Пако приковал к горе одного из своих противников /378в, с. 274/. Герой грузинских сказаний Амиран «даже с богом воевал», за что бог приковал его цепью к железному столбу (корневая основа имени Амирани — т. г.; как будет показано в своем месте, многие имена и термины, относящиеся к сфере бога преисподней, образованы на этой основе). Иудейский Азаел — падший ангел, закованный в цепи за бунт против бога. Во вьетнамском мифе бог-громовик Тхэн-Сэт был по повелению верховного бога закован в путы, и петух клевал его тело /378в, с. 536/. В древней армянской легенде герой попадает в плен к бесам, которые приковывают его к скале /623, с. 108, 258/. Все эти сказания (в том числе греческий миф) противоречивы: в одних описываемое наказание было свершено богом-громовержцем (он же бог преисподней), в других — он сам подвергся этой каре. Эта путаница произошла в результате понятных искажений при устной передаче рассказа из поколения в поколение на протяжении многих тысячелетий и распространении легенды между разноразличными народами. Первоначальная версия этого сюжета, вероятнее всего, гласила, что наказанию был подвергнут богом преисподней тот, кто похитил у него огонь. В некоторых мифах этой каре подвергся он сам, видимо, потому, что бог преисподней и тот, кто похитил у него огонь, состояли в близком родстве, из-за чего они могли иногда отождествляться. Во всяком случае, несомненно, что похитивший огонь был существом преисподней.

Выше говорилось о том, что первоначальный миф, в котором бог-змея преследует оленя, похитившего солнце-деву, со временем превратился в сказания о борьбе светлого героя со змеем, в результате которой освобождается находящаяся в плену дева. Были и другие

варианты трансформации мифа — например, мотив освобождения небесных вод, запертых змеем. Чудесный олень, похитивший солнце-деву для себя, превратился в героя, давшего людям солнце, свет, огонь. А затем он стал вообще благодетелем людей, приобщившим их и к иным ценностям, связываемым с богом преисподней: земледелие, ремесла, знания. Образ оленя был весьма популярен в скифском искусстве; этноним скифов *säka* означает 'олень'; возможно, скифы почитали оленя как благодетеля, доброго гения людей. В сказании лопарей чудесный олень — помощник, покровитель, добродетель и учитель людей /609, с. 218—220/. А в христианской легенде чудесный олень говорит Евстахию: "Что ты преследуешь меня, своего спасителя?"⁷⁶.

Таким образом, к мифу о солнценосном олене, очевидно, восходит образ "культурного героя", известный в легендах многих народов, — легендарной личности, осуществлявшей цивилизаторскую миссию по отношению к человечеству. "Культурный герой", по этим легендам, обладает характеристиками, заимствованными из образа бога преисподней (но вряд ли сам генетически восходит к нему, ибо последний, в отличие от первого, жесток, кровожаден и враждебен людям). Так, в ведийской мифологии благодетелем оказывается бог смерти Яма, давший людям огонь и духовно просветивший их, а в армянских преданиях — владыка загробного мира Тир, он же покровитель мудрости, грамоты и художеств. В китайской мифологии Чанг — отец божественных близнецов, что характеризует его как бога преисподней⁷⁷; в то же время он представлялся в облике оленя и считался неудачником в своих предприятиях /744а, с. 311/, что, очевидно, следует отнести за счет неудавшегося предприятия солнценосного оленя. В адыгской мифологии есть персонаж, напоминающий бога преисподней ("гигант", "старик"), Прометея ("прикован к скале") и "культурного героя": высоко в горах находится прикованный к скале гигант-старик, который наказан таким образом за то, что пытался бороться с богом; он когда-то научил людей строительству, грамоте, земледелию, музыке /617, с. 134/. У племен северо-западной Америки роль "культурного героя" выполняет "птица грома" /378а, с. 514/, а в мифах Месоамерики — пернатый змей, выступающий не только подавателем дождя и патроном земледелия, но также покровителем металлургии, ремесел, строительства, врачевания, художеств, музыки, познания, грамоты; покровителем этих видов человеческой деятельности первоначально был бог преисподней. Видимо, чудесный олень, "существо преисподней", вынесший из подземелья солнце, стал добрым гением, давшим людям и другие блага, которыми владел бог преисподней, а в процессе трансформации мифа, по мере того, как прежние образы этих двух персонажей ступенькались, происходила их контаминация. Этому могло способствовать и то, что с богом преисподней связывался образ умирающего и воскресающего божества растительности, да и сам он в ряде мифов оказывается в положении страдающего бога (последнее могло ассоциироваться с эпизодом, в котором олень пострадал за то, что вынес из подземелья солнце). Отсюда, очевидно, наличие в мифах мотива о том, что "культурный герой" пострадал за свои благодеяния, как то случилось, например, с Прометеем. Может быть, враждебный людям бог преисподней трансформировался в благую личность под влиянием мифов о его сыновьях, божественных близнецах, которые считались благодетелями людей. При всем этом не исклю-

чена возможность и прямой трансформации прежнего бога преисподней в подателя благ. К нему, богу земли, родителю произрастания, обращались с молениями о способствовании урожаю — отсюда могли возникнуть представления о том, что он научил людей земледелию. Владея скрытыми в земле металлами и при этом будучи вооружен молотом (который был первоначально оружием, а впоследствии стал орудием труда), он стал играть роль покровителя кузнечного дела, а также и других ремесел. Он представлялся веселящимся музыкантом — значит, он и научил людей искусствам. От него зависела жизнь и здоровье людей — и он стал патроном врачевания. Он был мудрым, всезнающим — и к нему восходит представление об источнике знаний. Во всяком случае, для "культурного героя" характерно, что он приносит блага культуры из преисподней.

Логика мифологического мышления своеобразна. Враждебный людям бог преисподней представлялся благодетелем, а образ давшего людям свет оленя имел свою мрачную сторону. Миф о солнценосном олене породил представление об олене как о хтоническом существе. Это представление весьма архаично: еще в эпоху мезолита захоронения сопровождалась оленьими рогами /740, с. 31/. В древности образ оленя был связан с похоронными обрядами (68, с. 6, 13). По поверью, распространенному от Западной Европы до Китая, олень "ведет на тот свет" /849, с. 271; 744, с. 1489/. Поскольку олень считался проводником душ умерших /244, с. 106/, он приобрел значение хтонического существа. В древних захоронениях бронзовые фигурки оленей сопровождают погребенных; votивные кораблики, олицетворявшие идею ухода в загробный мир, иногда имели оленьи протомы; олень изображался на рукоятках мечей и кинжалов.

Древние, пытавшиеся как-то объяснить себе явления природы, не могли не обратить внимание на то, что небо на западе при закате солнца становится красным. Объяснить это можно было и тем, что небо обогрилось кровью убитого оленя, и тем, что оно озарено подземным огнем. Оба эти объяснения укладываются в общую космогоническую концепцию. Так или иначе, но красный цвет ассоциировался с западом, с подземным миром, с богом преисподней.

В некоторых мифах космическое яйцо, из которого произошел мир, представлялось трехцветным: верхняя часть белая (небо), средняя часть черная (земля), нижняя красная (подземный мир) /538, с. 85/. В одной из скандинавских саг "мировое дерево" описывается имеющим красные корни, зеленый ствол и белые ветви; эта ирреальная расцветка символична: белое — небесная сфера, зеленое — наземный мир, красное — подземный. Насколько удастся выяснить характер религиозных верований древнеиндийской (доарийской) цивилизации, в них имело место поклонение богине-матери и "неуязвимому" (ср. русское "Кащей Бессмертный") богу, носившему эпитеты "медный" (т. е. владыка металлов) и "красный". У индийских ариев бог смерти Яма одет в красное. В разных местах мира мифический змей или дракон представлялся имеющим красный цвет. У древних евреев красный цвет был символом земли, а у некоторых индейских племен — символом камня /744, с. 1327/. Объяснить соотношение змея, земли, камня с красным цветом можно только тем, что это был цвет, издревле соотносившийся с богом преисподней. Красный цвет в разные времена и у разных народов символизировал

ровал также мужской пол, силу, действие, войну, гнев, здоровье, охоту, молнию, любовь, похоть, владычество /744, с. 1327/, а это все — свойства, связывавшиеся с богом преисподней⁷⁸.

В Древней Греции жрецы, обращаясь к западу, потрясали красными платками /676, с. 81/. По старинному русскому поверью, при ударе грома следует вытереть лицо красной тряпкой. У северокавказских горцев при обряде моления о дожде фигурировали красные флаги /12, с. 378/. В Индии рисуют красную спираль на дверях дома, когда должно произойти рождение ребенка; она призвана способствовать рождению /770, с. 111/ — ведь змей, будучи воплощением мужского секса, считался подателем и покровителем зачатия. Бог преисподней был олицетворением воинственности, поэтому красный цвет стал атрибутом бога войны. В Древнем Риме лицо триумфатора, торжественно въезжавшего на Капитолий, было окрашено в красный цвет, ибо он представлял "лицо бога" /277, с. 196/. Одним из мифологических образов, восходящих к неолитическому богу преисподней (который, помимо прочих своих функций, служил олицетворением мужской сексуальности), был Приап; статуя последнего окрашивалась в красный цвет /277, с. 196/, а у финикийцев фаллическое божество Кадамус называлось "красный бог". У адыгов бог земледелия имел эпитет "красный" /617, с. 81/. Древнеримский бог земного плодородия Вакх представлялся в одежде красного цвета. С крушением раннеземледельческой религии ее боги превратились в демонов — первоначально грозных, а со временем нелепых, типа лешего или водяного; поэтому, по русским поверьям, водяной носит красную рубашу. Согласно архаическому ритуалу, пасхальные яйца принято было окрашивать в красный цвет; такой обычай существовал еще в Древнем Египте; даже тогда, когда яйца имели иную раскраску, они назывались "красными" /232в, с. 25, 42, 306/ — потому что яйцо было атрибутом змея, владыки преисподней.

С богом преисподней, "князем тьмы", соотносился и черный цвет. Поэтому с дьяволом традиционно связываются черный и красный цвета. В доколумбовой Америке существовал обряд в период сева приносить в жертву (очевидно, богу земли) человека, тело которого было окрашено в черный и красный цвета /570, с. 478/. В средневековой Западной Европе богословы облачались в черное и красное — очевидно, в качестве пережитка традиции, восходящей к одянию служителей языческого культа в далеком прошлом.

Славянское *красный* этимологически родственно санскритскому *kr̥ṣṇa* 'черный'. Причина сходного (по существу одинакового) названия разных цветов в том, что соответствующие слова происходят от имени одного и того же божества, символизировавшегося красным и черным цветами. Эти слова генетически выходят за рамки индоевропейских языков, судя по тому, что имя индийского Кришны — дравидийское по происхождению⁷⁹.

Со времен палеолита практиковалось окрашивание покойников в красный цвет. Это чрезвычайно древний обычай. Не только в Евразии, но также в Америке и Австралии обнаружены датированные 20—30 тыс. до н. э. погребения покойников, посыпанные красной охрой. Этот ритуал возник еще у неандертальцев.

В чем смысл этой детали погребального обряда? Принято считать, что красный цвет в данном случае

символизирует кровь, жизнь. Значит, окрашивая умершего в красный цвет, выражали при этом пожелание, чтобы он остался жив? Вообще говоря, такое побуждение могло иметь место, и оно могло выразиться в таком действе. Но было ли так в действительности? Как будет показано далее, неандертальские захоронения представляли собой не что иное, как человеческие жертвоприношения; известно также неандертальское ритуальное захоронение частей туши оленя, посыпанных красной охрой /518, с. 163/. Зачем неандертальцы окрашивали жертвы, приносимые божеству, в красный цвет? Выражая этим сожаление об их смерти и желая им воскрешения на том свете? Или, что более вероятно, красный цвет здесь выступает в качестве символического выражения передачи жертвы богу преисподней?

Все известные погребальные обряды древности свидетельствуют о страхе перед умершим, о пожелании, чтобы он не вернулся к живым, чтобы он не воскрес. Для этого прежде всего покойников связывали. Связывание покойников существовало еще в палеолите, судя по сильно скорченному костяку, и практиковалось у некоторых племен до 20 века. Как свидетельствуют археологические данные, в погребальном ритуале со времен палеолита покойника связывали и посыпали красной краской /468, с. 37/. Связывали, чтобы он не встал из могилы, а окрашивали — желая вдохнуть в него жизнь? Странная логика даже для первобытного человека. Кстати, во многих древних погребениях красной краской покрыто не только тело погребенного, но вся могила, а в некоторых случаях — пол могилы, а не сам покойник /468, с. 30/.

У некоторых племен покойника не только связывали, но и замахивались на него оружием, даже наносили ему увечья. У многих народов, чтобы помешать покойнику вернуться, его своеобразно "обманывали": выносили не через дверь, а через специально проделанное отверстие, которое затем заделывали; такой обычай существовал во всем мире; даже когда умер древнерусский великий князь Владимир (который обратил языческую Русь в христианство), его тело вынесли таким образом /28, с. 82/. Наконец, чтобы усопший не встал, могилу накрывали большим камнем (откуда последующий обычай сооружать надгробие в виде каменной плиты или выложенного из камня массива). В древности на Ближнем Востоке и в Европе существовал обычай заваливать камнями могилы ненавистных покойников /229, с. 79/. У кетов при погребении говорили, обращаясь к покойнику: "Здесь твой дом будет, не ходи далеко" /156, с. 103/.

О том, какого "воскрешения" желали живые умершему, свидетельствует фраза, которую произносили древние греки, похоронив человека: "Смотри туда, а сюда посылай хорошее" /74, с. 134/. Потому и выносят покойника ногами вперед, чтобы он "смотрел туда". Потому и хоронят его обутым, чтобы он "шел туда". В России раньше был обычай совершать погребение к концу дня; очевидно, этот обычай исходит из пожелания, чтобы умерший отправился вслед за солнцем на тот свет и не остался, паче чаяния, на этом. В Гренландии за покойником, которого везли на кладбище, шла старуха, размахивая зажженной лучиной и крича: "Здесь для тебя ничего нет" /28, с. 89/.

И пищей снабжали умершего не столько в силу заботы о нем, сколько чтобы не вызвать его недовольства

/297, с. 135—150/. Этнографические исследования жизни и быта народов Азии, Африки, Океании, Сибири показывают, что при совершении погребального обряда больше заботились о том, чтобы умерший не вернулся, чем о его благополучии в загробном мире. Обряды свидетельствуют, что страх перед умершим был сильнее любви к нему. Тем более, что любили покойного ближайшие родичи, а погребальные обычаи вырабатывались не по их воле, но по воле остальных членов общины. Подобным же образом в Финикии и Карфагене приносили в жертву Молоху детей из знатных семей не потому, что так хотели их родители, а потому, что так считало нужным общество.

В Центральной Европе обнаружены относящиеся к мезолиту захоронения человеческих черепов, носящих следы насильственной смерти; черепа уложены лицом на запад и посыпаны красной краской /774, с. 130, 131/. Это явно жертвоприношения. Но для чего черепа окрашены в красный цвет? Чтобы оживить убитых? На одном из древнерусских изображений покойника кладут в сани, окрашенные в красный цвет /28, с. 95/. Что означает здесь красное — цвет жизни или цвет смерти? У древнеиндийских ариев и в современной Англии существовал обычай надевать на присужденного к смерти одежду красного цвета; что хотели этим выразить — пожелание смертнику воскреснуть после казни или отправиться по назначению?

Нет, вряд ли покойников окрашивали в красный цвет для того, чтобы вдохнуть в них жизнь. Этот ритуал явно символизировал передачу их владыке потустороннего мира. На почве таких воззрений возник и обряд трупопожжения: огонь и красный цвет играли одну и ту же роль агента бога преисподней. И погребальный обряд захоронения в земле возник как реализация идеи отдавания умершего богу земли.

Вышеизложенное не означает, что красный цвет в древности не мог соотноситься с кровью. Однако существовала такая ассоциация или нет, и если да, то имела ли она отношение к окрашиванию покойников в красный цвет, и если имела, то какое — все это пока предмет чисто субъективных умозаключений, для которых нет объективных оснований. Приведенные выше многочисленные данные свидетельствуют, что во времена глубокой древности красный цвет ассоциировался со смертью. В то же время другие данные (правда, относящиеся к более позднему времени) говорят о том, что кровь считалась носителем жизни⁸⁰. Связаны ли эти два представления между собой? И если да, то как? В попытке ответить на эти вопросы следует остерегаться того, чтобы на место разгадываемых представлений кроманьонца подставлять наши сегодняшние представления. Ход мыслей в мифологическом сознании своеобразен. Люди могли рассуждать, например, и так: человек умирает, теряя кровь, потому, что кровь выпивает бог земли, а она его привлекает вследствие своего красного цвета. У разных народов существовали ритуалы выпивания крови или жертвоприношения крови, причем зачастую кровь, приносимую в жертву божеству, выливали на землю, иногда даже при этом присыпая землей (таков был, например, древнееврейский ритуал).

Еще в глубокой древности люди заметили, что печень — средоточие крови; отсюда сакрализация печени. У армян слово, означавшее 'печень', приобрело значение 'сердце', а в литовском фольклоре есть мотивы, показывающие, что некогда люди связывали плотскую

любовь с печенью. У армян есть поверье о том, что злые духи могут повредить печень, хотят съесть ее, унести и т. п. В фольклоре (и, к сожалению, в недавней практике) некоторых народов Восточной Азии известен ритуал съедания печени людей. Хетты и абхазы приносили печень животных в жертву божеству. Этруски гадали по печени. В Библии сказано, что Навуходоносор перед походом на Иерусалим гадал по печени. С сакрализацией печени, видимо, связаны и особые требования ее приготовления в пищу. Еврейский обычай предписывает печень запекать, держа ее над огнем. Знаменитые кавказские шашлыки восприняты у переселившихся в горы аланов, которые, в бытность их степняками, готовили соответствующим способом печень на костре. Русское слово *печень* произошло от того, что ее пекли (ср. лит. *kėpenos* 'печень', *kėpti* 'печь').

В заключение этой главы рассмотрим некоторые соображения этимологического характера.

В реконструируемом лингвистами ностратическом языке, т. е. в гипотетическом праязыке, к которому восходят известные как современные, так и древние языки Евразии и который хронологически относится, по видимому, к эпохе мезолита, **il* означает 'олень' **âlâ* — 'сжигать, пылать', **jela* — 'светлый' /214а, с. 272, 276, 281/. Фонетически эти слова близки. Возможно, они восходят к общей еще более древней (палеолитической) праформе. Вероятность этого обосновывается близостью отраженных в рассмотренном мифе понятий 'олень', 'солнце' и 'огонь'⁸¹.

Приведенным ностратическим словам фонетически близки также **ela* 'жить' и *(h)*ela* 'существовать, быть' /214а, с. 267/. Семантическая связь этих двух слов с вышеприведенными тремя объяснима: ведь бог преисподней (как и богиня неба) считался источником жизни на земле и вообще бытия всего сущего.

Сходное имя должен был иметь неолитический (а, может быть, и палеолитический) бог преисподней, судя по тому, что у семитов высшее божество называлось *el*, *il*, *ilu*. У древних египтян *ialu* — местопребывание умерших, загробный мир. У южных арабов бог луны носил имя *Il* (а в неолитической религии луна считалась одной из ипостасей бога преисподней). *Ilat*, т. е. *il+at* — богиня-мать у арабов-язычников. Греки в архаический период приносили в жертву детей богу по имени *Hios* (несомненно, это будущий *Helios*). В ином произношении у греков *Ilos* — божество тьмы. В греческих легендах *Il* — основатель города Илион. Хаттское *il*, хеттское *ila* — 'бог'. У аборигенов Южной Америки культовое название огня — *lla*. В тасманийском языке слова, обозначающие огонь, солнце, луну, содержат частицу *le*. В сказаниях африканского народа фульбе говорится о мифическом предке по имени *Ило* (Эло) Краснокожий; по мнению фульбе, Ило был братом-близнецом огромного змея, вышедшего из океана и считавшегося покровителем коров. В Вавилонии *ilu* — архаическое высшее божество; бог неба Ану (шумерский *An*) свергнул его в преисподнюю. В хурритском мифе Ану свергнул с неба *Alalu*, который царствовал 9 лет (9 — число, устойчиво уязвляемое с образом бога преисподней). У хаттов *Leluwani* — божество подземного мира. У хеттов *Illuyanka* — демон в виде дракона или змея. *Лилэ* — рефрен грузинской ритуальной песни; это, надо полагать, тот же *Il*, *Alalu*. Еврейское *elil* 'идол, кумир' считают родственным сло-

бу 'el 'бог'. У шумеров Enlil имя бога "верха" вселенной; lil по-шумерски 'ветер' (а ветер — один из атрибутов бога грозы и преисподней).

К этому ряду терминов можно добавить, в частности, тевтонское (т. е. германское) heli, holy heilig 'святой', имя демона ветра на Филиппинах Alan /744a, с. 61/, а также, по-видимому, этнонимы 'ellen (самоназвание древних греков) и алан⁸². В старину в Италии и Франции некоторые породы собак называли словом alai (происходящим от соответствующего латинского слова, которое в свою очередь было заимствовано древними римлянами на Востоке) — а собака в древней мифологии считалась существом преисподней.

Судя по изложенной в этой главе реконструкции доиндоевропейской космологической концепции, солнце считалось чем-то не небесным, но сущностно принадлежащим подземному миру. Вероятно, такой взгляд основан на представлении о том, что преисподняя — стихия огня, а солнце это частица подземного огня, временно попадающая на небо. Если это так, то имя древнегреческого бога солнца Гелиос, имя древнегерманской богини преисподней Hela, Helde, Holde и тевтонское hell 'ад' восходят к одному корню, означавшему 'огонь', 'сжигать, пылать'. Соответствующий термин у языческого населения Европы был присущ не только германцам: одно из божеств, которое почитали поляки-язычники, именовалось Гели (Hely) /485, с. 397/.

В греческой мифологии помимо Гелиоса (Helios) есть несколько имен, явно восходящих к именам доиндоевропейских божеств преисподней и солнца. Так, в древнегреческих сказаниях Гелле (Helle) — имя девушки, которая, согласно мифу, погибла, упав с неба в море. Геленос (Helenos) — мифический персонаж, обладавший даром предвидения (вещий — одна из характеристик бога преисподней). Гелена (Helena) — имя сестры Диоскуров, божественных близнецов. Есть данные (они будут рассмотрены в соответствующем разделе), указывающие на то, что Близнецы были сыновьями Великой богини; в таком случае Гелена — ее дочь, т. е. догреческая богиня солнца. Эта Гелена иногда представлялась в виде собаки /792в, с. 516/, ведь и солнце, и собака — существа, принадлежащие, по доиндоевропейской мифологии, подземному миру.

Другой персонаж древнегреческих мифов, носивший имя Гелена — дочь Зевса и Леды. Выданная замуж за спартанского царя Менелая, она была похищена троянским царевичем Парисом⁸³, что послужило поводом к Троянской войне. Эту Гелену почитали в Спарте как богиню, причем она ассоциировалась с Артемидой, и ее культ был связан с почитанием деревьев /801, с. 458/; по этим признакам она представляется образом, восходящим к неолитической Великой богине. Была у греков и третья Гелена, похищенная Тезеем. Эпизод похищения Елен, помимо их имени, указывает на то, что они генетически связаны с более древней богиней солнца. Вспомним о том, что в грузинской сказке Олененок томится любовью по Елене Прекрасной.

Имена божеств, восходящие к доиндоевропейскому слову, обозначавшему огонь, и к соответствующим именам и терминам раннеземледельческой мифологии, были восприняты не только семитами и индоевропейцами, но и кавказцами. Так, в мифологии вайнахов el обозначает подземный мир мертвых, управляемый богом

Элда. Характерные черты Элда свидетельствуют о том, что этот образ восходит к раннеземледельческому богу преисподней: он мудр, обладает даром провидения, сотрясает землю.

Многие данные свидетельствуют о том, что неолитический бог земли, который мог подниматься в небо, в мифологии последующих эпох расчленился на два божества: подземное и небесное. Видимо, поэтому в мифологии вайнахов есть другой персонаж, который тоже, судя по его признакам и имени, восходит к неолитическому богу преисподней, но уже в его небесной ипостаси. Это Гальерды, что значит 'бог Галь'. Его имя сопоставляется с именем осетинской богини Аларды /12, с. 396/, которая имеет ряд черт, указывающих на ее происхождение от неолитической Великой богини⁸⁴. Гальерды пользовался большим почитанием; он считался "божеством небесного огня" /12, с. 393/, патроном чадородия и в то же время жестоким мстителем; его гнева очень боялись. Все это очень похоже на признаки неолитического бога преисподней. У ингушей и у дагестанцев практиковался молитвенный припев гелай, который, видимо, представлял собой обращение к божеству Галь (или *Hel). Интересно в связи с этим отметить, что в Дагестане античные авторы называют племя гели; народность с таким же названием обитает в Северном Иране. Одно из чеченских племен называлось гала (отсюда нынешние названия: селение Галашки, озеро Галанчож), а самоназвание ингушей — галгай⁸⁵. В Дагестане есть селения, называющиеся Гели, Гули, Хели и т. п. По-чеченски гила — 'конь'; а конь, как это будет показано в следующей главе, был одним из существ, связывающихся с преисподней.

В связи с возможностью фонетического перехода g/h, к рассматриваемому ряду имен и терминов допустимо (по крайней мере, семантически) отнести латинское gallus, которое имело значения: галл; жрец Кибелы; петух (существо, связываемое с богом преисподней⁸⁶), а также имена мифологических персонажей: Gallu — шумерский злобный демон подземного мира, он же дух бури; Gelu — в румынских сказках демон, похищающий детей.

Сюда же, видимо, относятся слова ностратического языка, означающие 'утренняя заря' — *gehga и *gohir /214a, с. 228, 230/ (мифологизацией этого явления природы можно объяснить наличие двух слов, обозначающих его; по этой же причине, очевидно, оказалось и несколько слов, означающих 'огонь' в ностратическом языке).

С именем 'el, 'il, ilu, вероятно, этимологически связаны слова: русское желтый (праславянское *жълтъ), английское yellow, литовское geltas, санскритское haris 'желтый', русское золото, литовское želtas, санскритское hīṣanyam 'золото', русское зеленый, русское зола, литовское žilas 'седой', латышское zils 'голубой'. Семантическая связь между этими словами и именем бога преисподней объясняется тем, что последний считался обладателем находящихся в земле сокровищ, в частности золота, а золото (и солнце) желтого цвета; кроме того, он считался отцом земной растительности (отсюда зеленый), он представлялся стариком (седой) или луной (светло-серый цвет), мог подниматься в небо (голубой), а зола — это продукт действия его стихии, огня.

СОЛНЕЧНЫЙ КОНЬ И СОЛНЕЧНАЯ ЛАДЬЯ

В народных верованиях Ирана конь — олицетворение божества; образу коня приносятся жертвы, в его честь возжигаются светильники, готовят специальные кушанья, которые дают съесть лошади /157, с. 40/. Сложившееся в глубокой древности обожествление коня сохранилось в Иране несмотря на то, что зороастризм относился к его образу отрицательно. Это один из примеров распространенного почитания коня. Причины почитания коня у разных народов, и в близкое к нам время, и на заре человеческой культуры, не ясны.

В палеолитическом искусстве изображения лошади, а также бизона (или тура) преобладают над другими сюжетами. Образ бизона/тура в верованиях палеолита является предтечей неолитической мифологизации быка. Но о том, что означали палеолитические изображения лошади, судить трудно. Часть их, возможно, была связана с охотничьей магией. Но не все (многие исследователи палеолитического искусства скептически относятся к мнению о том, что последнее было обусловлено колдовскими обрядами). На загадочных палеолитических предметах, имеющих отверстие, выгравированы чаще всего лошадь, мужчина или фалл. Отверстие, по-видимому, символизировало женский детородный орган⁸⁷. Поскольку лошадь, мужчина или фалл изображались на упомянутых предметах с отверстием, можно предположить, что образ лошади в палеолите относился к символизации мужского начала⁸⁸.

Лошадь была впервые приручена протоиндоевропейцами: наиболее ранние археологические данные о ее приручении относятся к насельникам прикаспийской степи конца 4 тыс. до х. э., т. е. к племенам древнеямной культуры, с которыми связывается происхождение индоевропейских народов, ныне населяющих Европу. В этой этнической среде существовал культовый образ коня: в числе археологических памятников древнеямной культуры (вообще говоря, крайне бедных произведениями искусства) есть жезл или скипетр с изображением головы коня, обнаружено ритуальное захоронение конской головы. Но для суждения о том, какое именно значение имел образ коня в мифологии протоиндоевропейцев, нет данных.

Можно констатировать факт наличия в 3—2 тыс. до х. э. сущностно индоевропейского почитания лошади, но остается неизвестным содержание соответствующего культового представления. Несмотря на то, что почитание лошади, да и само знакомство с лошадью, отсутствовало у раннеземледельческих племен, и несмотря на то, что в эпоху бронзы индоевропейцы продолжали обладать монополией на коневодство, в дошедших до нас мифах и обрядах, которые представляется возможным интерпретировать, образ коня имеет смысл, связанный с раннеземледельческими, т. е. генетически неиндоевропейскими верованиями. Можно предположить две причины этого.

1) На коня были перенесены культово-мифологические представления об осле. Нынешнее неприязненное отношение к ослу возникло не из-за того, что он обладает какими-либо отрицательными качествами (он в этом отношении не хуже и не лучше других животных), а потому что в прошлом он представлял злое и затем отвергнутое божество. В античное время осла считали существом одновременно божественным и демоническим. В Древнем Иране осла почитали на празднествах,

отмечавших весеннее пробуждение природы. В Вавилоне умершего сопровождал в "страну мертвых" осел. В Ригведе бог грозы представляется в виде осла. В одном из индийских мифов осел превращает все, что ест, в золото. У древних греков осел связывался с Гефестом, Приапом, Дионисом /236, с. 36/. У дагестанцев сохранилось представление о связи осла с дождем /377, с. 77/. В Древнем Египте осел был посвящен Сету (прообразом которого был неолитический бог преисподней); в еврейской традиции осел считается воплощением злобности, коварства и мудрости (а это — черты бога преисподней). Возможно, не случайно совпадение в еврейском языке названий осла и вина. Названия лошади (хурритское *ešši*, еврейское *sus*, египетское *ssm.t*, кавказские *aśua*, *ču*) и названия осла (шумерское *ašū*, египетское *šw*, латинское *asinus*, русское *осел*) родственны. Возможно, варианты этих слов, начинающиеся с гласной, происходят от **an-su*, которое можно понимать как 'небесный мужчина'. Вторая часть этого гипотетического термина отражена, например, в санскритском *sū*, 'производить, рождать', осетинском *sus* 'фалл'. Поэтому, наверное, осел и стал ассоциироваться с богом преисподней, считавшимся воплощением мужества, что представляет собой выразительно фаллическое животное. Т. Гамкрелидзе и В. Иванов, следуя позитивистской методике, считают, что культовое значение осла связано с тем, что он был "важным хозяйственным животным" /110, с. 564/. Но это не объясняет того, что от названия осла происходят такие слова, как санскритское *śuṣaṇ* 'господин' и хеттское *haššuš* 'царь', и не объясняет, почему в хеттской мифологии осел оплодотворяет царицу, а в Древней Индии осел считался олицетворением божества смерти.

2) На коня были также перенесены культово-мифологические представления об олене. "На Алтае, в знаменитом Пазырыкском кургане, обнаружены кони, везшие погребальную колесницу. На них были надеты золотые маски оленей с рогами — ритуал требовал архавики!" /484, с. 7/. На некоторых кавказских изделиях эпохи бронзы изображены лошади с оленьими рогами (причем иногда с тремя рогами) /361, с. 29/. В литовских мифах говорится о коне с оленьими копытами /773, с. 94/. В финском эпосе "Калевала" конь и олень (или лось) отождествляются /295в, с. 238/. В эпосе разных народов мифический конь наделен теми же чертами, что и златорогий олень /347, с. 73/. Вероятно, поверье об олене, пожирающем змей, привело к имеющемуся в славянских и индийских преданиях образу коня, истребляющего змей /372, с. 229/. В фольклоре олень и лошадь сближаются с птицами /244, с. 100/; это потому, что чудесный олень представлялся проносящимся по небу, а затем такое представление было перенесено на мифического коня. Образ крылатого коня имеется в мифологии не только Греции; крылатый конь был известен дагестанцам (см. рис. 393:3) и другим северокавказским народам; он фигурирует в русском народном искусстве /152, с. 475; 606, с. 117/ и в иранских сказаниях; в Иране отмечено поверье о том, что у лошадей есть невидимые людям крылья.

Имя греческого крылатого коня Пегас свидетельствует о том, что он по своему происхождению является существом преисподней: это имя этимологически родственно греческому *pegē* 'источник', а источники, род-

ники, как и реки, связывались со змеем земных глубин⁸⁹. Праславянское **plykъlъ* значит 'черт' /378в, с. 296/ (это слово сохранилось в украинском языке со значением 'ад'). В еврейском языке *rega'* — 'несчастье, беда'. В мифологии балтов *Rekols, Pikulas* — бог преисподней. Пеко — эстонское божество урожая и покровитель дома, его называли "царем земли" и изображали с подчеркнутым признаком пола /378в, с. 296/; а это все — черты раннеземледельческого бога земли.

Лошадь, заменив оленя, стала тем существом, которому приписывалась функция сопровождать покойника. Известны многочисленные скифские захоронения с конем. Этот обычай не уникален: он практиковался и у древних германцев, и у французов в средние века /772, с. 235/. Кельты верили, что души умерших уходят в потусторонний мир на лошадях. В свете приведенных выше данных следует считать, что у всех этих народов коня хоронили с хозяином не для того, чтобы он служил ему на том свете, а для того, чтобы он отвез его на тот свет. Существенна такая деталь: у некоторых лошадей в скифских захоронениях обнаруживается тот или иной врожденный дефект (уродство) /57, с. 37/. По древним поверьям считалось, что урод отмечен богом. Это поверье восходит еще к палеолиту: в знаменитом археологическом комплексе у сел. Мальта близ Иркутска ребенок, обильно оснащенный амулетами и заботливо похороненный под полом жилища, был уродцем.

У осетин и некоторых других народностей Северного Кавказа существовал обряд, который в этнографической литературе называют "посвящение коня покойнику". Авторы, описывающие этот обычай, нередко представляют его как характерно кавказский. Однако "текст посвященного коню гимна Ригведы прямо перекликается со словами речи посвяtitеля коня у осетин: коня просят перелететь и благополучно перенести умершего к предкам" /276, с. 72/. У некоторых кавказских народностей похороны завершались конскими скачками; такой ритуал имел место также в Древнем Риме и Греции /373, с. 16/. Конь играл символическую роль в погребальном обряде еще у этрусков.

Конь не только "переносил" умершего в загробный мир. Он, как и его предшественник олень, мыслился представителем загробного мира. Повсюду в Европе существовали поверья о связи коня со смертью, с хтоническими божествами, с владыкой преисподней, с чертом /772, с. 196—214/. Эти факты давно известны. Между тем В. Пропп, который считает, что с мифологической школой "бесполезно спорить", пытается найти "исторические корни" образов крылатого и огнедышащего коня /448, с. 159/, а С. Токарев, отмечая, что "в украинских поверьях преобладало отношение к лошади как к демоническому существу, связанному с нечистой силой", дает этому такое объяснение: "Для украинца, в отличие от русского и белоруса, главное рабочее животное не лошадь, а вол. Конь же был для него прежде всего панским животным: шляхетская конница топтала его посевы, грабила и его самого" /531, с. 57/.

По сообщениям античных авторов и по современным этнографическим данным, лошадь считалась хтоническим существом; по этой причине, а не в связи с ее хозяйственно-бытовой ролью, она изображалась на надгробиях. Зловещий характер образа лошади виден в том, что по поверьям, существующим с древних времен, она (как и собака) может предвещать смерть; счи-

талось, что увидеть во сне красную лошадь — верная примета близкой смерти /244, с. 107, 116, 172/; лошадь считалась атрибутом греческого бога преисподней Аида и вавилонской богини преисподней Эрешкигал /244, с. 109/. Поскольку лошадь считалась связанной с владыкой загробного мира, на нее переносились некоторые его характеристики; например, существовало поверье, что она обладает даром пророчества /244, с. 111/. В связи с представлением о том, что постройки могут стоять на земле лишь с согласия бога земли, начиная строительство, приносили в жертву коня и закладывали конскую голову под фундамент; такой обычай существовал у многих народов Евразии.

Конь заменил оленя не только в качестве существа, ведущего в загробный мир. Древнейший миф о солнечном олене привел к представлению о солнечном коне. В мифах индоевропейских и некоторых других народов, в том числе на Древнем Востоке, конь перевозит солнечного бога, а иногда и сам ассоциируется с солнцем.

У южных семитов священным животным богини солнца была лошадь. Коня и колесницы посвящались солнцу у древних евреев /420, с. 202/. В Авесте солнце называется "быстроконным" /792а, с. 127/. В Ригведе говорится о солнце, влекомом лошадьми, конь выступает в качестве образа солнца, само солнце называется конем /843в, с. 17/. В Иране изображение лошади понималось как олицетворение солнечного божества Митры /21, с. 49/. Согласно Геродоту, массагеты (племена, населявшие южнорусскую степь в первой половине 1 тыс. до х. э.) приносили в жертву солнцу лошадей /497, с. 251/. Такой обычай существовал также в Древней Греции /524, с. 429/ и в Иране /869, с. 41/. Семантическая связь понятий 'конь' и 'солнце' существовала у древних греков и германцев; нередко у них само солнце называлось конем /773, с. 93/. Солнце персонифицировалось в образе коня у скандинавов; у кельтов конь считался символом солнца /747, с. 154/. У древних славян "конь... связан с солнцем, как бы заменяет его" /481, с. 400/. В древнеиндийских и литовских мифах говорится, что конь сотворен из солнца /792, с. 728/.

Сообщая об обряде жертвоприношения лошадей у массагетов, Геродот объясняет это следующим образом: "быстрейшему из богов (т. е. солнцу) посвящают быстрейшее животное". Геродот в данном случае ошибался, а вместе с ним ошибаемся и мы, когда пытаемся рационалистически истолковать смысл ритуала. Ведь солнце движется по небосводу отнюдь не стремительно; его визуально воспринимаемая скорость движения не могла вызывать ассоциаций с бегом коня. Определение "быстрейший из богов" отражает не реальное свойство объекта, а мифическое свойство божества, соотносимого с этим объектом. Приведенное объяснение представляет собой логически закольцованное рассуждение по схеме: лошадь посвящена богу солнца потому, что он быстрейший из богов, а быстрейший он потому, что едет на лошади.

Итак, в древних верованиях конь, как и олень, был связан с загробным миром и с солнцем. Но мифологический образ оленя был первичным, поэтому реконструируется определенно: олень — животное преисподней, переносящее солнце. Образ коня вторичен и противоречив: конь в одних случаях представляет божество солнца, в других — божество преисподней. Поэтому если в русских сказках повествуется об огнедышащих конях, а сербские песни называют коня огнедышащим, то

нельзя определенно сказать, кого собственно представляют эти волшебные кони, геенну огненную или огонь небесный. В России фигурки лошадей окрашивались в красный цвет, который генетически связан с представлением о преисподней, но мог быть переосмыслен в качестве цвета восходящего солнца.

Связь образов коня и солнца видна из некоторых древних рисунков (рис. 64). Другие изображения показывают, что образы коня и солнца были даже взаимозаменяемы. Так, на картинах, представляющих поклонение "небесной паре" — Солнцу и Луне — (рис. 65:1,2), видим, что солнечный диск и голова лошади равнозначны. На дагестанских резных камнях часто встречаются изображения руки с крестом — знаком солнца; такой идеограмме аналогичен, видимо, и рисунок руки с лошастью (рис. 65:3,4). Впрочем, крест стал символом бога солнца с эпохи бронзы; в неолитической религии он был символом бога преисподней⁹⁰. Поэтому дагестанские изображения руки с крестом или с лошастью могут быть отнесены с равной степенью вероятности и к тому и к другому божеству.

В Армении и Грузии в средние века устанавливали надгробный памятник в виде скульптуры коня, в Дагестане и Греции — в виде конской головы. Аналогичным образом в Литве есть старинные надгробия, увенчанные изображением конской головы /706, с. 41/. На древнеримских и средневековых дагестанских стелах часто изображен всадник. Как знать, к какому богу, по мысли тех, кто делал эти надгробия, должен был отвезти умершего символический конь. Во всяком случае, это конь, связанный с божеством, а не несший на себе человека при его жизни, везший его телегу или влачивший его плуг.

Любопытны лингвистические связи понятия 'конь'.

Названия коня в германских языках *horse*, *goss*, по-видимому, родственны латинскому *ursus* "медведь" и древнеегипетскому *rt* 'змея'. Это предположение на первый взгляд фантастично, но, как будет показано в своем месте, медведь, как и конь, связывался с образом бога преисподней.

В свое время А. Фаминцын отметил, что английское название коня *horse* и немецкое *goss* сходны с именем упоминаемого в средневековых русских источниках бога Хорс /553, с.199—201/. Возможно, божество с таким именем имелось не только у восточных славян, но и у их южных соседей, судя по названиям древних городов Корсунь (Херсонес) в Крыму и Карс в Армении, а также у их северных соседей, судя по тому, что одно из балтийских племен называлось *корсь*. Высказывалось мнение о том, что Хорс был солнечным божеством. Но это не доказано. Одно из имен бога преисподней в греко-римской античности — Хорк (Ногс), который в нынешних итальянских суевериях известен в образе демонического коня Орко /244, с. 109/. Атрибуты греческого Харона или Хороса — не только лодка, но и лошадь.

Таким образом, мифологизированный образ коня связывался и с солнцем, и с преисподней. Сами солнце и преисподняя связывались между собой. В предыдущей главе упоминалось о том, что имя древнегреческого бога солнца Гелиоса этимологически родственно слову, означающему 'ад'; в главе "Белый бог" приводятся и другие аналогичные примеры.

А. Фаминцын высказал также предположение, что вероятное имя божества, являвшееся вариантом слов *Хорс*, *horse*, *goss* послужило эпонимом, от которого про-

изошел этноним *росс* (*русь*) /553, с. 202—206/. По поводу происхождения данного этнонима высказывались разные мнения, начиная с сообщения Начальной русской летописи о том, что он был заимствован у варягов. Варяжская версия находила приверженцев еще в 19 веке, но в последующем советские историки ее окончательно отклонили. Дело в том, что название Руси в Поднепровье было известно до появления там норманов. Этноним *gos*, локализуемый в этой местности, упоминается в сирийском источнике 4 века /164, с. 87/. Он зафиксирован и в другом сирийском источнике, конца 6 века, но в несколько иной форме — *hros* /164, с. 84/. Автор публикации, сообщая эти сведения, А. Дьяконов, полагал, что буква *h* в слове *hros* появилась по ошибке переписчика или вследствие другой случайности. Но, как видим, такая форма рассматриваемого этнонима подтверждает гипотезу о его связи с именем божества.

С другой стороны, термин *gos*, *rus* был известен и в древней Скандинавии /555с, с. 522/. Здесь мы имеем дело с совпадением этнонимов у разных, не родственных народов, что представляет собой явление не необычное и объяснимое тем, что вследствие распространения религиозных верований разные народы поклонялись одним и тем же, по своему происхождению, божествам.

Арабские, византийские и западноевропейские средневековые авторы нередко называют славян и русов в Восточной Европе как два разных народа /247, с. 115/. Мы здесь не будем касаться этого вопроса. Обратим в данном случае внимание лишь на то, что имя божества могло стать эпонимом, от которого происходит название этноса и соответственно страны. Такое явление — не редкость; например, у халдов (урартов) главным богом был Халди, у ассирийцев Ассур, у хурритов Хурри, у аморитов Амурру, у касситов Кассу и т. п.

Вероятное имя божества Росс/Рус должно было дать и название языческим празднествам, называвшимся у восточных и южных славян, у румын, албанцев и греков *русалии*. Последние представляли собой праздника-обряды, длившиеся с 1 мая до 22 июня; из них главный — седьмая неделя после Пасхи (русальная неделя), завершавшаяся Троицей, которая в католицизме носит название *gasa*, *rosagush*, *rosalia* /483, с. 95—97; 531, с. 89/. У восточных славян считалось, что эти празднества посвящены Русалке.

В заключение этого лингвистического экскурса следует отметить, что если термины *росс/рус* и *русалии*, с одной стороны, тяготеют к имени Хорс и иным, возможно, связанным с ним именам, с другой стороны, они родственны индоевропейским словам, обозначающим влагу, — например, санскритское *gasa* 'вода', кельтское *rus*, *gos* 'озеро, пруд', латинское *gos* 'роса', русские *орошать*, *русло*. Ведь бог "низа" вселенной был владыкой и огня и "нижних", "земных" вод (владыкой "небесных", "верхних" вод была богиня неба). В первобытном мифе о происхождении мира из расколовшегося яйца отразилось элементарное представление о бинарной структуре вселенной, состоящей из двух частей: верхней и нижней. Верх — небо и небесные воды, низ — земля и земные воды. Земля и ее воды мыслились как некая общая стихия. Ее владыкой был бог в образе змея, то ли подземного, то ли морского; так, в хетто-хурритской мифологии Океан соответствует божеству "нижнего мира" /194, с. 54, 263/.

Поскольку мифический олень вышел из преисподней, на заменившего его коня были перенесены представления о связи этого животного с "низом" вселенной и в частности, с "нижними" водами, т. е. морями, реками и т. п.: конь Индры появился из моря, крылатый конь армянского эпоса был добыт на дне морском, в одной литовской песне есть слова о том, что волшебный конь поднялся из воды, в алтайском эпосе говорится о коне, созданном "духом воды" /57, с. 36/, в языческих обрядах славян конь связан с водоемами. Посейдону, владыке морскому, приносили в жертву коней, упряжки колесниц, сам он представлялся едущим на коне, на колеснице, имел эпитет "конный" /772, с. 181, 186/.

В потусторонний мир мрака, находящийся "за морем", уходили не только души умерших, туда уходило и солнце. В литовской песне есть стих: "Дочь солнца идет в море, видна лишь макушка; сын бога едет в лодке, спасает солнце" /843в, с. 399/. В этих словах отражены и доиндоевропейское представление о солнце, попадающем во власть владыки "низа", и индоевропейский миф о герое, выручающем солнце из-под этой власти.

Греческая легенда о славном корабле Арго, проскользнувшем между двумя скалами, которые то расходились, то сходились, является осколком более древнего мифа о герое, который проникает в подземный мир через раскрывающуюся брешь, чтобы освободить заключенное там солнце (в греческой версии — чтобы добыть золотое руно). У ацтеков тоже существовало представление, что умерший должен пройти на тот свет меж двух сдвигающихся скал /843, с. 25/.

Заходящее солнце опускалось в землю или в море. В обоих случаях, по верованиям доиндоевропейского времени, оно уходило в мир владыки "низа", т. е. земли и земных вод. Вход в тот мир находился где-то на западе, за морем. Чтобы попасть в загробный мир, души умерших должны были преодолеть водное пространство; об этом говорят мифы многих народов /28, с. 179/. Эти представления привели к возникновению таких погребальных обрядов, как захоронение в лодке, отправляемой в открытое море, или погребение с лодкой, или сооружение надгробия в виде лодки /28, с. 152—167/.

Лодка, перевозящая умерших в загробный мир, приобрела значение принадлежности божества преисподней. С таким представлением следует связывать, например, древнеегипетское изображение священной лодки, перевозящей змею /629, с. 74/. В Древней Греции на празднестве Диониса, имеющего черты бога земли, его изображение возили в лодке, установленной на колесах. В Древнем Египте на религиозных празднествах жрецы носили на своих плечах священную лодку. От таких древних обрядов ведет свое происхождение лодка на колесах, являющаяся аксессуаром западноевропейского карнавала — праздника, которое в свое время было посвящено пробуждению божества земли после зимней спячки.

Лодка, будучи атрибутом бога преисподней, приобрела значение культового объекта. Этим, а не развитием мореплавания, следует объяснить многочисленные графические и скульптурные изображения лодок, известные в археологических памятниках неолита и бронзы. Лодка была священным объектом, фигурировавшим в погребальном ритуале не только у жителей Скандина-

вии и Океаний, но и у Древних египтян, в жизни которых лодка не имела такого значения, чтобы на основе бытовой роли этого предмета возникла его культовая роль.

Лодке в мифах приписывалась еще одна функция. Поскольку она перевозила умерших в подземный мир, а олень переносил солнце, которое потом тоже попадает в подземный мир, возникло представление о лодке, перевозящей солнце. В литовской песне есть слова о том, что солнце едет на лошадях и в лодке. В Ригведе говорится о солнце, едущем в лодке /792в, с. 654/. По древнегреческим поверьям, Гелиос ночью спит в лодке. Древние изображения солнечной ладьи, связанные с поверьями, восходящими к неолитической эпохе, есть и в Египте, и в Скандинавии. Таким образом, древнеегипетская космогоническая схема, согласно которой солнце едет днем в лодке по небосводу, а ночью в другой лодке по подземной реке, стоит в ряду широко распространенных в древности представлений.

Солнце едет в лодке, солнце едет на олене... В результате — "странная", как пишет Г. Шаповалова, тема об олене с золотыми рогами, плывущем по морю /609, с. 221/. Этот олень-лодка (или лось-лодка) изображен и в наскальных гравировках Карелии, и на погребальных сосудах доисторического Египта (рис. 66:1, 3). На первом из этих рисунков видим в лодке ряд черточек, обозначающих души умерших, которые отправляются в загробный мир /295в, с. 237/, а на втором представлена индивидуальная погребальная лодка; в ней два ящика, один, по-видимому, содержит умершего, второй, по египетским поверьям, — его двойника.

Лодка, перевозящая души умерших в потусторонний мир, мифическая лодка, которая плывет по воде и летает в небе, спустя тысячелетия фигурирует в западноевропейской легенде о «летучем голландце», корабле, команда которого — мертвецы. Легенда о корабле мертвых была известна и за пределами Европы — даже в Индонезии. Даже в Океании существовало поверье о том, что умершие уходят вслед за заходящим солнцем в "солнечной лодке" /684, с. 137/.

Представление о корабле мертвых совмещалось с представлением о мифическом животном, перевозящем умерших на тот свет. В Евразии таким существом считался олень или лось; поэтому голова лося изображена на носу рисованных погребальных лодок в Скандинавии и Карелии (рис. 66:1). Нос "ладьи мертвых" иногда оснащался конским протомом. В Египте не знали оленей, а до 2 тыс. до х. э. — и лошадей, и там непонятные для египтян изображения оленьих рогов трансформировались и стали походить на рога другого животного, представлявшего божество земли — козла (рис. 66:3). Есть древнекритские изображения лодок с протомом собаки /629, с. 37/. Мифические лодки представлялись и с протомами змей (см. рис. 82:2)⁹¹.

Но обычно существом, которое в неолитических представлениях перевозило умерших из этого мира в потусторонний, был олень, потому что он был персонажем мифа о дневном пути и последующем закате солнца. Выполняя эту функцию, олень ассоциировался и с самим солнцем. В связи с этим в эпоху бронзы стали изображать на носу мифического судна, вместо протома хтонического животного, солнце (рис. 66:2, 4).

Таково происхождение "солнечной ладьи", известной по мифам Древнего Египта и по изображениям эпохи бронзы в Евразии.

Обычно считается, что яркое изобразительное искусство палеолита имело, так сказать, непосредственно-утилитарный характер: изображения зверей служили магическим средством обеспечения успешной охоты, изображения женщин призваны были содействовать деторождаемости и т. п. Но немало в числе памятников искусства палеолита и таких изображений, которые трудно интерпретировать подобным образом. К ним относятся, в частности, фигуры полулюдей-полуживотных, в том числе антропоморфный бык (рис. 67:1, 2). Образ этот существовал и в мезолите /802, с. 116/.

Произведения искусства минойской культуры свидетельствуют, что бык играл какую-то ритуальную роль на Древнем Крите. Изображения головы быка, явно культово-символического характера, есть и в числе памятников культуры Триполье-Кукутень, искусство которой по своему духу родственно древнекритскому.

В Древнем Египте одним из наиболее почитаемых божеств был черный бык Хапи (Hapi, которого греки называли Апис). Практиковались в Египте и другие культы божественного быка.

При раскопках раннеземледельческого поселения 7—6 тыс. до х. э. в Малой Азии (Чатал-Гюк) были обнаружены святилища, в которых непременно принадлежностью являлась скульптура бычьей головы (рис. 67:4); иногда бычьи головы располагались не в одиночку, а рядами, напоминая черепа быков в интерьерах старинных жилищ горного Дагестана. В Дагестане найдены бронзовые амулеты в виде бычьих головок (рис. 67:6), здесь и теперь еще на фасадах жилищ можно иногда увидеть вывешенные бычьи черепа, подобно тому, как это делали в Древней Греции, где бычьи головы (со временем не натуральные, а высеченные в камне) превратились в архитектурно-декоративную деталь — букрании. Бычьими черепами и скульптурными изображениями бычьих голов украшали постройки даже в Индонезии. Кельты-язычники почитали быка /828, с. 302/; голова быка имела сакральное значение в славянском язычестве /129, с. 23/. В Сванетии выпекали хлебцы в форме головы быка, которая считалась эмблемой "великого божества" /496, с. 44/. По-трузински "бык" hari, что почти совпадает с именем хурритского божественного быка Hurrî.

Свидетельства былого почитания быка имеются в памятниках древнего искусства, сказаниях и народных обычаях всего европео-переднеазиатского региона. В чем же причина такого почитания этого животного? Разные авторы дают разные ответы на этот вопрос, в зависимости от того, какого научного предрассудка они придерживаются. Например, египетский культ Аписа объясняется, конечно же, тотемизмом /255, с. 31/. Но в таком случае бык был тотемом у всех народов на пространстве от Испании до Индии. Сторонники наивно-рационалистического толкования древних символов и образцов объясняют почитание быка тем, что он был "первым помощником пахаря" /594, с. 236/. Но быка почитали еще в палеолите, когда не было ни земледелия, ни скотоводства.

Конкретное содержание мифологических образов, с которыми человеческая фантазия соотносила быка или корову, не говорит о том, что эти образы возникли в связи с земледелием. Например, древние греки приносили в жертву владыке преисподней Аиду черного быка. Абхазы приносили в жертву черную корову божеству

Ахын, которое считалось грозным, страшным божеством, почиталось в качестве покровителя моря и атрибутом которого была палка /617, с. 104—108/ (палка, аналог фалла,— обычный атрибут мифологических образов, происходящих от архаического бога земли и преисподней).

В некоторых индоевропейских мифах бык — воплощение бога грозы; у шумеров бог грозы Ишкур носил эпитет "дикий бык ярости" /378а, с. 39/; даже у африканцев Дождь связывался с быком /378а, с. 203/; как это объяснить с рационалистических позиций? Поистине справедливо ироническое замечание Ф. М. Мюллера: с точки зрения рационалистов миф о Кроносе должен был быть создан людьми, проглатывавшими своих детей /792а, с. 31/.

Образ человеко-быка, впервые появившийся в палеолитических рисунках Западной Европы, существовал на протяжении тысячелетий, переходя от одного народа к другому, из одной культурно-исторической эпохи в другую. Человеко-бык фигурирует в изобразительном искусстве доарийской Индии⁹². Общеизвестна греческая легенда о критском человеко-быке Минотавре, которому приносились человеческие жертвы. Человеческие жертвы приносились финикийскому идолу с бычьей головой Молоху ("владыка"). В авестийских текстах упоминается человеко-бык Гопатшах (шах, т. е. царь, владыка), давший начало жизни на земле.

Жертвы, да еще человеческие, приносили богам. Какого же бога представлял бык? В "Текстах пирамид" бык иногда отождествляется со змеей /780в, с. 69, 77/. В русских сказках змей требует человеческих жертв, в этом отношении проявляя сходство с Минотавром и Молохом. В японских мифах космическое яйцо было расколото не змеем, а быком /744а, с. 259/. В памятниках европейского неолита есть изображения рогатого змея (см. рис. 381:1); китайский крылатый дракон Лун-Ван, владыка водной стихии и патрон императоров, изображался рогатым; в Индонезии рогатый змей — хозяин нижнего мира и морской стихии, насыщает на землю войны, эпидемии и другие несчастья; у индейцев Америки есть мифы о рогатом змее, враждебном людям; на статуэтке перуанского Кон-Тики-Виракоча были изображены рогатые змеи /581, с. 98/. Все это указывает на глобальное представление о родстве или даже взаимозаменяемости мифологических образов змея и быка. Но змей — олицетворение преисподней. Значит, и бык имеет отношение к "нижнему миру". В некоторых мифах молния представляется в образе быка /229, с. 41/; но молния — это огненный змей преисподней.

Важнейший аксессуар иудейского культа, тфилин, снабжен четырьмя волосками теленка. Считается, что они олицетворяют зло. В иудаизме это трактуется так: зло внесено в мир Создателем для того, чтобы человек был поставлен перед нравственным выбором. Для нас в данном случае важно то, что волосок четыре; мы в дальнейшем будем неоднократно сталкиваться с тем, что число 4 в традиции, восходящей к палеокультурам, связывается с божеством земли. К этому следует добавить, что коробочки и ремешки тфилин должны быть черного цвета, а если эта краска со временем выпала, ее требуется возобновить; черный цвет — символ бога земли в неолитической религии.

По-видимому, бык когда-то почитался в широких

пределах Северного Кавказа, причем почитался не как домашнее животное, а как образ божества. Об этом свидетельствуют следующие соображения. 'Бык' по-кабардински *os*, по-аварски *os*, по-дагестански *is*; эти слова похожи на культовый возглас у кабардинцев *assa*, у ингушей *os'a*. В Чечено-Ингушетии есть река Асса (а реки соотносятся с божеством "низа" вселенной). Грузины называют осетин *osi*, русские средневековые источники называют алан (предков осетин) *uasu* (а народ нередко получал название от имени божества, которому поклонялся). Все эти термины могут быть возведены к ностратическому **asa* 'огонь', от которого происходят, например, хеттское *hašša* 'священный очаг, алтарь', древнеиранское *uazata* 'божество', польское *jażę* 'змея', русское *ящер*, еврейское *ašir* 'богатый' (ведь змея глубин обладала несметными сокровищами)⁹³. Семантически эти соответствия объясняются тем, что бык и змея — представители божества преисподней, воплощавшегося в огне.

В ингушском языке слово *с'а*, сходное с приведенными названиями быка, означает 'божество', 'дом' и 'огонь'. Эти значения данного слова объясняются тем, что бог, воплощавшийся в огне и змее, был покровителем жилища. Фонетическое сходство этого слова с названием быка является одним из свидетельств того, что этот же бог представлялся в виде быка. Обычай вешать черепа на фасаде и в интерьере дома можно трактовать как свидетельство того, что бог земли считался покровителем дома не только в образе змеи, но и в образе быка. При раскопках палеолитических жилищ часто находят черепа быков, причем положение их не случайное /174, с. 441, 474/; видимо, бог земли считался покровителем жилища еще в палеолите.

Племена, называвшиеся ясами, обитали в древности не только на Северном Кавказе и на Дону, но и, например, на территории нынешней Румынии, где есть город Яссы, и в Средней Азии, где тоже есть город Яссы (ныне называемый Туркестаном). Племена с таким названием некогда обитали в Малой Азии; от их имени произошло слово Азия. Все эти народы, по-видимому, поклонялись божеству в образе быка (или змея, что одно и то же).

Есть древние изображения быка, показывающие, что он ассоциировался с землей (вернее, с божеством земли). Бычьи рога сочетались с зубчатым рисунком, символизирующим, как уже говорилось, вспаханную землю (рис. 67:5), а на бычьих головах изображались зигзаги (рис. 67:4), что должно было выражать орошение земли водой. Изображение быка, изо рта которого вытекает вода (рис. 67:3), очевидно, символизирует землю, из которой вытекает ручей. Поскольку бык служил олицетворением бога земли, его образ имел хтоническое значение; автор 3 в. Порфирий писал, что "души тех, кто преданы земле, принадлежат быку" /709, с. 182/. В Средней Азии в древности существовал обычай хоронить умершего, завернув его тело в бычью кожу (умерший "принадлежит быку"). Архаичный древнеегипетский бог Бата, который почитался в образе быка, отождествлялся с Анубисом, покровителем мертвых. Известны неолитические захоронения с бычьими черепами. В мустьерских захоронениях находят кости быка, положение которых свидетельствует о том, что они помещены в могилу намеренно; видимо, культовое представление о том, что умершие принадлежат быку, существовало еще у неандертальцев.

На одном из шумерских рисунков показана человеческая фигура с бычьими рогами, обведенная рамкой, из которой произрастают растения (рис. 67:7). Вообще ре-

лигия шумеров существенно отличается от системы верований раннеземледельческих культур, но некоторые соответствия в деталях обоих культов все же имеются. У шумеров бычьи рога изображались на голове любого божества, это был символ святости вообще (так же как впоследствии у хеттов и вавилонян). Но судя по тому, что рассматриваемый персонаж показан едущим в лодке, это Энки, "властитель бездны" и "повелитель вода". В первобытных космогонических представлениях водная стихия связывалась с земной, и обе были представлены одним и тем же мифическим существом (обычно змеем). Поэтому можно полагать, что образ шумерского бога Энки сформировался при воздействии более раннего божества "низа" и в какой-то мере отражает понятия о неолитическом божестве земли. Данный рисунок, где Энки с рогами быка показан обведенным рамкой, из которой произрастают растения, представляет его как божество земли. Достоин внимания то, что Энки обитает в подземном океане, а также то, что шумеры, считая Энки богом стихии, дали ему имя, означающее "господин земли" (*en-ki*). Энки считался покровителем ремесел, что является одной из характерных черт многих мифологических персонажей Древности, генетически связанных с неолитическим богом земли. Энки играл также роль воплощения мудрости, что соответствует представлению о мифическом змее как носителе мудрости. Глава шумерского пантеона Энлиль также имеет некоторые черты неолитического змея: он "господин ветров" и подалец дождя. Можно представить себе, что Энки и Энлиль происходят соответственно от "нижней" и "верхней" ипостасей двоичного бога раннеземледельческой религии.

В дошедших до нас осколках древних мифов народов Кавказа тоже есть указания на то, что мифический бык связывался и с землей, и с водой. Так, в грузинских сказках бык обитает в воде и в преисподней /496, с. 46/; в чеченской легенде повествуется о превращении озера в быка, который затем снова превратился в озеро /374, с. 23/.

Если бог земли был быком, то его супруга, богиня неба, наверное, должна была быть коровой. Действительно, древнеегипетские Хатор и Исида, месопотамская Иштар, которые обладают чертами неолитической Великой богини, представлялись полуженщинами-полукоровами; Хатор, в частности, считалась супругой Аписа. Облик коровы принимали греческие богини Гера и Ио, аккадская супруга бога неба Асират. Связь между верховной божественной супружеской парой западных семитов Баалом и Анат представлялась как совокупление быка и коровы. В мифах Индии прародителями мира были бык и корова /816, с. 91/. Такой же миф есть у африканских берберов (причем у них праматерь в облике коровы носит имя *Thamuath*, в котором узнается имя ассирийской Тиамат /691, с. 9/). В русской традиции жених и невеста именовались быком и коровой /555в, с. 332/. В некоторых древних мифах (хеттском, греческом) возлюбленная бога представлена в образе коровы /194, с. 291/. В других мифах говорится о связи женщины с быком: Зевс сочетался с дочерью финикийского царя Европой, приняв образ быка, а жена критского царя Пасифея влюбилась в быка (и родила от него Минотавра). Мифы такого рода восходят, надо полагать, к древнейшим временам культуры человечества, судя по палеолитическому изображению беременной женщины, лежащей под быком /717, табл. 85/. Один из древнейших образов изобразительного искусства — гравированное изображение

быка и вульвы на плите из Ля Ферраси (Франция). Археологические исследования палеолитической эпохи нередко обнаруживают сочетание женской статуэтки и костей быка. Все это свидетельствует о том, что образ падреда богини в виде быка существовал еще в палеолите. С этими древнейшими культовыми воззрениями связано и ныне существующее почитание священных коров в Индии. В индийской мифологии одна из ипостасей богини-матери, дарующей плодородие, — божественная корова. Почитание коров, восходящее к доарийской эпохе, особенно присуще Южной, дравидийской Индии; культ коров чужд Ригведе.

В эпоху бронзы неолитический бог земли трансформировался, и его черты были ассимилированы новыми божествами. Поэтому индийский бог грозы Индра иногда олицетворялся в образе быка, скандинавский бог-громовержец Тор (Thor, Tǫr) изображался с бычьими рогами (рис. 67:8)⁹⁴. Древние авторы связывают образ быка с созвездием Стрельца; очевидно, потому, что бог грозы представлялся в образе воина. Хурритский текст сообщает, что у бога грозы был чудесный бык, который помогал ему в битвах; в данном случае, как это часто бывало, разные свойства одного божества расщепились на отдельные персонажи.

Связь между быком и землей кажется на первый взгляд непонятной, но она объяснима. По неолитическим верованиям (восходящим, судя по всему, к эпохе палеолита) землю представляло мужское божество, а бык, вследствие присущих ему известных качеств, был подходящим объектом для образа, выражавшего мужскую производительную силу. Действительно, в Ригведе слово "бык" неоднократно применяется для обозначения мужской сексуальной потенции. В связи с этим, очевидно, бык и считался воплощением плодородия.

Поскольку бык олицетворял мужское начало, рога стали символизировать мужество в широком смысле этого слова, о чем свидетельствуют рогатые итифаллические мужские статуэтки /709, с. 221, 223/, бычьи рога на шлемах воинов эпохи неолита и рыцарей эпохи средневековья. В Передней Азии не только боги, но и цари изображались с бычьими рогами (см. рис. 274:4).

В числе неолитических материалов есть и женские рогатые фигурки. Греческая Селена и семитская Астарта изображались с рогами. По древнему обычаю, женщины носили рогатые головные уборы в Западной Европе до 17 века, а в Иране, России, в горах Кавказа — еще в 19 веке.

В святилищах Чатал-Гююка голова быка иногда изображена не натурально, а стилизованно (рис. 68:1). Отсюда произошел известный древнекритский культовый символ (рис. 68:2), почитавшийся и в других местах Средиземноморья — на о. Мальте, в Испании /873, с. 84/. Двурогие алтари, подобные критским, были в Древнем Израиле, а еврейские священники, благословляя народ, поднимали руку, раздвинув пальцы так, что они образовывали знак в виде буквы V; надо полагать, что это был, по происхождению своему, двурогий символ.

Роговидными выступами, которыми увенчивали алтари, стали украшать и постройки (рис. 68:3, 4). Шпички на концах этих, ставших чисто декоративными, роговидных выступов (рис. 68:5), происходят от насадок, надевавшихся на концы рогов (см. рис. 67:8) для безопасности при культовых действиях, в которых участвовал бык.

Такие обряды со временем приобрели характер игр

(подобно тому, как, например, на Северном Кавказе ритуал посвящения коня покойнику превратился в игры-скачки). У древних народов Средиземноморья (а в Испании, особенно у басков, до наших дней) известны игры с быком, по происхождению своему имевшие ритуальный характер. Бой быков практиковался и в Древнем Египте, судя по сохранившимся изображениям /687, с. 334/. В старину состязания между быками, а также между человеком и быком, происходили в Грузии /150, с. 97/; по некоторым данным, бой быков был известен и в Дагестане (190, с. 16). У басков и грузин сохранился в виде пережитка обычай участия быка в религиозных празднествах; при этом иногда быка поят вином /150, с. 98/, что соответствует представлениям о связи образа бога земли с потреблением хмельных напитков, зафиксированным в языческих культовых обрядах разных народов.

У древних греков сохранились, хотя и в измененном виде, образы божеств прежнего населения страны. Таким был, например, Дионис; его другое имя — Вакх (у римлян Бахус)⁹⁵. Минотавр оказался живучим: Ариадна, покинутая Тезеем, стала женой Диониса, но Дионис это тот же Минотавр, только эллинизированный. Действительно, Дионис назывался быком /229, с. 257, 258/, изображался с бычьей головой, представлявший его актер надевал шкуру и рога, а на празднествах, посвященных этому богу, мужчины ревели по-бычьи /709, с. 227, 228/.

Поскольку бык олицетворял землю, в Древней Греции украшали черепа быков цветами, символизировавшими плоды земли, а на празднестве Диониса мужчины (и мальчики) пили вино (кровь бога земли), чтобы приобщиться к божеству (отсюда христианский обряд причастия). В архаическую эпоху Дионис в жертву убивали людей (позднее — лишь животных).

Согласно греческим мифам, в которых запечатлелись отзвуки более древних верований, Дионис-Вакх умирал на зиму и воскресал весной. В этих мифах выражено представление о замирании и оживании земли.

Бог земли считался патроном не только плодородия земли, но и мужской плодовитости, поэтому на празднествах Диониса носили в процессии изображение фалла. Гераклит пишет, что "Гадес и Дионис это одно и то же". Но Гадес это бог преисподней. Следовательно, божественный бык это одна из ипостасей бога земли и преисподней.

Индоевропейцы присвоили атрибуты божества земли, почтившегося у покоренных ими раннеземледельческих племен, своим небесным богам, но в некоторых случаях Минотавр сохранился в своем существе: в старинной русской рукописи упоминается некий Тур-сатана (41 с, с. 750). Славянский Велес, представлявшийся в образе человеко-быка, отождествляется чешской рукописью 9 в. с древнегреческим Паном (41а, с. 132). Но Пан представлялся в виде человеко-козла. Тем не менее сопоставление Велеса с Паном закономерно, ибо Пан — одно из имен бога земли, а козел — одна из ипостасей этого бога⁹⁶. Один из эпитетов Тора — "господин козлов", а Вакх представлялся в облике не только быка, но и козла, и посвященные ему песни назывались "козлиными".

В искусстве стран Древнего Востока есть тема терзания быка львов. У. Хартнером установлено, что в 4 тыс. до х. э. на географической широте территории Шумера в начале февраля созвездие Быка (Тельца) скрывалось за горизонтом, а созвездие Льва находилось в зените /725/. Это, по мнению У. Хартнера, и привело к

возникновению соответствующего мифологического сюжета: упомянутые изменения в положении созвездий трактовались как "победа Льва над Быком". А определение момента, когда это происходило, имело практическое значение: в первой половине февраля в стране шумеров начинался годовой цикл сельскохозяйственных работ.

Все это похоже на достоверную реконструкцию семантики сцены терзания быка львом в древнем искусстве. Возникает вопрос: как могло сознание древних допустить чью-либо победу над весьма почитаемым божеством, причем над божеством, олицетворявшим, помимо всего прочего, мужество, воинскую доблесть, наконец, бессмертие? Религия не руководствуется логикой. Ведь почитают же Христа, который был умерщвлен людьми, и всемогущего бога, который допустил это. Согласно мифам, умирали и воскресали такие могущественные и грозные боги, как финикийский Баал и вавилонский Мардук. У разных народов существовал обычай ритуального умерщвления существ, представлявших бога земли, в том числе таких типичных представителей этого божества, как змея и медведь /570, с. 555—575/. Обычай этот зафиксирован не только у сельскохозяйственных народов, следовательно, мифологизация представления о зимнем замирании и последующем оживании земли могла иметь место до возникновения земледелия. По-видимому, истоки мифов о смерти бессмертного бога, а также ритуалов его умерщвления восходят к тем временам, когда неандертальцы убивали медведя, чтобы завладеть его пещерой и мясом, а затем задабривали его, принося ему человеческие жертвы и помещая останки его тела в других пещерах, непригодных в качестве жилищ для людей.

Сюжет борьбы быка и льва вызывает также вопрос: если бык — бог земли, то кто лев? Судя по ряду данных, божество земли (или преисподней) олицетворялось не только такими существами как змея, козел, бык, медведь, но также хищниками, в том числе львом. Как это понимать?

Из народных поверий и древних мифов явствует, что в неолитической религии в качестве представителей "нижнего мира" выступали различные существа: 1) пресмыкающиеся (главным образом змея, а также лягушка, черепаха, крокодил); 2) травоядные (олень, лошадь, бык, козел, свинья); 3) хищники (лев, барс, волк, медведь, собака, кошка)⁹⁷. Множественность этих существ, причем столь различных, трудно совместима с представлением об одном божестве "низа" вселенной. Действительно, к существам "нижнего мира" относился, как мы видели в предыдущих главах, помимо "хозяина", также, например, олень/конь. Согласно античной мифологии, собака служила владыке преисподней, а не являлась им. Но что касается "грозных" персонажей, таких как змей, бык, лев, волк, медведь, — мифы не дают возможности их разделить, соотносить их с разными божествами, ибо эти существа постоянно отождествляются, свойства одного переносятся на образ другого.

В числе памятников древнеиндийской цивилизации есть изображения сцены убийства быка посредством копыа /98, с. 64/. Но домашних животных, в том числе быков, умерщвляют не копьем, а ножом. Несомненно, эти изображения являются иллюстрацией мифа, причем следует учесть, что копые в данном случае нужно рассматривать не просто как орудие, а как атрибут божества. Как будет показано в своем месте, копые соотносилось с богом преисподней.

Борьбу между быком и львом как образами одного и того же бога можно было бы отнести за счет искажения шумерами религии неолитических земледельцев. Но, как считает У. Хартнер, этот сюжет возник в Нижней Месопотамии около 4000 г. до х. э., т. е. еще в дошумерское время. Может быть, существовали разные божества "низа", например, бог земли (бык) и бог преисподней (лев, змей); но нащупать различие между ними не удастся. Может быть, у одних древнейших племен "низ" вселенной был представлен одним божеством, у других — двумя или более, а впоследствии произошло смешение их образов. Наконец, убийство быка львом в мифологии населения Месопотамии 4—3 тыс. до х. э. может представлять собой вариант сюжета убийства богом преисподней оленя. Нельзя ожидать, что на протяжении пяти тысяч лет эпохи раннеземледельческих культур (8—4 тыс. до х. э.) на пространстве от Атлантического побережья до Индии существовала единая, не имеющая вариантов, религия. Это невозможно, учитывая и длительность эпохи, и этнические различия между народами, говорившими на разных языках и разбросанными на огромном пространстве. Даже в христианстве, мусульманстве, иудаизме и буддизме — религиях, положения которых зафиксированы в текстах, имеющих силу закона, есть секты. Естественно, могли быть и наверняка были разновидности в неолитической религии, которая существовала во времена, когда еще не было письменности. Применяемый в этой книге термин "неолитическая или раннеземледельческая религия" условен; он введен потому, что нет возможности создать себе представление о локальных вариантах соответствующего комплекса верований. Одним из таких вариантов были, вероятно, верования, графически выраженные в орнаментации эламской и протозламской керамики: ее символика часто не поддается расшифровке с помощью ключа, позволяющего достичь результата в других случаях. Удивительно не то, что в "раннеземледельческой религии" оказываются "секты". Удивительно то, что они сохраняют единство общих концепций. Судя по тем данным о верованиях эпохи неолита, которые удается реконструировать, эти верования были поразительно единообразны и при этом устойчивы во времени.

Очень может быть, что в эпоху неолита в Нижней Месопотамии (находящейся, кстати, по соседству с Эламом) бык и лев — образы неолитического бога земли и преисподней — представлялись двумя разными божествами. Может быть, они считались состоящими в родстве и оба пользовались почитанием. Соперничество в среде богов — обычное явление в мифах; видимо, человеческое сознание воспринимало это в порядке вещей. Сказания древних повествуют о том, что боги враждовали между собой, то и дело вступали в смертельные схватки, причем этому не мешали их родственные отношения: так, Кронос пожирал своих детей, Зевс убил своего отца, Осириса погубил его брат Сет и т. д. Из всего этого можно сделать вывод, что хотя бык почитался в качестве божественного олицетворения земли, по мифологическим представлениям он мог быть убит другим представителем "низа". Но смерть быка была временной: через 40 дней его созвездие снова появлялось над горизонтом, и народ ликовал по поводу воскрешения бога.

Выше приводились примеры того, как в древности некоторые предметы или существа приобретали значение священных потому, что их формы напоминали начертания культового символа. Можно привести

пример, показывающий, как объект стал предметом поклонения из-за того, что своим видом напоминал другой объект, который почитался священным: луна обожествлялась в связи с тем, что серп полумесяца ассоциировался с рогами быка (кроме того, конечно, она должна была почитаться как явление природы, помогающее вести счет времени).

М. Кёниг приводит ряд примеров, иллюстрирующих древнее представление о связи образов быка и луны — представление, восходящее к палеолиту /747, с. 139—142/. По мнению этого автора, первичным в данном случае было почитание луны, олицетворявшей время, а бык стал аналогом луны в силу ассоциативной связи, возникшей из-за сходства рогов и полумесяца. М. Кёниг утверждает также, что многочисленные изображения бизонов в искусстве палеолита не отражают охотничью магию, но символичны; по его мнению, изображение, например, бизона со стрелой в боку символизирует "смерть" луны, т. е. безлунные ночи.

Так это или нет, но есть немало свидетельств о связи понятий 'луна' и 'бык' в древности.

В древнеиранской и древнеиндийской традициях бык — образ лунного божества /378а, с. 203/. В Ригведе бог луны Сомы часто характеризуется эпитетами "бык" и "самец" /406в, с. 232/; ввиду того, что луна представляла быка, а образ быка имел хтоническое значение, Сомы считался "судьей мертвых". Священным животным аккадского бога луны Син и бога луны южных арабов Сами был бык. В Авесте говорится, что луна "содержит в себе семя быка" /792а, с. 127/. Египетский священный бык Апис назывался "быком луны"; он якобы был произведен на свет лучом месяца /170, с. 50/. В шумерских текстах луна называлась "бородатым быком", который "правит временем посредством золотых рогов" /747, с. 141/. Тексты других древних народов свидетельствуют, что луна имела значение символа преисподней /538, с. 95/. Это значение она имеет и у нынешних сибирских шаманов /378а, с. 234/. У некоторых племен в вечер начала новой луны совершался ритуальный танец, сопровождавшийся возжжением огня /832а, с. 126/, в чем можно видеть выражение идеи связи луны и преисподней. В народных представлениях южных славян луна связана с потусторонним миром /251, с. 30/. Такое же представление существовало в античное время о богине луны Селене /676, с. 68/. Хеттский мифопоэтический мотив о луне, упавшей с неба, представляет собой позднейшее толкование мифа о божестве преисподней, сброшенном с неба. Бог преисподней считался источником не только здоровья, но и болезней, поэтому этимологически родственны хеттские слова агта 'луна' и йтап 'болезнь' /198, с. 130/. Бог луны был супругом богини неба, которая насылает на людей безумие, отсюда поверья у разных народов о связи луны с психическими расстройствами. В хаттском, адыгском и кетском языках слова, обозначающие луну и желтый цвет, одного корня; это потому, что желтый цвет — цвет золота, а золото и луна — атрибуты одного и того же божества — бога земли и преисподней. Аккадский бог луны Син считался первопродком людей; источником зла и воплощением мудрости; его эмблемы, помимо полумесяца и быка, — змея, молния, корабль; ему была посвящена суббота; это все — характерные черты неолитического бога земли. В некоторых мифологиях полумесяц считался символом моря /744в, с. 1410/, но море — сфера бога "низа" вселенной. В имени этрусского божества Фуфлунс,

который, как считают, был аналогом греческого Диониса, содержится название луны.

Абхазы на новолуние в канун Нового года шли на моление в кузню /343, с. 116/; в данном сообщении видим, что в обряде фигурируют три элемента, которые в раннеземледельческой религии были связаны с богом земли: конец декабря (об этом будет речь подробнее в своем месте), кузня (ибо бог преисподней считался, в частности, кузнецом) и луна.

Имя китайского дракона, рогатого крылатого змея, мифического хозяина водных источников, подателя дождя и патрона плодородия — Лун, Лунг. Это слово, появившееся в древнейших китайских надписях, относящихся к второй половине 2 тыс. до х. э., не этимологизируется из китайского языка /463, с. 88/; видимо, оно было заимствовано древними китайцами вместе с образом змея-быка-луны, владыки преисподней. Даже у папуасов луна и змея отождествляются /684, с. 166/; объяснить это можно на основе мифологических представлений восточносредиземноморского неолита; если змей и бык — воплощения бога земли, а луна — тот же бык, то луна — змей.

Авторитетный советский ученый В. Пропп объясняет наличие сходства в мифах, обрядах, поверьях разных народов "закономерной" связью между формами труда и формами мышления" /449, с. 33/. Хотелось бы знать, какими именно формами труда объясняется связь змеи и луны у людей, живших в Европе шесть тысяч лет тому назад (см. рис. 124:2, 381:1) и у нынешних аборигенов Новой Гвинеи. Хотелось бы также узнать, как именно действовал загадочный психологический механизм, который "закономерно" приводил у разных народов к отождествлению змеи и луны.

На другом конце земли, в снежной тундре Арктики, сохранились следы все того же комплекса древних верований, первоначально сложившихся в палеолите Европы и неолите Передней Азии. Эскимосский шаман говорит: "Мы страшимся духа земли, который вызывает непогоду... Мы боимся бога луны" /297, с. 9/. Какие объективные факторы могли привести к представлению о том, что дух земли вызывает непогоду? Какая логика могла внушить страх перед луной? Грозный бог преисподней в образе змея поднимался в небо и совершал грозу; этот же бог мог принимать образ быка, а луна — бык в небе. Истоки суеверий нужно искать не в объективных условиях человеческого существования, а в иррациональности мышления. А глобальное сходство культовых представлений рассматриваемого комплекса объясняется тем, что мифы, фантастические образы, нелепые и нередко изуверские обряды передавались от одного народа другому и воспринимались как некое полезное знание.

Связь образов быка и луны видна также из древних символических изображений. На некоторых древних рисунках рога быка трактованы в виде полумесяца (рис. 69:4, 5, 72:5). На конце серпа полумесяца нередко изображались шишечки, как на концах рогов (рис. 71:1, 72:1—3). Стилизованное изображение быка (рис. 69:2) сходно с эмблемой в виде знака луны, укрепленного на древке (рис. 69:3, 6); такую эмблему держит в руке кобанский⁹⁸ идол, стоящий на бычьих рогах (рис. 69:7). Примечательно также сходство алтара в виде рогов быка и амулета в виде полумесяца (рис. 70).

Подвески-"лунницы" носили в древности в Западной Европе и на Северном Кавказе /549, табл. 28/. Рус-

ские крестились на луну, немцы преклоняли колена и обнажали головы перед новорожденным месяцем /41а, с. 71/. В литовских песнях луна называется князем и даже богом /70б, с. 13/. Между тем в мифологии германцев, славян и литовцев нет образа божества луны. Трудно объяснить почитание луны в данном случае и обожествлением вообще явлений природы, потому что оно как таковое не свойственно верованиям индоевропейских народов. Не было у этих народов и астрального культа, т. е. обожествления звезд и планет; из небесных тел ими почитались только луна и солнце. Почитание луны индоевропейцами представляется наследием раннеземледельческих верований. Таковы же истоки почитания луны и у неиндоевропейцев. С молитвой к луне обращались адыги⁸⁹ /617, с. 34/. Евреи отмечают начало новолуния специальной молитвой; в древности этот ритуал носил праздничный характер. В Священном писании неоднократно приводятся свидетельства, позволяющие судить о почитании луны евреями во времена язычества; луна у них занимала первое место среди "войства небесного". В Танахе говорится, что евреи вышли из Египта при свете полной луны; еврейские праздники Суккот и Пурим отмечаются в полнолуние. Луна считалась небесным существом более важным, чем солнце, и в Древней Месопотамии, и у индейцев Америки /804, с. 81/. Тасманийцы при новолунии устраивали празднество с песнями, плясками и трапезой. Бог луны у шумеров носил эпитеты "господин", "князь богов", "отец, который держит в своих руках жизнь всех на земле".

Шумеры считали бога луны источником плодородия. В Европе (так же как и в других местах мира, например в Бразилии, Китае, Меланезии) существует поверье о том, что трава растет при луне; даже в наше время во Франции крестьяне считают целесообразным сеять при луне /684, с. 161, 162/. Это странное и рационалистически не объяснимое мнение основано на представлении о том, что луна есть поднявшийся в небо бог земли, податель земного плодородия. В древности египтяне, греки, евреи, персы жертвовали луне печеные изделия в качестве благодарственных приношений. Во всем мире и в разные эпохи луна связывалась с плодородием. Это что — закономерный результат хозяйственных, естественных или каких-либо иных объективных условий? Или проявление единства человеческой психологии? Или бесконечное повторение случайных совпадений?

Бог земли не только обеспечивал плодородие земли: он был воплощением мужской оплодотворяющей потенции. На этом основаны поверья о том, что зачатие происходит, если совокупление совершается при полной луне, что женщина или девушка может забеременеть, если будет смотреть на луну /684, с. 165, 223/. У одного из австралийских племен обряд, при котором имитируется coitus, называется "лунным танцем" /833, с. 126/. В мифологии Новой Гвинеи луна — образ неотразимого для женщин мужчины. Адыгские девушки гадали при луне о суженом. У славян, на Кавказе и у южных арабов существует поверье о том, что русалки пляшут при луне, в чем проявляется архаическое представление о связи ботини-матери с богом, воплощавшимся в луне. В. Иванов объясняет связь хеттских агма 'луна' и агмаһһ 'делать беременной' "физиологическими лунными циклами" /110, с. 685/; но это следует объяснить соотношением луны с образом бога земли — так же как представлением о божестве земли как источнике зла, отразившемся на родстве хетт-

ских агма 'луна' и агмаһһ 'заболеть'. Менструальный период соответствует по продолжительности лунному периоду, и в мифологическом сознании возникло представление о том, что бог луны вызывает периодическое ежемесячное недомогание женщин; со временем, когда верования видоизменились и прежний Великий бог превратился в злого духа, нечистую силу, менструирующая женщина стала считаться нечистой (в нее вселился злой дух).

Несмотря на то, что в верованиях 2—1 тыс. до х. э. солнце выступает в качестве мужского божества, а луна обычно мыслится существом женского рода, сохранялось и противоположное воззрение. В Ригведе Сурия (солнце) — невеста, Сома (луна) — жених. Аналогичным образом в Эдде луна и солнце — соответственно муж и жена /792, с. 40/. В еврейском языке слово, обозначающее луну, мужского рода, солнце — женского. В славянских песнях Месяц — мужчина, Солнце — женщина. В некоторых сказаниях славян луна называется быком, а солнце коровой /792, с. 40/. Старорусское съльнь, литовское saule, немецкое sonne 'солнце' — слова женского рода; немецкое mond, греческое меп 'луна' — мужского. В других индоевропейских языках, однако, слова, обозначающие солнце, мужского рода: лат. sol, фр. soleil. На латыни сохранились две формы слова, обозначающего луну: luna (ж. р.) и lupus (м. р.). Есть русское выражение, в котором, видимо, зафиксировалось архаическое название луны мужского рода: о седовласом мужчине говорят "белый как лунь" (а не "как луна").

На Ближнем и Среднем Востоке, где индоевропейский ингредиент был менее значительным, чем в Европе, или совсем отсутствовал, местными верованиями был унаследован раннеземледельческий образ мужского божества луны: в Египте Тот и Хонсу, в Аккаде Син, в Индии Сома, в Шумере Нанна, в Эламе мужское божество, имя которого не известно. В мифологических представлениях кавказских горцев луна обычно считается мужским существом и покровителем мужчин.

Принято считать, что Ригведа — нечто вроде Библии индоевропейской мифологии. Но это далеко не так: в ведических богах больше автохтонных дравидийских черт, чем таких, которые можно было бы счесть арийскими. Например, Сома — это небесная ипостась доарийского бога земли. В частности, Сома был посвящен опьяняющий напиток, подобно тому как у греков вино считалось даром Диониса-Вакха. Как и вино на дионисийских празднествах, напиток Сомы считался дающим силу и приобщающим к божеству.

В славянской традиции полумесяц сравнивается с серпом. Но на Ближнем Востоке принято сравнивать полумесяц с рогом. Эта метафора весьма архаична: она, вероятно, восходит к палеолиту. Хотя на многих древних изображениях полумесяц трактован как два рога быка, он часто понимался и как один рог. М. Кёниг приводит данные о том, что в древности бычьи рога ассоциировались с двумя полумесяцами, представлявшими две фазы луны, начальную и конечную /747, с. 141/.

В связи с тем, что фантазии людей луна в небе казалась рогом, должно быть, и возник образ мифического единорога. В Ветхом завете единорог называется "лютым зверем", а "лютый" — один из эпитетов бога земли; в христианской традиции единорог связан с Девой Марией, потому что прообразом матери Христа была Великая богиня, паредром которой был бог

земли, представлявшийся в виде быка, двурогого или однорогого. Любопытно, что изображение фантастического существа с одним рогом встречается еще в палеолитическом искусстве (см. рис. 383:4). Видимо, в связи с тем, что луна представлялась "одним рогом", она считалась символом числа 1, а понедельник, первый день недели, был приписан богу луны.

Среди древних памятников Европы, Передней Азии и Кавказа имеется большое число примеров символа в виде сочетания диска и полумесяца (рис. 71). В свете мифологических представлений, дошедших до нас в виде письменных свидетельств и народной словесности, можно интерпретировать их как выражение единения "небесной пары" — солнца и луны. Но такую семантику не мог иметь этот символ изначально, т. е. в эпоху неолита, к которой восходит его наиболее ранние известные образцы (ведь если бог преисподней владел женщиной-солнцем, то в своем подземном царстве, а в небе, где он появлялся в образе луны, властвовала его супруга и мать солнце-девы Великая богиня, которая не допустила бы такого альянса).

В древнейшие эпохи диск был эмблемой богини неба, а полумесяц — бога земли. Сочетание этих двух знаков должно было выражать идею связи женского и мужского начал в природе, олицетворенных в образах Великой богини и Великого бога. В эпоху бронзы диск стал восприниматься в качестве символа солнца. Другим символом солнца в эпоху бронзы служил крест. Отсюда, надо полагать, сочетание креста и полумесяца (рис. 72).

На этом рассмотрение семантики композиций, состоящих из полумесяца и диска либо креста, можно было бы закончить, если бы не следующее обстоятельство. Сочетание креста и полумесяца известно в критских памятниках минойской эпохи (рис. 72:4), а религию Древнего Крита следует отнести к кругу культовых воззрений раннеземледельческого происхождения. Конечно, в эпоху бронзы, к которой относится этот пример, на Крит могли проникать новые веяния с материка, где прежние религиозные воззрения неолитической эпохи были вытеснены новыми культовыми представлениями, или, по меньшей мере, с материка могли проникать новые трактовки прежних графем. Однако учитывая устойчивую самобытность Древнекритской культуры, это следует считать маловероятным.

По-видимому, в данном случае надо рассматривать сочетание креста и полумесяца в свете раннеземледельческих верований. Тогда крест здесь — символ бога земли. Полумесяц мог при этом играть роль дуги, служившей обозначением облака и, таким образом, символом богини. В некоторых случаях такая интерпретация этого знака находит подтверждение. Например, на рис. 72:1 полуовал, сочетающийся с крестом, имеет вид знака облака с семенами (ср. рис. 13:2). Полуовал на рис. 72:3 имеет вид редуцированного овала — символа неба — со знаками облаков по периметру (ср. рис. 36:2). Тем не менее, в примерах, приведенных на рис. 72:1, 3, дуга имеет шишечки на концах; значит, она семантически связывалась не только с облаком, но и с луной.

Есть мнение, что сочетание креста и полумесяца представляет собой схематизированное изображение якоря /412, с. 21/. Действительно, в древности якорю воздавали почести, его изображения иногда трактовались как сочетание креста и полумесяца. Но это сочетание возникло по меньшей мере на две тысячи лет раньше, чем появились якоря такой формы. Видимо, якорь

стали почитать потому, что он похож на почитаемый символ.

Все тот же смысл единения мужского и женского начал в природе имеет известная критская композиция в виде изображения головы быка с двулезвийной секирой, лабирисом между рогами (рис. 73:1), поскольку двусторонняя секира была эмблемой богини /709, с. 187/. На трипольском культовом предмете (рис. 73:2) сама богиня изображена на голове быка.

Известны бронзовые статуэтки Аписы с диском на голове (рис. 73:3). Египтологи без колебаний называют этот диск "солнечным", хотя для этого нет других оснований, кроме круглой формы символа, а сочетание быка и солнца никак не объясняется. Если же считать здесь диск символом неба, то эта композиция находит себе объяснение как пережиток раннеземледельческой культовой формулы.

Одним из символов богини был, как доказала М. Гимбутас /709, с. 116/, косой крест. Поэтому данный знак также сочетался с изображением головы быка (рис. 73:4, 5).

Есть ряд примеров изображения головы быка с треугольником на лбу (рис. 73:6). Л. Франц, опубликовавший статью на эту тему, считает, что треугольник здесь является стилизованным воспроизведением волосяного покрова на лбу у реальных быков /694, с. 104/. Как это часто бывает, примитивно-рационалистическая интерпретация древнего символа ведет к ошибочному выводу. Треугольник — распространенный у разных народов мира, в том числе в рассматриваемом регионе, знак женщины, происходящий от изображения женского лона; кроме того, треугольник служил символом богини еще и потому, что был знаком облака. Вообще условный знак в виде треугольника, будучи элементарной геометрической фигурой, возникал при разных обстоятельствах и мог иметь различную семантику¹⁰⁰, но в данном случае мы имеем дело с символом богини неба; в частности, Аписа представлял бык с белым треугольником на лбу, а белый цвет — цветовой символ богини.

На рис. 73:8 между рогами (в данном случае не быка, а коровы, что не удивительно, поскольку в Древнем Египте понятия неолитической религии были уже запутаны) показан знак в виде диска с двумя отростками; это тоже один из символов неба (см. рис. 258).

На рис. 73:9 между рогами быка — не солнце, как сказано в подписи под этим рисунком в публикации Ф. Бена, а дождевое облако (см. рис. 10:1, 3, 6), т. е. символ богини неба.

В ряду рассматриваемых примеров есть изображение быка с пятиконечной звездой (рис. 73:10), а этот знак был в древности одним из символов Великой богини¹⁰¹.

Есть древние изображения головы быка с завихренной розеткой (рис. 73:7), которая в данном случае тоже является символом богини неба.

В Грузии, как и в Древнем Египте, почитался бык с белым пятном на лбу; у грузин название этой метки на лбу быка этимологически родственно слову, обозначающему небо /341а, с. 490, 491/. У ингушей и осетин к рогам жертвенного быка привязывали кусок белой материи /12, с. 366/; ткань, особенно белая, служила одним из символов богини¹⁰².

Итак, сочетание головы быка с тем или иным символом выражало, в разных вариантах, присущую неолитическим верованиям идею связи бога земли и богини

ни неба, т. е. идею связи мужского и женского начал в природе.

О культовом образе быка в древности и о значении этого образа свидетельствуют также некоторые лингвистические данные.

Имя скандинавского бога-громовержца *Thor* значит 'бык', и сам он, как отмечалось выше, изображался с бычьими рогами. Можно было бы подумать, что эта черта доиндоевропейского бога земли была перенесена на индоевропейского бога-громовержца потому, что оба они олицетворяли мужество. Но дело не в этом. Индоевропейский бог грозы, как будет показано в своем месте, и есть по своему происхождению неолитический бог земли¹⁰³. И имя *Thor*, так же как и название его атрибута, грома *donner, togan*, не индоевропейские в своем генезисе.

Славянское *tur* (*tur*), греческое *tauros*, латинское *taurus* 'бык' имеют эквиваленты в неиндоевропейских языках, например турецкое *tur* 'теленко', ассирийское *towta* 'бык'. Имя божества *Thor* тоже не ограничивается сферой индоевропейской мифологии. Таага, Тооге, *Tuuri* в мифологии эстонцев, финнов, карелов — бог неба и грома. В мифологии обских укров *Tohum* — бог неба, творец мира и хозяин жизни (на него были перенесены некоторые атрибуты неолитической богини неба: белый цвет, береза). У некоторых народов Сибири *Togem* — небесное божество, обитающее близ Полярной звезды (которая в древнейших верованиях связывалась с богом земли¹⁰⁴); ему приносили в жертву стрелы¹⁰⁵ (стрела — атрибут бога земли¹⁰⁶) /744в, с. 1589/. *Totorut* — бог неба у некоторых африканских племен. *Tir* у некоторых народов Ближнего Востока — злой дух /744в, с. 1576/. *Tireh* у древних евреев — талисман луны. *Is-Taran* — один из древнейших богов в Месопотамии; его функции — судья и исцелитель (это функции неолитического бога земли); он связан со змеей. *Dog-le* — буддийский демон /744в, с. 464/. *Togi* — древнеяпонское слово, означающее 'птица' (в некоторых мифологиях бог-громовержец представлялся огненной птицей); в Японии это слово имеет также значение 'небесная птица-лодка'. Вавилонское божество *Thartak* (аккадское *Turtak*) обладает комплексом признаков раннеземледельческого бога земли и преисподней: оно считалось демоном подземного мира, источником зла и покровителем похотливых женщин (вспомним средневековое европейское поверье о том, что похотливые женщины имеют сношения с дьяволом), ему были посвящены священные ослы, оно соотносилось с планетой Марс (т. е. считалось божеством войны и земледелия) /420, с. 369/.

В древней Малой Азии почитался Тархунт; в хеттских надписях он именуется "бог грозы небесный" /202, с. 123/. Предшественником его был хаттский (т. е. не индоевропейский) Тар'у, Тарху (*Tarhu*). В одной из критских надписей, представляющих собой текст на нерасшифрованном неиндоевропейском языке, прочтено слово Таркомн. В средневековой грузинской хронике мифическим прародителем кавказских народов назван Таргамос (у многих народов мифический прародитель по тем или иным его чертам может быть связан с образом неолитического бога преисподней). С именем Таргамос сходно имя кельтского бога грозы Таранис. Один из скифских богов носил имя Таргитай, *Tarhitaos* (= *Tarhi theos*). В эпосе славян называется богатырь Тарх, который живет на высокой горе /485, с. 586—591/ (гора — один из атрибутов бога земли), а в

армянских сказаниях Торх — имя демона землетрясений и вулканов, представлявшегося кузнецом.

Армянский Тир, как отмечено выше, — покровитель мудрости, письма и художеств. Но в Армении есть бранное выражение "Пусть возьмет тебя писец", имеющее тот же смысл, что и русское "Чтоб тебя черт побрал". "Писец" — один из эпитетов Тира. Тира считали "проводником душ" в подземном мире. Этот персонаж армянской мифологии явно происходит от бога преисподней.

У древних персов *tir* означало 'стрела' /623, с. 25—28/; а стрела — один из атрибутов неолитического бога земли и преисподней. Французское *tir* — 'стрельба'. На языке шумеров *tir* — 'стрела' и 'жизнь'; последнее значение этого слова связано с тем, что бог преисподней (как и его супруга богиня неба) считался источником жизни и смерти. Имена Великой богини и ее паредра, бога земли, зачастую бывали сходны; в связи с этим имя этрусской богини неба — *Turan*¹⁰⁸.

В разных местах Передней Азии, вплоть до Аравии, встречается топоним Таргим — слово, созвучное с именем мифического прародителя кавказских народов Таргамос. Есть этот топоним и на Северном Кавказе (название селения в Ингушетии). В Дагестане в середине века был населенный пункт Таргу.

Тавры — народ, обитавший в античное время в Крыму; они почитали богиню, которую греки считали аналогом Артемиды (а последняя генетически связана с неолитической богиней неба¹⁰⁷), и приносили ей человеческие жертвы. Богиня неба считалась супругой бога земли, одно из имен которого было *t.r. Логично предположить, что тавры поклонялись богу с таким именем и от этого имени произошел их этноним.

Козел был одним из животных, ассоциировавшихся с образом бога преисподней (отсюда известное представление о дьяволе в облике козла), поэтому в греческом *tragos* 'козел' можно усмотреть основу t.r. с суффиксом -g/-k. Сюда же, очевидно, относится этноним фракийцев *thr.k*.

К имени *Tar*, *Tog*, *Tur* может быть возведен и этноним тюрков. Он считается двухэлементным образованием в форме *tür-k*. Основа этого слова *tür/tor* имеет в тюркских языках значения: 'полнота сил, расцвет', 'мощь, сила', 'закон, правило', 'знатный человек', 'почетное место у очага' /253, с. 45/, а эти понятия семантически соотносятся с образом бога земли. Что же касается аффикса -k, который, по мнению А. Кононова, обозначает родство /253, с. 44/, то к его рассмотрению мы еще вернемся¹⁰⁸.

Корень t.r. прослеживается в ряде слов разного значения, родство которых обосновывается их семантической связью с образом бога земли, например: урартское *tarai* 'могучий' (оно сохранилось в грузинском выражении *tari Alale*); греческое *tytannos* 'властелин', итальянское *taranto* 'таран'; латинские *torvus* 'свирепый', *torus* 'возвышение', *torrens* 'бурный поток', *terror* 'страх, ужас', *terra* 'земля'. Сюда же, видимо, следует отнести немецкое *tier* 'зверь' и голландское *teer* 'смола, деготь' (бог преисподней часто представлялся зверем, и его атрибутом был черный цвет).

У абхазов имена некоторых языческих богов (покровители скотоводства и домашнего очага) имеют окончание -tar/-tut, которое не этимологизируется из абхазского языка. Сюда же относится и чувашское *to-re, ture* 'бог'.

В ряде индоевропейских языков слово, означающее 'бык', имеет звук s перед t, г: авестийское staoga, готское stiur, немецкое stier. Этот же префикс s- в сочетании с другим названием быка b.k дает название собаки в славянских языках. По-тюркски 'собака' — köbäk, в котором с названием быка b. k сочетается префикс k-. Видимо, префиксы s- и k- выражают в данном случае принадлежность (подобно грузинскому sa- или латинскому co-). Аналогичным образом префикс k- в словах *кобыла*, *Кибела* можно рассматривать как показатель принадлежности в сочетании с корнесловом b.l, являющимся одним из имен бога земли (и тоже служащим в некоторых языках названием быка).

Корневую основу s.t.g имеют не только некоторые слова, означающие 'бык', но также другие термины и имена, относящиеся к богу преисподней.

В древнерусских источниках имеются неясные упоминания о божестве по имени Стрибог. О нем известно лишь, что он связан с ветрами: в древнерусской эпической поэме "Слово о полку Игореве" ветры названы внуками Стрибога, а в украинской сказке он называется отцом ветров /204, с. 15/. Но бог преисподней, совершающий грозу, был прообразом позднейших специализированных богов грозы, бури, ветров. Есть разные этимологии имени Стрибога, и все они сомнительны /555с, с. 777/. Но исходя из того, что известно о Стрибоге, а также из того, что s.t.g значит 'бык', можно считать, что слово *Стрибог* означает 'бык-бог'. В "Слове о полку Игореве" говорится: "Ветры, Стрибога внуки, встают с моря стрелами". Представляется очевидным, что слова *стрела* и *Стрибог* этимологически родственны. И не только сами слова, но и обозначаемые ими понятия, ибо одним из атрибутов бога преисподней были копье, стрела. Достоинно внимания также то, что в цитируемой фразе ветры-стрелы встают "с моря": ведь бог земли и преисподней был также богом моря.

Славянский Стрибог и древнеримский Сатурн сходны не только по имени, имеющему общую корневую основу s.t.g; их признаки ведут к одному и тому же образу неолитического бога земли. У римлян Сатурн был одним из наиболее почитаемых богов. Современные мифологи считают его богом земледелия; но празднество этого бога, сатурналии, проводилось во второй половине декабря, т. е. через три месяца после сбора урожая. В храме Сатурна хранилась государственная казна — явно потому, что бог земли считался, во-первых, стражем, во-вторых, покровителем богатства. В качестве жертвоприношения этому божеству закалывали свинью¹⁰⁹. С ним связывались народные представления о золотом веке, когда люди жили в вечном мире, не знали рабства и сословного неравенства (видимо, в этих легендах сохранились воспоминания о временах, предшествовавших нашествию индоевропейских племен). На время сатурналий рабы получали временную свободу (видимо, в воспоминание о том, что при господстве Сатурна не было рабства). Имя Сатурна этимологически связано с латинским *saturum* 'сытый, насыщенный, богатый, обильный'. Римляне считали Сатурна богом времени (что соответствует одной из функций бога земли); по мнению древнеримских авторов, "Сатурном он стал потому, что насыщается годами". Это, конечно, наивная этимология; *saturum* происходит от имени божества, а не наоборот.

Предшественником древнеримского Сатурна был этрусский Сатре. Сходно с именем Сатурна и по морфо-

логии, и по семантике имя скандинавского бога огня Surtir /744в, с. 1511/. Планета Сатурн в древней астрологии считалась недоброй и обозначалась черным цветом.

Название древнегреческих леших сатир не случайно созвучно с древнеримским Сатурн. Характерные черты сатиров — враждебность людям, козлиный облик, задиристость, похотливость, пьянство, веселье — это шаржированные черты образа неолитического бога земли. В свое время Сатир был отнюдь не комическим персонажем, каким он стал у греков: собственное имя Сатур (Satür) неоднократно встречается в списке древнекритских царей /389, с. 108/, среди имен боспорских царей и даже среди христианских мучеников. В различных языках есть слова, которые этимологически должны быть отнесены к разряду рассматриваемых имен не только по своей форме, но и ввиду их семантической связи с образом неолитического бога земли. Таковы, например, русские *старый*, *стремительный*, *страх*, *страсть* (совпадающее с ним чешское *strast* значит 'горе'), *страдать*, *строить*, *стервятник*, *стризовый* (диалектное 'ярко-красный'); санскритское *sthira* 'крепкий, сильный'; древнеисландское *storr* 'большой, сильный, мужественный'; греческое *strenos* 'сила'; английские *storm* 'буря', *stream* 'поток', *stern* 'строгий'; немецкое *sterben* 'умирать'; чешское *strumen* 'ручей'; литовское *strujus* 'дед'.

Библейский Сатана (Satan) — бывший раннеземледельческий бог преисподней. Он был сброшен с неба своим братом, архангелом Михаилом, за греховность и гордыню. У древних евреев Сатан лишь со временем стал считаться врагом Иагве, а первоначально выступал как один из его приближенных, представляется не презренным чертом, каким он стал у христиан, а своеобразным божеством. Еврейское Сатан'ил значит 'бог Сатана', да и Евангелие называет его "князь мира сего". До сих пор есть религиозные секты, поклоняющиеся сатане (сатанисты и езедин). По их мнению, Сатана — не олицетворение зла, а низложенный бог, который со временем займет свое бывшее положение и тогда восстановит царство добра и справедливости. Имя Сатан родственно арабскому названию дьявола *шайтан*. Не от имени ли этого божества происходят названия кавказских селений Шатили в Хевсуретии, Шайтль в Дагестане, Шатой в Чечне? Это предположение не покажется фантастическим, если принять во внимание, что лакцы (Дагестан) называют созвездие Плеяд (которое они считают "божественным") Sito, а на далеком Севере, у саамов, *seite* — слово, означающее божественность.

Слово Сатан отличается от рассматривавшихся выше имен и терминов с корнем s.t.g утратой конечно-г. Другие примеры такой трансформации — имена мифического змея Сата и демона Сет (который идентифицировался с Сата) /780в, с. 701/ древнеегипетской мифологии. В Индии *seth* — почтительное обращение к мужчине. К этой группе слов относится, вероятно, и название звезды Sothis (Сириус), которая, судя по ряду признаков, соотносилась с богом "низа" вселенной (в частности, египтяне называли ее "Звездой Пса", а пес — одно из животных, мифологически соотносившихся с этим божеством). В Ассирии-Вавилонии *šedu* — дух преисподней, изображавшийся в виде крылатого быка (ведь бог преисподней мог подниматься в небо) с головой бородатого мужчины; из Месопотамии этот мифологический образ был воспринят персами. Ему соответ-

вует финикийский Шада. В Торе языческие идолы назывались словом *šed*, причем слово это имеет презрительный оттенок, но в свое время еврей-язычники произносили его, надо полагать, с почтением, судя по тому, что еврейское *šaddai* служит эвфемизмом Бога. Оно понимается как 'всемогущий' и в то же время этимологически связано с понятием о плодородии. Но каковы бы ни были вторичные смыслы этого слова, его первичное значение — имя архаического бога земли. Помимо приведенных выше параллелей оно имеет и прямое соответствие: в Аккаде *el-Shaddai* было именем "бога гор". Библейское *šed* обозначало не просто идолов, но идолов определенного божества: в иврите *šed* значит 'черт, дьявол'. С этими словами явно связаны еврейское *sade* 'поле' и вавилонское *šadu* 'гора'.

Итак, первичная форма *t.r* 'бык' в процессе ее эволюции дала варианты *s.t.r* и затем *s.t*. Имела место и другая линия трансформации имени бога земли **t.r*. Один из вариантов имени скандинавского бога грома Тора — *Thor*; он соответствует названию быка в урартском языке *thur*. Звук *t* мог переходить не только в *th*, но и в *s*, *š*, *ç*, например: еврейское *šog* 'бык', в сибирских и алтайских языках *šag*, *šog*, *šag* значит 'бык, олень', древний город на средиземноморском побережье Передней Азии назывался Тир или Сур, имя хеттского бога грозы Тару (*Tar'u*, *Tarhu*) имело фонетический вариант Сару. Английское *sir* (французское *sire*, *sor*, *sieur*) имеет диалектный вариант *thur*; видимо, это слово, служившее титулом высокопоставленных особ, произошло от наименования божества. Параллели можно видеть в персидских *sire* 'бог' и *sardar* 'полководец', в славянском *царь*. Считается, что последнее происходит от древнеримского *Saesar*. Но слово *царь* в такой мере присуще глубинным пластам славянской словесности, что заимствование его из латыни представляется сомнительным. В еврейском языке, задолго до Цезаря, *šag* означало 'князь'; в некоторых местах Священного писания его можно перевести прямо как 'царь'; аккадское *šag* значит 'царь'.

В свете исконной семантики этого слова, происходящего от имени бога **t.r*, представляется логичным, что в этимологической связи с ним состоят такие слова еврейского языка, как *šag* 'враг' (ведь дьявол считался "врагом"), *šagan* 'жесть, обжигать' (бог преисподней считался огненным), *šog* 'кремень' (камень был атрибутом бога преисподней, и в частности кремень, испускающий искры). В древности в Восточном Средиземноморье *šag* означало 'камень, скала', а также служило почтительным прозвищем /880, с. 15/ (отсюда еврейское имя *Sarah*). Японское *soa* — 'небо, бог'; ему соответствует древнекорейское *saŋut*, которому предшествовало **toga* /377, с. 133/. Здесь мы видим пример перехода *t>s* (поэтому *šag<tor*). В свою очередь **toga* или **tonira* связывается с тюркским *tengir* 'бог, небо'. Тюркское *saŋu*, *šagu* — 'желтый' (цвет золота, считавшегося атрибутом бога подземного мира). В тюркских языках *saŋupan* 'змея, дракон'; в телеутском языке *saŋupan* 'идол, у которого одна нога короче другой' /377, с. 147/, т. е. это бог преисподней, которого бог неба сделал хромым. В словах *saŋupan*, *saŋupan* узнаем имя ассирийского царя Саргон.

Вполне реальный фонетический переход *g>l* мог дать слово *šeol*, которым в Танахе называется потусторонний мир. "Так как это слово всегда употребляется без артикля, то оно, очевидно, означает собственное имя" /456, с. 103/. Таково же, вероятно, и происхо-

ждение имени первого еврейского царя Саул (*Shaul*). Все эти фонетические трансформации произошли, несомненно, до того, как соответствующие слова вошли в еврейский язык. Кстати, на Северном Кавказе есть река Сулак и, согласно местным хроникам, было "царство Сул". Отсюда же, видимо, название солнца *s.l*.

Переход *t.r>s.r*, *š.r* подтверждается и другими примерами имен бога земли (а также его супруги, дочери) и терминов, связанных с его характеристиками. *Šara* — бог грозы в армянском язычестве. *Šaris* — урартская богиня, идентифицировавшаяся с Иштар. *Sûryah* — древнеиндийская богиня солнца. *Surali* — злой дух в финно-угорских сказаниях. *Suro* — тюркское название мифической священной горы. *Suriel* — в верованиях сектантов-гностики ангел с головой быка, податель плодородия /744в, с. 1511/. *Suga* в японской мифологии — яростные духи войны; гроза представлялась как их битва. *Šaher* — древнесемитский бог луны /744в, с. 1429/ (отсюда, видимо, персидское *šahar* 'город' и титул иранского царя *Šah*); *Šara* — название мифической стрелы в буддизме. *Saraph* по-еврейски 'змея', а *serap* — 'гореть, сжигать'.

Библейское *seraphim*, которое перешло в русский язык в значении 'ангел', представляет собой множественное число от *seraph*, имеющего вариант *theraph* (этим словом в Танахе называются идолы языческих богов). У вавилонян *teurepha* 'мерзость' /420, с. 185/, а греческое *therapeon* 'врачевать' (бог преисподней считался целителем). Греческое *saionid* — 'дуб' и в то же время почтительное прозвище (дуб был деревом, посвященным богу земли). Этноним одного из «народов моря» *šardana*; но название острова Сардиния и наличие в Малой Азии топонимов с основой *sard* вовсе не обязательно связаны с каким-то одним народом, распространившимся по всему Средиземноморью; распространялось имя божества *šar*, *šar-t*. В Танахе *sa'ir* — одно из слов, обозначавших языческих идолов; оно означало также 'косматый' и 'козел'; в греческом переводе Библии оно передано словом *daímona* 'демон' /420, с. 42/. В Древнем Израиле почитались лесистые холмы; они назывались *šagom*. Можно привести ряд других показательных соответствий из еврейского языка: *šir* 'песня', *šar'ag* 'ворота', *sa'ar* 'буря', *se'ar* 'волосы', *šara* 'беда, несчастье'. Еврейское *šur* 'идол' соответствует древнеславянскому *šur* 'предок'.

Имя египетско-эллинистического божества плодородия и загробного мира, повелителя стихий и покровителя врачевания Серapis происходит не от "Осирис-Апис", как принято считать, но относится к разряду подлинных имен бога преисподней. Оно, очевидно, происходит от *s.r+har*, где *har* — 'вода, река'; змея и река в древнейших мифологических воззрениях взаимно связывались ¹¹⁰.

В Дагестане и Чечне есть топонимы и гидронимы Шура, Шаро; в даргинском языке (один из дагестанских языков) *šura* значит 'озеро, болото'. *Sarasvati* — богиня рек в Древней Индии. В древнешведском языке *saŋatola* 'море', *saŋajas* 'умерший'. *Žagu* — имя легендарного фараона; это слово значит 'скорпион', а последний был существом, представлявшим Великую богиню. Сирены — в древнегреческой мифологии демонические полу-женщины-полуптицы, причем их две или три (Великая богиня представлялась птицей и считалась двойной или тройной). *Siris* — бог или богиня банкетов в Ва-

вилоне (бог земли считался покровителем возлияний и пиршеств).

С рассмотренными словами, имеющими основу s.g, š.g, внешне сходны слова типа a.s.g. Но последние, видимо, имеют иное происхождение — от *'asa 'огонь' с прибавлением пока для нас неясного по смыслу суффикса -г. Таковы, например, Asig или Asar) — древнеегипетский бог плодородия земли и покровитель умерших. Aesir — старонорвежское название богов; тюркское esar 'бог' /744a, с. 135/; Asirat — имя Древнесемитской праматери богов. Ašera — имя жены верховного бога у западных семитов. 'Athaḡ — один из финикийских богов; имел эпитет "грозный, наводящий страх"; на иврите 'athar значит 'густой дым'.

Одно из индоевропейских названий быка — слово, которое в славянских языках имеет форму *бык*, *byk*, в латинском — *vacca*. Тюркское *бука* 'бык' свидетельствует, что оно не ограничивается индоевропейской языковой средой, следовательно, его возникновение восходит к весьма давним временам (ведь латинское не могло быть заимствованием из тюркского, как и наоборот; следовательно, родство здесь должно быть объяснено не заимствованием, а общностью происхождения¹¹¹). В сказках нанайцев злой дух, который заманивает людей в болото, носит имя Бобо (болото в древних мифах и поздних поверьях — обиталище сверхъестественных существ, в которых угадывается их прообраз — первобытный бог "низа" вселенной). В Древнем Египте одним из названий бога было *bakh*, а мифическая священная гора (один из атрибутов бога преисподней) именовалась *Bakhu*. Эти примеры проливают свет на происхождение имени *Vacchus*.

Поскольку, как мы выяснили, *бык* считался одним из воплощений древнего бога земли, находит себе объяснение сходство с этим названием быка некоторых слов, которые по своему смысловому значению хотя и не связаны с понятием 'бык', но отражают свойства или атрибуты бога земли: древнерусское *бука* имело значения: 'староста, начальник' и 'пугало для детей';

древнеисландское *bossa* 'привидение'. Южнорусское название быка *бугай* М. Фасмер считает заимствованным из тюркского /555a, с. 228/; тем не менее, это слово имеет общий корень со старорусским *буга* 'низменные берега реки', а река связывается с образом бога земли и "нижних вод".

Переход *b.k > p.g* объясняет происхождение таких мифологических имен и терминов, упоминавшихся в предыдущей главе, как *Пегас*, *Пеколс*, *пекло* и т. п.

Одно из названий быка — русское *буйвол*, латинское *bivalus*. Его можно сопоставить с латинским *bulvōnas*, русским *болван* 'идол'. Это название быка представляется состоящим из двух частей. Вторая *вол*, *vol* теперь в русском языке означает 'кастрированный бык', но раньше имела более широкую семантику, связанную с образом бога преисподней¹¹². Первая же, *буй*, *bu*, тоже показательна. Древнегреческое *bu* имело значения 'бычий' и 'громоздкий', а древнеславянское *буи* значило 'храбрый', причем применялось в характерном сочетании *буй-гур*. Это же *буи* означало также 'кладбище'. Словенское *bujsa* — 'горный поток', голландское *bui* — 'шквал, порыв ветра'. Любопытны и некоторые другие параллели, которые, может быть, представляют собой не более чем созвучия, но, во всяком случае, семантически связаны с образом бога преисподней: древнеирландское *bo* 'корова', древнешведское *bo* 'жилище' /555a, с. 234/, аварское *bo* 'войско', вайнахское *vou* 'боевая башня', русское *войско*, *бой*; тюркское *bai* 'богатый'; в одной из итальянских надписей имеется имя богини *Bajas*. У южных славян *baja* означало 'жребий' /553, с. 16/, русское *баяти* 'говорить' в старину означало также 'светить'; *Боян* — легендарный древнерусский сказитель, к которому прилагался эпитет "вещий"; древнеегипетское *Bata* — имя божества в образе быка; русское *бата* 'отец'.

Как видим, слово, обозначающее быка или корову, может иметь форму *bo*, *bu* без конечного -к, которое, видимо, представляет собой формант существительного (кстати, часто встречающийся в русском языке), прилагавшийся к основе *bo*, *bu*. Не исключено, что последняя генетически связана с *vol* (имевшим и варианты с начальным *b* — ср. английское *bull*, а также *bul*, *bol* в других германских языках).

СВЯЩЕННЫЙ БАРАН

В дагестанской орнаментике часто встречается мотив пары завитков, напоминающий рога или голову барана (рис. 74, 75). Орнамент резного камня на рис. 74:1 представляется несомненным изображением головы барана (в сочетании с кольцом — символом неба — ср. рис. 88). Иногда завитки обработаны вмятинами, посредством которых передана рельефная фактура бараньих рогов (рис. 74:1, 2). Обычно же рассматриваемый символический или орнаментальный мотив трактован условно, в виде двухволнотной (часто лирообразной) линии.

Изображения бараньих рогов служили амулетами у далеких предков осетин — северокавказских племен, носителей кобанской культуры конца 2 — начала 1 тыс. до х. э. "Бараньи головки украшали здесь рукоятки кинжалов (см. рис. 76:1) и застёжки поясных блях,

их носили в виде привесок на груди и у пояса" /586, с. 11/. Символическое изображение головы барана встречаем и в древностях Западной Европы (рис. 76:2).

Лирообразная фигура с двумя спиральными завитками, которая является упрощенным, схематическим изображением бараньей головы, украшает закавказскую керамику эпохи бронзы (рис. 77:2, 3). Эта фигура была одним из наиболее излюбленных декоративных мотивов в эпоху бронзы у народов Передней Азии, Восточного Средиземноморья и Кавказа. Распространившись из этого ареала на значительные расстояния, он достиг Прибалтики /34h, с. 379/ и Экваториальной Африки /220с, с. 34/¹¹³.

Двухспиральный символ широко использовался в качестве декоративного элемента (рис. 77:1, 78:6); он увенчивает бронзовые булавки, которые в эпоху неолита

та и бронзы были распространены в обширном ареале от Восточного Средиземноморья до Средней Азии, от Ирана до Северного Кавказа. Эта декоративная форма не происходит от того, что многие изделия (булавки, застёжки, подвески) тогда изготавливались из проволоки, концы которой естественно было загибать в виде завитков (см. рис. 77 : 1); ведь спираль была известна задолго до того, как была изобретена проволока; к тому же двухволотное навершие булавок выполнялось не только в виде двух проволочных завитков, но и в иной технике (рис. 77 : 4); наконец, такая фигура изображалась гравировкой по металлу и по камню (рис. 77 : 6). Двухволотную фигуру носили в виде подвески на шее /34h, с. 379; 686в, табл. 360/, (рис. 77 : 5), следовательно, она представляла собой почитаемую эмблему, а не просто декоративный элемент.

Есть два типа двухволотных фигур: один — лирообразные, которые более или менее явно представляются схематизированным изображением бараньей головы (рис. 77), и другой — похожие на ионическую капитель (рис. 78); последний, как кажется, имел несколько иное происхождение. У хеттов знак этого второго типа служил иероглифом неба (рис. 78 : 3). Видимо, он генетически связан с египетским иероглифом неба (см. рис. 7 : 1), который изображал воображаемую небесную сень на подпорках¹⁴. Угловатый знак мог превратиться в очерчиваемый плавной линией, загнутые концы которой, в процессе контаминации со знаком барана, преобразовались в две волоты. Напоминая знак барана, эта графема стала затем и пониматься как знак барана. Тем более что некоторые рисунки, на которых она изображена укрепленной на подставке (рис. 74 : 4, 78 : 1), действительно похожи на схематическое изображение бараньей головы.

Знак барана иногда бывает помещен наверху столба (рис. 79 : 3, 5); но это, должно быть, уже результат переосмысления эмблемы, представлявшей собой столб, увенчанный символом неба. Столб был атрибутом культа богини; он символизировал "мировое дерево", вершина которого уходит в небо, и расположение наверху столба символа, обозначавшего небо, было вполне логичным (рис. 78 : 4, 5). Подтверждением того, что двухволотное навершие столба в своих истоках является символом неба, может служить, в частности, греческое название капители *kalathosis*, которое, как представляется, содержит имя Кали. Видимо, со временем первоначальное значение этой эмблемы как символа неба было забыто, такая фигура стала пониматься как символ барана и, тождественно ей, стали помещать наверху столба знак барана.

Эмблема Великой богини, конечно, пользовалась величайшим почитанием. Когда ее первоначальное значение было забыто и она стала пониматься как знак барана, соответствующая степень почитания была перенесена на знак и сам образ барана. Бог-баран и символ барана служили воплощением особой религиозной идеи, но значимость, которую придавали символу и образу барана, превосходит рамки ее значения по существу. Например, цари увенчивали свои головы бараньими рогами, хотя баран-бог занимал в пантеоне положение далеко не владыки.

Двухволотный символ, напоминающий ионическую капитель, встречается в средневековых памятниках Дагестана (см. рис. 74 : 5), Чечено-Ингушетии (рис. 78 : 1), Северной Осетии. Он не является уподоблением архитектурной детали — ионической капители. Такой знак

был известен еще четыре тысячи лет тому назад племенам, населявшим южнорусскую степь и Предкавказье (рис. 78 : 2), т. е. задолго до того, как в Древней Греции появилась ионическая капитель, и до того, как возникла сама Греция.

Двухволотный символ располагали наверху столба по меньшей мере еще в эпоху бронзы (рис. 78 : 4, 5). Помещали его и на столбах построек, откуда возникла капитель с двумя волотами, предшествовавшая ионической.

Историки архитектуры в 19 веке полагали, что волоты протоионических капителей происходят от декоративного оформления подбалки деревянных стоечно-балочных конструкций (рис. 79 : 4). Но мы видим двухволотное навершие на столбах, и не имеющих подбалки (рис. 79 : 1, 2). В некоторых случаях двухволотная фигура наверху столба имеет вид накладной детали (рис. 79 : 2, 3, 5); по-видимому, в древности культовая эмблема такого вида прикреплялась к уже установленному столбу. Любопытно сравнить рис. 74 : 1 и 79 : 5; это одна и та же эмблема, изображенная в одном случае на стене, в другом — на столбе. Таким образом, не двухспиральный знак происходит от изображения капители, а наоборот, ионическая капитель происходит от формы священного символа, увенчивавшего столб.

Ионическая капитель — лишь один из частных случаев применения двухспирального мотива. Двухспиральные фигуры на протяжении тысяч лет, до 19 в. включительно, изображались на разных предметах (на сосудах, деталях одежды, стенах зданий, надгробных памятниках) и во всех материалах (в бронзе, керамике, резьбе по камню и дереву, в шитье). Столь универсальное по характеру применения, устойчивое во времени и территориально широко распространенное изображение этих фигур свидетельствует, что они являлись не отвлеченными орнаментальными мотивами, а идеограммами с определенным смыслом, служившими почитаемыми символами.

Почитание эмблемы богини неба понятно; но в чем причина такой популярности знака барана? Искусствовед К. Берладина пишет: "Не простое украшение, а символ благополучия, богатства, связанного со скотоводческим хозяйством, видел, вероятно, древний кобанец в этих головках, надевая их на себя в виде амулета и снабжая ими погребения покойников" /586, с. 11/. Действительно, мелкий рогатый скот имел большое значение для благосостояния кавказских горцев. Но если бы дело ограничивалось только этим фактом, знак барана вряд ли стал бы столь почитаемой эмблемой. Древние земледельцы не поклонялись хлебу, лаку, от которого зависело их существование, а жители местностей Крайнего Севера не поклонялись тюленям, моржам и рыбе, составляющим основу их пропитания. Барановодство было экономической базой жизни древних евреев в начальный период их истории, но они не поклонялись богу-барану и не применяли двухволотный символ; с другой стороны, папуасы носят на груди священную эмблему в виде бараньих рогов, но на Новой Гвинее не было баранов.

Образ барана пользовался почитанием на Кавказе не как символ сытости. У ингушей существовали такие, например, формулы присяги: "клянусь солнцем", "клянусь могилой моих предков", "клянусь бараном" /270, с. 128/. Одна из высших похвал у чеченцев: "Он — как баран", т. е. достойный человек, молодец /579, с.

187/. В Даргавском ущелье Северной Осетии когда-то стояло каменное изваяние "святого барана", который считался покровителем чадородия, а женщины в Осетии приносили в святилище глиняные фигурки баранов, моля "святого барана" о даровании им детей /270, с. 252/ (этот факт подтверждает, что "святой баран", из-за сходства своего символа с одним из символов богини, в некоторой мере занял ее место и принял на себя ее функции, ибо не к нему, а к ней следовало обращаться и обычно обращались с мольбой о даровании детей). По-ингушски овца — *twa*; не отсюда ли название одного из древних горнокавказских племен — двалов? Если да, то не потому, что горцы пасли баранов, а потому, что они поклонялись священному барану. Сходное слово у шумеров *udu* тоже означало 'баран', а баскское *idi* — 'бык'; здесь мы видим один из примеров того, как разные животные назывались этимологически родственными словами на основе их мифологизированной семантической связи.

Армянское название капитали *hoyak* происходит от *hou*, означающего спираль, волюту, бараний рог. Думается, что слово *hoyak* первоначально обозначало не конструктивное навершие столба, а эмблему, которую было принято прикреплять наверху столба ¹¹⁵.

В одном из дагестанских селений, Амузги, на стене дома высечено изображение человеческой головы с бараньими рогами (рис. 80:1); аналогичный сюжет был запечатлен пять тысяч лет тому назад в Трое (рис. 80:2). Это образ божества, а не досужее художество. В античное время чеканились монеты, на которых изображена мужская голова с бараньими рогами /828, с. 80/, а на монетах изображались, как известно, царственные особы или божества.

Александр Македонский в торжественных случаях надевал бараньи рога (рис. 80:4); корону с бараньими рогами носили древнеперсидские цари (рис. 80:3). Очевидно, посредством такой символики правители выражали свою причастность к божеству; ведь древние деспоты требовали от подданных обожествления своей персоны. Однако материалы, относящиеся к временам письменной истории, не содержат сведений о том, какое именно божество олицетворялось в образе барана. Похоже, что даже во 2 тыс. до х. э. значение этого образа представлялось уже смутно.

Древнеегипетский Амон изображался с бараньей головой. В Египте почитался и другой бог в образе барана — Хнум. Каким был изначальный характер этих божеств, выяснить на египетских материалах не представляется возможным. Для поддержки престижа Ра он был отождествлен с Амоном, что еще больше затемнило суть дела. Греки, считая Амона-Ра богом небесного света, отождествляли его с Зевсом, который был их богом неба; Зевса тоже иногда изображали с бараньими рогами.

Быть может, все же это не просто путаница; может быть, образ барана имел какое-то отношение к небу? На рис. 80:3 видим бараньи рога в сочетании с диском или шаром, а на рис. 74:1 и 79:5 — с кольцом; что означают эти кольца, диск или шар? В Дагестане на намогильной стеле изображается розетка либо стела увенчана диском или шаром; иногда же на стеле изображены рога барана (см. рис. 75:2). Если считать, что диск или шар в этих примерах дагестанской символики обозначают солнце, то, может быть, и бараньи рога имели значение солярного символа?

В числе рисунков на резных камнях Дагестана действительно есть композиции (рис. 81), выражающие связь

знака барана (пара завитков) и знака солнца (свастика-спираль) ¹¹⁶. За пределами Дагестана тоже известны изображения, свидетельствующие, что в древней мифологии существовали какие-то представления о связи образа барана с солнцем. Конь, как мы видели выше, считался одной из ипостасей солнечного божества, поэтому идея связи барана с солнцем могла быть выражена в виде сочетания бараньих рогов и коня (рис. 82:1). Знак барана на ладе (рис. 82:2) в данном случае можно, наверное, считать солярным символом, что явствует из сопоставления этого рисунка эпохи бронзы с многочисленными в датируемых тем же временем наскальных росписях Скандинавии изображениями лады, которая перевозит солнце (см. рис. 172). Может быть, и сочетание Амон-Ра явилось плодом не только спекуляций египетских жрецов, но и основывалось на представлении о связи барана с солнцем.

Таким образом, некоторые данные свидетельствуют, что в древних культовых представлениях усматривалась какая-то связь барана с солнцем. Но чем это объясняется? В конце концов, солнце, согривая землю, было благодатным не только для бараньих отар, а благоденствие людей зависело не только от наличия у них баранов. Кроме того, представление о святости образа барана существовало не только у скотоводов, но и у земледельцев.

Тувинский рисунок, изображающий барана (или горного козла) в сочетании с солнцем (рис. 82:4) был выполнен (как считает опубликовавший его исследователь) в середине 1 тыс. до х. э., т. е. уже по прошествии эпохи бронзы; относится он к тагарской культуре, памятники которой изобилуют солярной символикой /486, с. 193—198/. Но подобные композиции имеют более древнее происхождение. Сходный по сюжету наскальный рисунок в Армении (рис. 82:3) датируется 3 тыс. до х. э., а рисунок на керамике из Ирана (рис. 82:5) — 4 тыс. до х. э., т. е. временем, когда в Передней Азии религиозные воззрения, восходящие к раннеземледельческой эпохе, еще не сменились почитанием солнца. Поэтому правильнее будет полагать, что на данных рисунках рогатое животное сочетается не с изображением солнца, а с неолитическим символом неба. Такие рисунки, возникшие в неолитическую эпоху, затем, в эпоху бронзы, были переосмыслены как выражение связи барана с солнцем — связи, которая не находит объяснения в мифах и которая, как видно, возникла на основе неверно понятых изображений.

К вопросу об отношении образа барана к богине неба мы еще вернемся, но предварительно рассмотрим данные о связи этого образа с богом земли.

Еврейское 'ail 'баран' (так же как 'aial 'олень' и 'eial 'сила, мощь'), по-видимому, происходит от гипотетического имени бога земли *'el. Латинское *aries* 'баран' имеет, очевидно, корнем *ag* — звуко сочетание, связываемое с понятием 'огонь' ¹¹⁷. Древнерусское *агнец*, древнегреческое *agnos*, латинское *agnus* означают 'овца, агненок'; эти слова явно того же корня, что и литовское *ugnis*, санскритское и хеттское *agnis* 'огонь', а также имя древнеиндийского божества огня Агни; баран считался одним из воплощений Агни /378в, с. 238/. Одно из праиндоевропейских названий барана **r(h)ek(h)* /110, с. 579/ совпадает со славянским названием горячего, огневитого рек (русское *леку*, *печь*, украинское *пекло*). Огонь в раннеземледельческих верованиях олицетворял бога земли, следовательно, отмеченные лингвистические связи свидетельствуют о какой-то связи агненка с богом земли. Эти слова не являются исконно индоевропейскими; они имеют семитское, следовательно, пе-

реднеазиатское происхождение. Праиндоевропейское *p(h)ek(h) явно восходит к исчезнувшим языкам раннеземледельческих племен; одно из имен бога преисподней дошло до нас в форме Resolz, Реко и т. п.

На керамике 6 тыс. до х. э. из Хаждилара (Малая Азия) есть рисунки, показывающие, что бараньи рога символизировали земную растительность. Растительные побеги в виде завитка, похожего на бараний рог, вырастают из четырехугольника, обозначающего землю (рис. 83:1-3), из треугольника, который в данном случае тоже является символом земли (рис. 83:4; здесь точки обозначают семена), из зубчатого узора, обозначающего вспаханную землю (рис. 83:6), примыкают к зигзагу — знаку воды (рис. 83:5,7), к параллельным линиям — воде, орошающей землю (см. рис. 208:2).

Поскольку бараний рог, вследствие его спиралевидной формы, напоминал завиток, обозначающий растительный побег, возникли изображения в виде пары таких завитков соответственно паре рогов. Сравнение рис. 83:6 и 84:1 показывает, что генезис рассматриваемого символа был именно таков; в первом случае мы видим одиночное сочетание знаков земли и растительности, а во втором — спаренное. На рис. 84:2, похожем на схематическое изображение пары бараньих рогов, в действительности показана пара растительных побегов, произрастающих из возделанной земли. Что это именно так, подтверждается изображением бараньих рогов, расщепляющихся на концах подобно растительным побегам (рис. 84:3, ср. рис. 83:4). Таким образом, древнейшие, ранненеолитические графемы в виде пары спиральных завитков явно не имеют своим прототипом изображение бараньей головы (см. также рис. 84:6); возникновение, на основе ассоциативной связи, образа барана — образа, символически выражающего ту же идею, что и завитки, является вторичным.

В куро-араксской энеолитической культуре¹¹⁸ существовал свой прием прорисовки знака возделанной земли: в виде треугольника или четырехугольника, расчлененных на клеточки, которые, видимо, обозначают земельные участки (рис. 84:4,5); эти рисунки, отдаленно напоминающие схематическое изображение бараньей головы, в то же время представляют землю с растительностью на ней (на втором из них завитки проставлены у всех четырех углов четырехугольника — ср. рис. 83:2).

В соответствии с представлением о "четырех сторонах света" в символике неолита было принято проставлять четыре растительных символа вокруг знака земли. Классический вариант такого рисунка, просуществовавший до начала 20 века в прикладном искусстве Передней Азии, Восточной Европы и Кавказа, возник в 6 тыс. до х. э. в Малой Азии (рис. 84:6). Здесь показаны: земля (четырёхугольник), растительность на ней (четыре пары завитков) и дождь, орошающий растительность (черточки по периметру окружности, которая символизирует небо). Эта же идея выражена в другом варианте (рис. 84:7): здесь земля представлена ее обычным неолитическим символом, крестом¹¹⁹, вокруг которого — знаки растительности, мало похожие на бараньи рога. На рис. 84:8 над фигурой, которую можно понимать и как обозначение растительности, и как схематическое изображение бараньей головы, изображено дождевое облако. На рис. 84:9 антропоморфная фигура барана также дана в сопровождении дождевых облаков.

Эти примеры показывают, что завитки бараньих рогов представлялись растительными побегами (подобно

тому, как, например, образное мировосприятие младенческой стадии развития человеческого мышления виделось в серпе полумесяца рог быка или в гребенке — дождевую тучу). Под влиянием символа в виде пары бараньих рогов на Древнем Востоке получил широкое распространение двухволотный мотив, иногда имеющий вид стилизованных растительных форм (рис. 85:1-3). О генезисе этого мотива может свидетельствовать, помимо приведенных выше примеров, рис. 85:4, на котором завитки имеют выступы, имитирующие фактуру бараньих рогов (ср. рис. 74:1). В доарийской Индии также существовало представление о семантической связи растительности с бараньими (как и бычьими) рогами /690, с. 183/. В связи с тем, что баран символизировал растительность, очевидно, и возникло мифологическое представление об овечьем руне как о символе плодородия /378в, с. 238/.

Баран фигурировал в весенних обрядах, связанных с религиозно-мифологической идеей воскресения божества растительности. Так, через две недели после дня весеннего равноденствия "весь Египет ликовал от радости, что наступило господство Овна. Народ украшал барана цветами, с выдающейся торжественностью водил его в процессии" /414, с. 28/. Это и есть тот древний языческий праздник, который впоследствии превратился в христианскую Пасху — празднование воскресения Христа. В разных странах Европы ритуальная пасхальная еда состоит из жареного барашка. На Пасху носили деревянного барашка или фигурку Христа /232в, с. 25, 212, 331/. На раннехристианских рисунках Иисус изображался в виде ягненка. Горные грузины (пшавы, хевсуры) считали бога, находящегося на небе, богом живых, а Иисуса — богом мертвых /341, с. 108/; это потому, что языческое божество (олицетворявшееся бараном), которое было замещено Христом, имело (помимо прочих своих функций) тхоническое значение.

Древнееврейский пасхальный ритуал также включал в себя жертвоприношение барашка, что не вяжется с тематическим содержанием этого праздника, которое по иудейской традиции посвящено исходу евреев из Египта. Быть может, в более древние времена западные семиты (или ассимилированные ими оседлые земледельческие племена) приносили в этот день в жертву богу своих первородных сыновей, судя по тому, что в библейской пасхальной легенде есть такой мотив (евреи должны были принести в жертву барашка, чтобы избежать угрозы избития своих детей; вспомним также, что Авраам принес в жертву барана вместо своего сына).

В еврейской Пасхе главный мифологический персонаж — Илья (Elijah), который не связан с легендой об исходе из Египта; его имя это эпитет досемитского бога преисподней *'âlâ 'опалаяющий, жгущий'¹²⁰. Еврейский пасхальный ритуал включает в себя назидательную беседу отца с сыновьями; может быть, в этом мотиве отразился тот факт, что языческое весеннее празднество было посвящено воскресению божественного сына. Пресный хлеб, вино и горький корень — ритуальные еда и питье на еврейской Пасхе; эти плоды земли связаны с образом архангелского бога земли, о чем еще будет речь. Едят также яйца — предметный символ змея преисподней. Число 4 играет символическую роль в ритуале еврейской Пасхи: 4 обрядовых предписания, 4 чаши, 4 благодарения, 4 сына, 4 вопроса; не потому ли, что четыре — священное число бога земли? Еще одна любопытная деталь: случайно ли празднование исхода далеких предков из плена сов-

пало по времени с чествованием божества произрастания? В грузинской традиции божество плодородия Ломиси, которого чествуют на Пасху, согласно легенде, освободило грузин из турецкого плена. В ритуальных текстах постоянным эпитетом Ломиси являются слова "освободитель из плена" (596, с. 14). Имена Ломиси и Моисея в некоторой мере сходны (корень ш. с.).

Реальность пребывания предков евреев в Египте и их исхода оттуда не должна вызывать сомнений, ибо легенда не могла быть облечена в столь достоверную форму (да и откуда взяться такой легенде, если бы она была совершенно беспочвенной?); личность Моисея (каково бы ни было его подлинное имя) тоже несомненна, ибо мифам не свойствен столь реалистически изображенный образ. Но не совместилось ли в библейском сказании об Исходе описание действительно происходивших событий с мифом?

Бог Израиля неоднократно характеризуется: "Тот, кто вывел нас из Египта". Тема Исхода занимает выдающееся место в иудейских культовых текстах. Создается впечатление, что все это превосходит значимость данного события.

По-еврейски Египет — *Miṣraim*. Это слово означает 'теснины' и 'горести'. Если исходить из нормальной эволюции слова от конкретного к абстрактному, первичным должно было быть значение 'теснины' (действительно, корневая основа *m.ṣ.g* выражает понятие об ограничении, сужении; *ṣag* значит 'узкий, тесный'). Но Египет — тем более его северная равнинная часть, где пребывали евреи, — отнюдь не теснина. Под тесниной здесь имеется в виду подземный мир. И грамматическая форма его названия здесь примечательна: она имеет двойственное число, подобно таким словам, как, например, *maim* 'вода, воды', *šamaim* 'небо, небеса', *ṣohōa'im* 'полдень', — словам, по-видимому генетически связанным с мифологизацией структуры вселенной. Действительно, почему *miṣraim*, т. е. 'пара теснин', а не *maṣaḡ* 'теснина' или *miṣrim* 'теснины'?

Празднование субботы начинается с освящения вина (плод земли) посредством словесной формулы, в которой говорится, что суббота посвящена памяти о седьмом дне Творения и об исходе из "мицраим", т. е. Исход по своему значению приравнивается к сотворению мира. Судя по дошедшим до нас мифам, когда-то бытовало представление о том, что первоначально люди прозябали в подземном мире и затем были выведены оттуда божественным героем. В свете этого можно понять постулат еврейской традиции, по которому Исход был событием, в результате которого произошло становление еврейского народа.

Ежегодно возрождающаяся и увядающая (или срезаемая при жатве) растительность представлялась умирающим и воскресающим богом. Баран, символизовавший растительность, представлял это божество. Поэтому образ барана приобрел хтоническое значение — например, в Древней Греции, о чем есть прямые свидетельства /229, с. 262/, или на Кавказе, судя по распространенным здесь надгробиям в виде скульптурного изображения барана. Цветовым символом земли, порождающей растительность, был черный, поэтому в Дагестане особенно почитали черного барана. В этом сказалося, видимо, также и то, что, судя по ряду данных, божество растительности каким-то образом в той или иной мере отождествлялось с божеством земли. Например, богу земли приписывались способности вра-

чевания — и в Дагестане больных заворачивали в свежие бараньи шкуры.

В Древнем Египте представление об умирающем и воскресающем боге выражалось в культе Осириса. Последний иногда олицетворялся в образе барана (255, с. 21/, нередко отождествлялся с богом-бараном Амоном; в заупокойных текстах упоминаются либо Амон, либо Осирис. Осирис считался сыном земли и неба, но в то же время его женой была Исида, имевшая ряд признаков неолитической богини неба. Да и сам Осирис обладал чертами не только божества растительности, но и бога земли. То ли потому, что бог-баран считался дитящем богов-родителей, земли и неба, то ли потому, что он связывался с богом земли, который, как верили, обеспечивает зачатие, образ Амона ассоциировался с таинством зачатия /653, с. 194/.

В Месопотамии умирающий и воскресающий бог носил имя Таммуз. Он ежегодно умирал и исчезал в преисподней. Его возлюбленная Иштар (по многим признакам — неолитическая богиня неба, следовательно, его мать) отправлялась на его поиски и воскрешала Таммуза, так же как Исида разыскивала и воскрешала Осириса. Имя Таммуз происходит от шумерского Думузи, что значит 'истинный сын'.

Месопотамскому Таммузу соответствует финикийско-сирийский Адон (это слово значит в еврейском языке 'господин', но происходит оно от *ad, dad* 'отец' /744в, с. 33/). Считается, что культ Адона заимствован греками у семитов. Но судя по тому, что эллины усердно выполняли ритуалы оплакивания смерти бога и празднования его воскресения, соответствующий культ существовал в Древней Греции искони; воспринятым у семитов было имя бога, которое у греков приобрело форму Адонис.

В Малой Азии большой популярностью пользовались обряды, связанные с мифом об Аттисе; нередко Аттис и Адонис отождествлялись. Имя Аттиса тоже означает 'отец'. Странно, что божество, представляющее сына, называлось отцом. Аттис был возлюбленным Кибелы (античный образ, происходящий от неолитической Великой богини). В период оплакивания Аттиса воздерживались от того, чтобы есть хлеб. Видимо, потому, что он — божество хлеба. Действительно, его отождествляли с рожью, его эмблемой были колосья, его эпитетами были слова "весьма плодоносный", "срезанный колос ржи" /569, с. 41, 42/.

Раннеземледельческие культовые представления распространялись, в тех или иных трансформациях, чуть ли не по всему миру. Так же и отголоски мифа об умирающем и воскресающем боге и спасающей его сестре попали за пределы ареала древневосточных культур. В осетинском эпосе есть женский персонаж по имени Сатана; она, между прочим, связана с водной стихией. Это имя можно рассматривать как феминизированное имя бога земли типа Сет, Сага, Сатан. В эпосе алаанов, предков осетин, тоже была героиня по имени Сатиник, которая по ряду признаков соответствует образу сестры-жены древневосточного умирающего и воскресающего бога: она обрекает себя на страдания, чтобы спасти своего брата, причем питает к брату часто женское пристрастие.

Помимо мифов об умирающем и воскресающем боге на Древнем Востоке были мифы о плененном и затем освобожденном боге. Таковы, например, сказания о вавилонском Мардуке и сирийском Баале; эти божества имеют ряд черт неолитического бога земли.

Персонаж хеттского мифа Телепинус заимствован из мифологии хатти, где он носил имя Талипину. Это мифологическое имя многократно встречается за пределами Малой Азии: Телепас у этрусков, Тулеппа у грузин, Телеф у греков, Тлеппи у адыгов. В одной украинской сказке повествуется о мальчике, которого злой демон стремится погубить, но его спасает сестра; имя этого персонажа — Телесик. За вычетом уменьшительного суффикса -ик основа этого имени — телес. По-видимому, здесь мы находим происхождение славянского слова телец, этимология которого не установлена¹²¹. Телесик или теленок — сын быка, следовательно, он тоже связан с миром преисподней. Поскольку бог преисподней считался дарителем богатства, понятно выражение "золотой телец", означающее 'золото, деньги, богатство'. Адыгский Тлеппи также имеет черты бога преисподней: он кузнец, хозяин огня, лекарь.

Имя Талипину истолковывают как 'сын Тали' /378в, с. 498/. Эта этимология нуждается в проверке с учетом того, что ряд вариантов данного имени имеет вместо второго члена -рипу суффикс -р, f, s. По-видимому, правильнее было бы связать вторую часть этого имени с хаттским иппи 'маленький'; при этом сохраняется основа Tali-p/f. Тали, Дали, Тари, Тару, Тарху (Tarhu) — хатто-хеттский бог грозы, т. е. неолитический бог земли и преисподней. Матерью Талипину считалась высшая Богиня-Мать, в данном случае носившая имя Ханна-Ханна. Телепинус не умирает и не воскресает, а исчезает и возвращается. Он был похищен злым демоном Хакимасом, который причинил ужасную засуху. Богиня послала пчелу, которая ужалила уснувшего Телепинуса, тот пробудился и вернулся. Вернувшись, он принес мешок из овечьей шкуры, наполненный дарами бога земли ("зерно полей и вино"), и повесил его на вечнозеленое священное дерево. Отзвуки малоазийского мифа, в котором фигурирует баранья шкура, висящая на дереве, переключались в греческий миф об аргонавтах. Последние, как известно, отправились искать золотое руно, которое висит на дереве, охраняемом змеем.

Миф о воскресении умершего или об освобождении плененного бога совершенно очевидно представляет собой религиозную интерпретацию факта ежегодного возрождения растительности. Однако исследователи по-разному толкуют другой элемент мифа: насильственную смерть или пленение бога. Траур по Таммузу в Вавилоне и оплакивание Адониса в Греции происходили в середине или во второй половине лета. Одни авторы считают, что в данном случае смерть мифического существа является аллегорией жатвы (действительно, ведь если колос — воплощение бога, то когда колос срезают, его "убивают"); другие полагают, что имелось в виду иссушение растительности летней жарой (действительно, когда был похищен Телепинус, наступила засуха).

Но что означает "смерть бога", происходящая в феврале?

Здесь нам снова придется вернуться к размышлениям по поводу сюжета терзания быка львом. У. Хартнером /725/ установлено, что около 4000 года до н. э. на широте Шумера созвездие Тельца скрывалось за горизонтом 10 февраля, а через 40 дней, 22 марта появлялось снова. Первое из этих двух астральных событий происходило, когда в Месопотамии начинались полевые работы, а второе — когда появлялись первые

всходы озимых (причем этот второй момент совпадал с весенним равноденствием).

Коль скоро воскресением бога считалось появление всходов, то, надо полагать, его смерть — это аллегория погребения семян в землю. Видимо, поэтому в ряде мифов речь идет не о смерти бога, а о том, что он отправляется в подземелье (бог освобожден стараниями своей сестры; по-видимому, этот момент мифа аллегорически выражает воздействие солнца на появление всходов).

В главе "Четыре времени года" будет подробно рассмотрено происхождение двух языческих празднеств: славянского корачуна или римских сатурналий (вторая половина декабря) и славянской масленицы или западноевропейского карнавала (февраль); первое можно интерпретировать как культовое действие по случаю засыпания на зиму бога преисподней, второе — как празднование его пробуждения.

Сет, убивший Осириса, — бог преисподней. Аттис, греческий аналог египетского Осириса, был в одном из вариантов мифа о нем убит вепрем; но вепрь — одно из воплощений бога преисподней¹²². Можно предположить, почему владыка преисподней сделал это: ведь Аттис был любовником Кибелы, т. е. Великой богини, т. е. супруги уснувшего бога. Проснувшись и узнав такое, грозный бог этого не стерпел. Возможны и иные интерпретации этого сюжета; выше уже высказывалось предположение о том, что древневосточные изображения сцены терзания быка львом могут быть сопоставлены с мифом об убийстве богом преисподней другого существа преисподней — оленя, который похитил солнце-деву, когда бог спал.

Наконец, не исключено, что месопотамский бык, убиваемый львом, это не бог земли, а бог растительности. Шумеры или их предшественники представляли себе бога земной растительности в образе быка, может быть, потому, что по-своему истолковывали существо этого мифологического персонажа. Могло здесь появиться и то обстоятельство, что образы божеств земли и растительности вообще четко не разграничиваются, нередко смешиваются в мифах (и, кстати, в графической символике). Например, Осирис имеет черты, которые позволяют интерпретировать его как олицетворение и земли, и растительности; в одном из вариантов хеттского мифа о Телепинусе последний именуется богом грозы, а этот титул относился к богу земли. Можно привести и другие факты того, что образы богов земли и растительности смешивались. В одной из версий мифа о рождении Зевса (т. е. бога-отца) говорится, что он рождался и умирал ежегодно /675, с. 15, 16/, а это — характеристика бога-сына. Имя страдающего бога Адониса связано, как уже отмечалось, с семитским adon 'господин, владыка', что было титулом бога земли и преисподней. Дионис — сын Зевса и Деметры, т. е. бог-сын; но он представлялся в обличье быка, козла, медведя, к тому же его символом был фалл — а это все характеристики бога земли и преисподней. Дионис считался воплощением своего отца, Зевса /618, с. 243/. Архаический прообраз Диониса — Загрей (Zagreus), имя которого значит 'великий охотник', а это — черта бога преисподней. Образ полуоленья-полубыка, изображенного в палеолитических росписях Индии, видимо, порожден представлением о том, что олень, будучи существом земли, наделен чертами бога земли; возможно, последний был отцом оленя. Похоже на то, что христианская концепция о тождестве Христа и бога-отца

не просто несусаица, а продолжение определенной религиозной традиции. В этой несообразности есть свой принцип, заключающийся в первобытно-наивной, но все же понятной мысли: сын есть воплощение своего отца.

Если созвездие Тельца снова появлялось 22 марта, то в это время должно было происходить празднование воскресения бога. Действительно, в Древнем Риме празднование воскресения Аттиса происходило 25 марта (у римлян этот день считался моментом весеннего равноденствия). Это празднество в язычестве было посвящено не только воскресающему богу, но и Великой богине: в Древней Греции и Риме 25 марта называлось днем Геры или Юноны. В раннем христианстве воскресение Христа отмечалось тоже 25 марта /570, с. 75/. В 525 г. оно было перенесено на апрель (вернее, в диапазоне между 22 марта и 25 апреля по григорианскому стилю; церковный календарь основывался на подвижном еврейском). 25 марта зафиксировалось в качестве празднества Благовещения. Согласно христианской легенде, в этот день архангел Гавриил возвестил Деве Марии о том, что в ней произойдет зачатие Сына Божия. Эта легенда семантически смыкается с тем фактом, что древние греки и римляне называли 25 марта днем Геры или Юноны. Какое-то древнейшее языческое празднество, видимо, происходило в этот день не только в дохристианские, но и в доантичные времена. У славян 24—25 марта называют "медвежьим праздником" или "змеиным праздником", потому что, как говорят, в этот день медведь выходит из берлоги или змеи выползают из земли. Некоторые древние писатели сообщают, что 25 марта имело место сотворение человека. Весьма вероятно, что 25 (или 22) марта — это дата воскресения бога, установившаяся где-то около 4000 г. до х. э. и совпадавшая тогда как с весенним равноденствием, так и с другим наглядным небесным явлением: восходом созвездия, посвященного этому богу.

Но не только Земля совершает годовой оборот вокруг Солнца; само Солнце перемещается в Галактике, поэтому, хотя и медленно, незаметно для человека на протяжении его жизни, но изменяется положение звезд в небе. Заход и восход созвездия Тельца происходили примерно каждые 150 лет на день позднее. Видимо, поэтому в Древнем Египте торжество Овна праздновалось через две недели после равноденствия. А при возникновении христианства появление созвездия Тельца, т. е. момент, с которым на Ближнем Востоке народ привык отмечать воскресение бога, происходило уже где-то около 17 апреля¹²³. В одних местностях (например, в Риме) воскресение отмечалось в однажды установленный день весеннего равноденствия. В других же местностях (и таких, видимо, было большинство) оно исчислялось по звездам.

Новообращенные христиане, недавние язычники, по традиции торжествовали по поводу воскресения какого-то бога во время Пасхи, хотя первоначально христианская Пасха, будучи воспринята из иудейской религии, не была праздником воскресения Христа. Чтобы искоренить языческий обряд, церковь прибегла к испытанному приему: сделала его своим; воскресение Христа было перенесено с 25 марта на Пасху.

Пасха — радостный праздник воскресения. Но он имеет и траурный оттенок: христиане на Пасху помнят умерших. В Древнем Риме языческое празднество воскресения бога тоже сопровождалось поминовением усопших. В Афинах поминали умерших в середи-

не марта, когда появлялись первые цветы; день этого обряда назывался "праздником цветов". Греки верили, что в это время покойники выходят из могил, т. е. воскресают /570, с. 55/.

По-видимому, траурный элемент Пасхи обусловлен не только такого рода ассоциациями. Пасхальная обрядность указывает на то, что соответствующее языческое празднество относилось не только к богу растительности, но и к богу земли, образ которого имел хтонический характер. Существенная черта пасхальных празднеств — огни, костры; а огонь — атрибут бога земли. Неслучаен пасхальный обычай обливания водой, обрядового умывания, купания скота, окропления водой построек, двора, имущества: вода — атрибут бога "низа" вселенной. Есть поверье о том, что в пасхальную (как и в рождественскую) ночь можно вступить в союз с чертом — т. е. с бывшим богом земли. Пасхальные яйца (атрибут змея), кулич (кекс в форме фалла), ритуальный смех (характерная особенность дьявола) — все это черты бога земли. Атрибуция бога земли в празднестве, посвященном воскресению бога растительности, — показатель того, что эти божества в какой-то мере смешивались.

В христианстве Пасхе предшествует 40-дневный пост, истолковываемый церковью как выражение скорби по поводу страданий и смерти Христа. Это те 40 дней, которые в раннеземледельческую эпоху считались периодом между смертью и воскресением божества, олицетворявшего плодородие земли. В малоазийском культе Кибелы торжествам по поводу воскресения Аттиса предшествовал пост, который символизировал печаль Кибелы в связи со смертью Аттиса. Наиболее рыльные приверженцы культа выражали свое сочувствие Кибеле самоистязанием. В соответствующих мифах Древнего Египта и Месопотамии также имеется момент печали, связанной со скорбью Исида (Иштар), которая ищет погибшего Осириса (Таммуза). У иудеев на это время приходится "пост Эсфири" (Esther, т. е. Иштар). Обрядовая скорбь, предшествующая празднеству воскресения божества растительности, видимо, была элементом соответствующего раннеземледельческого культа, потому что она была воспринята в Европе явно помимо и христианства, и древневосточных религий. До сих пор в Скандинавии в канун Пасхи ("страстная пятница", день страстей богини) надевают траурную одежду, в этот день закрыты театры и рестораны, не выходят газеты /232 в, с. 116/.

Все эти данные показывают необоснованность ходячего мнения о том, что религиозные посты имели рациональное основание. Кроме того, оно, это мнение, не согласуется и со здравым смыслом: ни соображения о пользе голодания для здоровья, ни стремление экономить продовольственные припасы не могли бы привести к решению чередовать воздержание с обжорством (перед постом, на масленицу, и после поста, на Пасху, по традиции полагается много есть).

В разных религиях посты связаны с горестными событиями. С древних времен у разных народов постят перед опасным и ответственным предприятием. В иудейском тексте об истории праздника Пурим говорится, что Эсфирь постила три дня перед тем, как обратиться к царю с просьбой отменить указ об истреблении евреев, и все евреи должны были поститься с ней; что это, если не способ умилостивить высшие силы? Есть еврейский обычай поститься после дурного сна, чтобы "аннулировать" его. В иудаизме календарные посты тра-

туются как выражение траура и смирения. В книге "Левит" о посте Судного дня сказано: "Постом смиряйте себя". Если еврей по неосторожности уронил тфилин, он должен во искупление этой провинности поститься — т. е. наложить на себя наказание.

Мусульмане соблюдают пост в месяц рамадан. Поскольку мусульманский календарь подвижный, пост может приходиться на разное время года, следовательно, он не связан с условиями природы или хозяйства. Мусульманам в дни поста нельзя весь день (от восхода до захода солнца) не только есть, но и пить. При чем тут экономика? Требуется также воздерживаться от всего, что доставляет удовольствие. Нельзя намочить голову для спасения от жары, нельзя глотать слюну, нельзя принимать лекарства. Что это, если не самоистязание? Но от захода до восхода солнца можно есть, пить, веселиться, предаваться любым жизненным утехам — хоть всю ночь, сколько хватит сил. Почему все это? Рамадан — девятый месяц, а 9 — число бога преисподней. У арабов-язычников рамадан был посвящен луне, т. е. богу преисподней¹²⁴.

Но вернемся к графическим символам священного барана.

Многоярусная композиция парных завитков (рис. 86) представляет собой, очевидно, многократное повторение символа, усиливающее его значение. Сочетание же рогов барана и быка (рис. 87:1,2) или бараньих рогов и змеи (рис. 87:3) выражает связь земной растительности и божества земли.

Другие рисунки выражают связь растительности и богини неба. Если, допустим, композицию, показанную на рис. 84:8, еще можно толковать рационалистически, как сюжет "облака орошают дождем растения", то картина, показанная на рис. 83:8, читается несколько иначе: "богиня неба, хозяйка дождевых облаков, дает жизнь растениям". В одной из древнеримских посвященных надписей говорится о Великой матери, что она "производит растения". Этому выражению соответствует русское "Не земля хлеб родит, а небо". В Танахе говорится, что небо дает хлеб. В фольклоре народов Европы есть легенда о "матери хлеба", которая, между прочим, может и погубить урожай (характерный признак Великой богини).

У русских выдающееся символическое значение имеет понятие "хлеб-соль". Соль, имея белый цвет, представлялась, как можно полагать, атрибутом Великой богини. Сочетание "хлеб-соль", таким образом, выражало идею "небо > урожай", т. е. символизировало пожелание плодородия. Кстати, преподносят "хлеб-соль" на полотенце, а оно, как будет показано в своем месте, было одним из аксессуаров культа богини.

Шумерский термин *амаг-ал*, имевший значение "священное животное", буквально означает 'тенок неба' /519, с. 237/. В этом термине, очевидно, отражено представление (более древнее, чем религия шумеров) о священном животном, отцом которого был бык, а матерью была богиня неба.

Женская фигура, из которой вырастают растения, так же как и обнаруженные в святилищах Чатал-Гююка изображения женщины, рожающей барана /776, с. 125/, — иллюстрация представления о том, что мать природы порождает земную растительность. Такую семантику имеет и композиция, состоящая из диска и примыкающих к нему двух заspirальных отрезков (рис. 88:1-5). Диск на этих рисунках — символ неба; об

этом свидетельствуют его детали. Он нередко состоит из концентрических окружностей. В нем бывают проставлены знаки дождя в виде радиальных линий или знаки воды, символизирующие небесную влагу (понятие 'вода' выражено волнистой линией, представляющей собой его распространенное обозначение, или жгутом — рис. 88:1 — это тоже знак воды — см. рис. 136:2).

Между прочим, показанная на рис. 88:1 эмблема неба, выгравированная на стене башни 17 века в глухом высокогорном дагестанском селении, совпадает с рисунком на одном из троянских пряслиц /841, табл. 23/; аналогичная эмблема была известна и в доколумбовой Америке /515, с. 144/. Проще всего объяснить это случайным совпадением или сходными условиями. Именно потому, что дать такое объяснение проще всего, к нему охотно прибегают. Ведь если согласиться с тем, что между разными культурами, разделенными многими тысячелетиями и локализуемыми в разных районах мира, существует связь, то возникают вопросы, на которые нужно найти ответы. Для этого нужно искать, думать. А это уже труднее.

Композиция, состоящая из диска и примыкающих к нему двух завитков, структурно и семантически сопоставима с рисунком, изображающим антропоморфную фигуру, из промежности которой выходит знак барана (рис. 88:6). О том, что эта фигура является женской, свидетельствует, в частности, деталь над ней, похожая на перевернутую букву Ш. Такой символ помещен на некоторых древних изображениях над головой богини (см. рис. 342). Это трезубец, сокращенный знак гребенки, т. е. дождя (см. рис. 358:8); это — символ Великой богини (ср. рис. 306:1, 2 и 31:3).

Таким образом, композиция, состоящая из диска и примыкающей к нему пары завитков, первоначально являлась идеограммой понятия "богиня мать природы (=небо) рождает барана (=растительность на земле)". Но когда диск стал пониматься как символ солнца, эту идеограмму стали понимать как "баран и солнце", хотя особого смысла в таком прочтении нет. Так знак барана приобрел солярное значение.

Обратим внимание на то, что завитки примыкают к диску почти всегда снизу. Объяснить это можно тем, что диск здесь играет роль условного знака, под которым подразумевается богиня, а детородный орган женщины находится в нижней части ее тела. На упомянутых изображениях из Чатал-Гююка голова барана, рождаемого богиней, расположена тоже под ее фигурой.

Обратим внимание также на следующее обстоятельство. Поскольку пара завитков, вырастающих из диска, примыкает к нему снизу, она образует символ барана в перевернутом виде. В этом и причина того, что знак барана часто изображался перевернутым (рис. 89). Будучи расположенным на керамическом сосуде, он часто примыкает к декоративному обручу (рис. 89:2, 6, 7), так же как примыкал к диску.

Двухволнотный знак в перевернутом виде часто встречается в древностях Европы и Передней Азии (рис. 90). Происходя от определенного неолитического символа, он в эпоху бронзы должен был утратить свою былую семантику и, поскольку в эту эпоху образ барана связывался с солнечным божеством, по-видимому, воспринимался людьми посленеолитического времени как аналогия знаку перевернутого полусолнца, т. е. заходящего солнца.

В разных местах Европы и Передней Азии встречается символ, состоящий из двух двухволютных знаков — прямого и перевернутого (рис. 91:1-3). Семантика его не ясна. Возможно, в эпоху бронзы он воспринимался как выражение идеи о восходе и заходе солнца, подобно другим неолитическим символам, которые, с точки зрения солнцепоклонников, выглядят как иллюстрация такого сюжета (см. рис. 56:4). Наиболее ранняя композиция такого рода (от которой этот символ, видимо, и происходит) отмечается на керамике 6—5 тыс. до х. э. из Малой Азии (рис. 91:4). Верхний элемент рисунка представляется обозначением барана, рождаемого богиней, а нижний — обозначением земной растительности (ср. рис. 144:3-6).

Есть также символ, состоящий из двух двухспиральных знаков в ином сочетании, в виде буквы Х (рис. 92). Возможно, он семантически аналогичен другим удвоенным символам земли (см. рис. 294). Х-образный символический знак или орнаментальный мотив известен со времени неолита (рис. 92:5) до 19 века (рис. 92:6), в Западной Европе (рис. 92:2), на Алтае (рис. 92:4), у горцев Дагестана (рис. 92:1), у индейцев Америки (рис. 92:3). В свете этого странным выглядит откровение искусствоведа К. Берладиной, которая, рассматривая этот орнаментальный элемент в осетинском народном орнаменте, пишет: "Здесь двусторонний завиток Кобани (см. рис. 77:6) получает уже усложненную форму, выходя из двух концов стержня вверх и вниз" /586, с. 10/. Рассуждение, типичное для представлений о том, что орнаментальные рисунки в народном искусстве возникали по прихоти художников. Рассуждение, типичное также для случая, когда предмет рассматривается в рамках данной территории, без попыток обратить внимание на то, что делается за ее пределами. Двухспиральный мотив — не "завиток Кобани", он был распространен на весьма обширном пространстве, причем задолго до того, как возникла кобанская культура, а мотив в виде буквы Х является достоянием отнюдь не только осетинского орнамента.

Двухспиральный символ, происходящий от изображения головы (или рогов) барана, приобрел в процессе упрощения (обычная замена кривых линий ломаными) М-образное начертание (рис. 93). Такой знак часто является единственным украшением керамических сосудов 3—2 тыс. до х. э., найденных на территории

Дагестана, Закавказья, Ирана. Он сохранил значение декоративного мотива до 18—20 вв. (рис. 94), хотя смысл его давно уже забыт.

Как и двухволютный символ, М-образный знак иногда наносился в перевернутом положении (рис. 95).

На древней керамике территории, которая в настоящее время относится к северной части Ирака и Западному Ирану, встречается изображение М-образных знаков, расположенных цепочкой (рис. 96:1, 2). Это похоже на вереницу летящих птиц. И действительно, в некоторых случаях подобный орнамент явно изображает птиц (рис. 96:3). Здесь мы видим один из примеров того, что знак одного и того же рода может иметь разное происхождение. Впрочем, весьма вероятно, что вид М-образного знака, происходящего от схематического изображения птицы, повлиял на трансформацию двухспиральной фигуры, символизирующей барана, в М-образную.

Орнаментальный мотив в виде пары завитков распространен у многих народов мира (рис. 97). В одних случаях он был заимствован у раннеземледельческих или у древних индоевропейских племен как орнамент или как символ, но в других — имел местное происхождение, причем не изображая бараньи рога, а с иным смысловым значением. Так, двухспиральный орнаментальный мотив на Новой Гвинее (рис. 97:5) изображает рыболовные крючки и, по-видимому, символизирует достаток, благополучие. В Китае пара спиралей изображала облако (рис. 97:7). Но в этих случаях прообраз символа (рыболовный крючок, облако) не предопределял симметричной двухспиральной композиции. Трудно объяснить причину возникновения таких композиций у народов Дальнего Востока и Океании иначе, чем образованием их под влиянием европейско-переднеазиатской двухволютной эмблемы.

О том, что такого рода трансконтинентальные влияния действительно имели место, может свидетельствовать, в частности, следующий факт. У маори Новой Зеландии зафиксировано изображение фантастического существа с парой спиралей на груди (см. рис. 370:5). Эти спирали трактованы как обозначения змей (рис. 97:8). В раннеземледельческих культурах Юго-Восточной Европы богиня тоже изображалась со змеями на туловище (см. рис. 129).

ДВОЙНАЯ СПИРАЛЬ

Спираль — графема, известная во многих этнических культурах. Она фигурирует в памятниках всех эпох, начиная с палеолита. Такой рисунок мог возникать самостоятельно в разных местах и в разное время, при различных генетических предпосылках и, в силу этого, с разным смысловым значением. Поэтому о его семантике можно судить лишь с учетом контекста. По меньшей мере недоумение вызывают суждения о семантике спирали, претендующие на универсальность, при этом бездоказательные, но изрекаемые в безапелляционной форме. Например, без обиняков, как о чем-то само собой разумеющемся, говорится, что спираль символизирует непрерывное движение солнца /173, с. 227/. Есть на этот счет сентенции и иного рода. Маститый немецкий исследователь Х. Кюн, опубликовавший пол-

дюжины книг, в которых содержится обильный материал об искусстве доисторической Европы, истолковывает древние спиралевидные начертания следующим образом: "Спираль означает возвращение, приход и уход, рождение и смерть, восход и заход, возникновение и умирание. Спираль не имеет начала и конца, она образ рождения и воды, волны, движения, верха и низа, неба и ада, Янь и Инь" ¹²⁵ /756, с. 167/. Такая формулировка, однако, вряд ли может быть взята на вооружение исследователем древней культовой символики.

В некоторых случаях удастся, путем сопоставлений, установить семантическое соответствие спирали конкретным окружениям; об этом говорилось выше.

В древнем искусстве есть изображения змей, свернувшейся спиралью (рис. 98:2), и на этом основании можно заключить, что спираль могла обозначать змею. Зигзаг, сопровождаемый точками (рис. 98:3), в символически европейско-переднеазиатского неолита обозначал воду или реку, орошающую семена (см. рис. 133:8), но он в таком контексте мог обозначать и змею (см. рис. 133:1), потому что змея отождествлялась с водой¹²⁶. Поскольку ни вода, ни река не могут свернуться спиралью, а змея может, следует считать, что на рис. 98:3 изображена змея. Графемы, показанные на рис. 98:4,5, тоже обозначают змей, ибо здесь спираль сопровождается штрихами, передающими текстуру змеиной кожи. Означенная семантика приведенных на этих примерах спиралей подтверждается тем, что в Юго-Восточной Европе в эпоху неолита (к которой относятся эти примеры), да и в последующее время имело место почитание змей.

В Древнем Средиземноморье и в средневековом Китае спираль была знаком грома, в Передней Азии она служила символом молнии /770, с. 61, 120/. Спрашивается: что общего между спиралью и громом-молнией? Какие объективные условия или особенности человеческой психологии могли привести к тому, чтобы гром и молния обозначались спиралью? Тем более у разных народов и в разные эпохи? Их нет. Нет таких "сходных условий" и прочих объективных факторов. Дело в том, что спираль была схематическим изображением змеи, а змей был олицетворением бога преисподней, который, поднимаясь в небо в виде огненной змеи — молнии, совершал грозу.

Показанный на рис. 98:3 неолитический предмет, символизирующий змею, представляет собой изображение раковины. Еще в палеолите раковины использовались в качестве амулетов, причем их клали в погребения. Если какой-либо неутилитарный предмет сопровождает покойников, то, видимо, ему придавалось смысловое значение, связанное с загробным миром. Иногда палеолитические раковины окрашены в красный цвет /770, с. 141/. А красный цвет был символом владыки преисподней. Выходит, что представление о боге земли в образе змеи и спираль как символ этого бога восходят к палеолиту.

В дагестанской орнаментике/символически есть много разнообразных фигур со спиралевидными элементами, но, как ни странно, простая спираль встречается относительно редко. В примере, показанном на рис. 131:6, это изображение змеи; спираль на рис. 98:1 прямо не определяется, но, учитывая связи дагестанской символически с неолитическими прототипами, можно полагать, что это тоже змея.

В отличие от простой спирали двухспиральный S-образный знак очень часто встречается в комплексах архитектурной орнаментики Дагестана, будучи представленным и одиночно, и в разных сочетаниях (рис. 99).

Эта фигура известна на всех континентах. Ввиду ее элементарного характера не исключена возможность того, что она в ряде случаев возникала конвергентно. Но нужно учесть следующее обстоятельство. Существует огромное количество разного рода графических начертаний (пример: тамговые или рунические знаки /288; 436/) — между тем лишь немногие, причем повсеместно одни и те же графемы оказались почитаемыми символами. В их числе S-образная фигура, которая у разных народов и в разные эпохи трактуется как преисполненный смысла и значения знак (рис. 100). При этом у индейцев Америки он встречается сравни-

тельно редко, у аборигенов Африки и Австралии исключительно редко, в большей части Азии фигурирует, как правило, в орнаментальных композициях, не имеющих смыслового содержания, но зато в Европе и Передней Азии примеров этой графемы множество, причем очень часто характер ее начертания и расположения свидетельствует о том, что она мыслилась именно как идеограмма, а не как орнаментальный мотив.

Что же означал биспиральный символ?

Французский автор начала 20 в. Ж. Дешелетт считал, что биспираль получилась путем разложения свастик (рис. 101:11, 18). Но иллюстрируемая прилагательной таблицей гипотеза, основанная на формальном сопоставлении похожих знаков, не проясняет их эволюции. Если некий объект А похож на объект Б, то из этого вовсе не следует, что А происходит от Б (а почему не Б от А? или А и Б от X?). Не говоря уже о логической несостоятельности этого метода, при таком конструировании эволюции символически знаков остается необъяснимым, почему, в силу каких обстоятельств происходили все эти трансформации. Не доказано (и противоречит историческим фактам), что такие трансформации действительно происходили. Ведь если эта схема верна, то, значит, каждая последующая фигура моложе предыдущей. В действительности же это не так. Например, биспираль, которая якобы произошла от свастик, старше ее на десять тысяч лет.

Не убедительнее и гипотеза о происхождении биспирали, предложенная примерно в то же время немецким автором Г. Вильке (рис. 101в). Некий Х. Рафаэлиан тоже внес свой вклад в коллекцию подобных гипотез (рис. 101с).

Такая методика заманчива своей простотой, она дает возможность легко объяснять сложные явления, не вникая в их суть. Поэтому она то и дело появляется в сочинениях авторов, касающихся проблемы символически. Например, Б. Гофф в книге, изданной уже в наше время, не прибегая к каким-либо аргументам и при этом несколько не сомневаясь в своей правоте, заявляет, что Z-образный знак (который, как явствует из многих примеров его применения, есть вариант S-образного) происходит от ломаной линии (т. е. рис. 102:7 от рис. 102:4), а последняя якобы возникла в результате "манипуляций с квадратами" /715, с. 3/.

В действительности же дело обстояло совсем не так. В древней графической символически не происходило манипуляций, которые приводили бы к изменению сущностной структуры символов. Модификации формы имели место в весьма ограниченном диапазоне, они не выходили за рамки ее содержания (например, волнистая линия могла переходить в ломаную, S-образный знак в Z-образный, полуoval в треугольник и т. п., при этом смысловое значение символа не изменялось).

Что же касается конкретных примеров, которыми оперирует в данном случае Б. Гофф (рис. 102), то семантика приведенных здесь орнаментальных мотивов расшифровывается следующим образом: 1 — дождевые облака; 2 — дождевые облака и дождь (условно обозначенный символом воды, волнистыми линиями); 3 — дождевые облака и дождь (ср. рис. 10:9); 4 — дождь (волнистые линии трансформировались в ломаные); 5 — дождь; 6 — небесная влага (обозначенная зигзагами) и дождь; 7 — небесная влага (зигзаговые элементы трансформировались в Z-образные) и дождь.

Таким образом, в данном случае Z-образный знак обозначает влагу. Иногда он наличествует в таком значении и в других контекстах. Например, Z-образные

знаки, покрывающие фигуру богини, хозяйки небесных вод (рис. 146:6), можно понимать как символ влаги. Но такая семантика Z-образного знака представляет собой частный случай.

Возможно, однако, что в обоих этих примерах Z-образный знак обозначает змею (будучи графическим вариантом S-образного). На рис. 102:7 Z-образные знаки, в таком случае, выражают представление о том, что змей, поднявшийся в небо, причиняет дождь; а на рис. 146:6 на фигуре богини изображены символы змея, аналогично тому, как это имело место в других случаях (см. рис. 129).

Исследователь дагестанских древностей М. Маммаев уверенно заявляет, что "S-образный завиток — символ Древа жизни" [318, с. 109]. Этот вывод основан на одном, случайно попавшемся на глаза М. Маммаеву примере, в котором рассматриваемый знак фигурирует в контексте, придающем ему такое значение (ср. рис. 181:1 и 359). Но этот случай — единственный, и относится он к позднему средневековью, когда семантика древних символов была уже забыта. Огромное количество других примеров применения S-образного знака не подтверждает такого его толкования.

Биспиральный символ, применяясь в качестве орнаментального мотива, фигурирует обычно не одиночно, а в виде повторяющихся элементов, расположенных петличкой (рис. 103:3-8). Большой частью при этом биспираль последовательно соединены друг с другом и образуют непрерывную ленту, известную под названием "бегущая волна" (рис. 103:1, 2).

Анализируя мотивы орнаментации керамики культуры Триполье-Кукутень, Б. Рыбаков [478а] пришел к выводу, что петличка S-образных фигур символизировала ежесуточный круговорот солнца (рис. 104:1) или же непрерывный бег времени, выраженный посредством выходящих и уходящих змей (рис. 104:5). Но такое толкование этого рисунка вызывает целый ряд сомнений.

1. Почему в аналогичных композициях один и тот же элемент означал в одних случаях движение солнца, а в других — ползущих змей?

2. Странно, что путь солнца графически выражен S-образной линией, тогда как зрительно воспринимаемая на небосводе траектория движения светила имеет вид дуги; если же учесть представление древних о том, что ночью солнце проходит путь от запада к востоку под землей, то суточный цикл движения солнца должен был бы обозначаться окружностью или овалом.

3. Если бы S-образная фигура представляла траекторию, то она должна быть начертана линией, но в рисунках на трипольской керамике она трактована в виде полосы, причем переменной толщины.

4. Действительно ли в рассматриваемых композициях диск, с которым сочетается S-образная фигура, обозначает солнце? Диск с крестом (рис. 104:1, 3) в раннеземледельческой символике имел иную семантику. Диск же с концентрическими окружностями, как мы видели выше, в эпоху неолита и энеолита обозначал облако и служил символом неба; точки в нем (рис. 104:5) это посев, судьба которого зависит от воли богини неба, а примыкающие к нему черточки (рис. 104:4) это дождь, даруемый богиней. Диск в сочетаниях с S-образным элементом мог иметь детали в виде вписанных в него двух или четырех сегментов (рис. 104:6, 7), и более того — в такого рода рисунках на трипольской керамике вместо диска часто представлен овал, который в данном случае вряд ли служил

символом солнца (рис. 104:8, 9). S-образная фигура иногда сочеталась и со знаком воды (рис. 104:10).

5. В древнем и более позднем народном орнаменте нередко биспираль (или тождественные им Z-образные знаки) расположены в ряд, не связываясь друг с другом, причем их положение бывает не только горизонтальное, но также вертикальное или наклонное (рис. 105:1-5). Они могут быть и связаны, но так, что не образуют "бегущую волну" (рис. 105:7, 8). S-образные элементы в цепочке могут иметь разный наклон, что не увязывается с идеей равномерного чередования суток (рис. 105:10, 11), бывают вообще направленными в разные стороны (рис. 105:9).

Наконец, если происхождение мотива "бегущая волна" объяснять рассматриваемой гипотезой, то остается не выясненным, что обозначает S-образный символ, изображенный одиночно или парой.

На керамике западноевропейского неолита, в том числе культуры Триполье-Кукутень, S-образные фигуры бывают показаны одиночно или группами, в разных видах и сочетаниях (рис. 106:1, 4), а "бегущая волна" часто имеет вид извивающейся ленты, вряд ли обозначающей цикл или течение времени (рис. 106:3, 5). Подобные начертания, снабженные точками, обозначающими пятна на змеиной коже (рис. 107:1, 2), показывают, что они символизируют змей (ср. рис. 355:1, 5). Есть и одиночные S-образные фигуры, изображающие змей (рис. 107:3, 4).

На стенах домов в Англии в старину прикрепляли металлическую декоративную деталь в виде буквы S; она считалась талисманом, оберегом [804, с. 303]. Очевидно, это изображение змея, покровителя жилища, который в иных случаях изображался зигзагом или натурно в виде змеи (см. рис. 127).

Если считать, что S-образная фигура представляла в неолите змею, то понятно ее сочетание с символами, обозначающими небо (рис. 104:4, 5), дождь (рис. 104:10), вселенную (рис. 104:1, 3 — "четыре стороны света", рис. 104:8, 9 — "разделившееся яйцо"), ибо мифический змей считался паредром богини неба; они, эти два главных божества неолитической религии, почитались в качестве отца и матери мира.

В искусстве западноевропейского неолита змея, являвшаяся объектом религиозного поклонения, представлены в виде разнообразно извивающихся и сплетающихся лент (рис. 108). Один из вариантов — изображение змей в виде "всплескивающей волны" (рис. 109:1, 3, 4, 6). Такая трактовка змеиной темы выглядит несколько странной. Может быть, она сформировалась под влиянием более древнего, встречающегося на керамике Малой Азии стилизованного изображения водоплавающих птиц (рис. 109:2). Может быть, она образовалась на основе другой композиции (рис. 109:5). Не исключено, что она содержит какой-то особый смысл.

Двухспиральный знак иногда сопровождается парой придатков, расположенных по обе стороны от него (рис. 110). Такая композиция встречается в разных странах и в разные эпохи, следовательно, она не случайна. В одних случаях эти придатки представляют собой знаки растительности (рис. 110:1, 2), в других — знаки земли, омываемой водой (рис. 110:3). Семантика этих композиций не ясна.

Змея, в том числе в S-образном изводе, изображалась еще в эпоху неолита (рис. 111:1).

Но если в неолите и, может быть, в палеолите (рис. 111:2, 3)²⁷ S-образный знак обозначал змею, то в

системе культовой символики эпохи бронзы он имел иное смысловое значение.

А. Бобринской, развивая гипотезу К. Штейнена /853, с. 265/, доказывал что S-образная (или Z-образная) фигура является схематическим изображением птицы (рис. 112:1). Многие стилизованные изображения птиц указывают на обоснованность этого суждения (рис. 112:2). Примечательно, что в древнейшем, пиктографическом письме шумеров (т. е. еще в доиндоевропейское время) Z-образный знак означал 'птица'. На многих древних изображениях видим вереницы водоплавающих птиц и сходные с этими рисунками цепочки S-образных или Z-образных знаков (рис. 113, 114).

Происхождение этих знаков от стилизованного изображения птицы подтверждается некоторыми особенностями их начертаний на древних рисунках. Например, в большинстве случаев одна из спиралей S-образного знака крупнее другой, из чего можно заключить, что меньшая спираль происходит от очертания головы, а большая — туловища птицы. Иногда две спирали соединены не плавным переходом, а переломом линии (рис. 115), что тоже может свидетельствовать о происхождении этого знака от изображения фигуры птицы (в данном случае не плывущей, а стоящей).

Некоторые изображения могут рассматриваться как прототипы S-образного символа, сохранившие, в рудиментарном виде, элементы фигуры птицы. Бывают начертания S-образного знака с двумя ножками (рис. 116:1-5). Встречаются S-образные фигуры с черточками, которые, видимо, обозначают перья птицы (рис. 116:7). Иногда такие фигуры снабжены рудиментарными элементами крыльев или клюва (рис. 116:6, 9).

На некоторых древних (относящихся еще к эпохе неолита) изображениях S- или Z-образные знаки расположены над фигурами людей, животных, гор, символизируя птиц в небе (рис. 117). Эти композиции, повторяющиеся у разных народов (в полосе от Египта до Туркмении), не могли представлять собой жанровые сценки, изображения пейзажа, ибо содержат одни и те же немногие элементы. Такими элементами являются рогатые животные и птицы. Первые символизировали землю (на рис. 117:3 они дополнены треугольниками, в данном случае тоже знаками земли, а на рис. 117:2 — зигзагом, который обозначает воду, орошающую землю), а птицы символизируют небо (на рис. 117:3 оно представлено, кроме того, знаком дождевого облака). Эти композиции выражают центральную идею раннеземледельческой религии: связь богини неба и бога земли¹²⁸.

Рассмотрение примеров S-образного знака в эпоху неолита с учетом географии этих примеров показывает, что этот знак в Юго-Восточной Европе обозначал тогда змею, а в Передней Азии — птицу. Правда, есть как будто и исключения (напр. рис. 104:10, если этот пример действительно относится к эпохе неолита). В эпоху бронзы, по мере того как характерное для неолита почитание бога земли вытеснялось почитанием бога солнца, значение S-образного знака как обозначения змеи уступало пониманию его как обозначения птицы.

В декоративном искусстве прошлых эпох фигура птицы — один из самых излюбленных мотивов. Среди инвентаря, обнаруживаемого в могильниках разных археологических культур, начиная с палеолита и до средних веков, находят амулеты в виде фигурок птиц.

В пещерных росписях эпохи верхнего палеолита Франции и Испании преобладают натурно выполненные изображения животных. Но искусству той эпохи были

свойственны также и схематические начертания. Из их числа примечателен рисунок птицы на шесте (см. рис. 378:2). По-видимому, это — изображение священного символа в виде фигуры птицы, прикрепленного к древку. Распространенное в прошлом украшение зданий в виде птицы на шпилье (и "золотой петушок" из сказки) — это магический символ /475, с. 82/, восходящий, как видим, еще к Древнекаменному веку¹²⁹.

О почитании птиц в древности свидетельствуют письменные и этнографические данные. В фольклоре народов Восточной Европы бытовали мифы о сотворении мира птицей /408, с. 49; 481, с. 402/. В Древней Греции виновный в убийстве аиста наказывался как убийца человека. В Древнем Египте убийство ибиса, даже ненамеренное, каралось смертью. В Европе и на Кавказе почитали голубя, на Севере — лебедя, в Восточном Средиземноморье и Передней Азии — аиста. В Армении аиста называют "братом весны" /235, с. 23/. В Дагестане при строительстве мечетей устраивали в стенах ниши, которые служили гнездами для птиц.

Чрезвычайная распространенность изображений птиц в археологических материалах и неолита, и бронзы говорит о почитании птиц в обеих религиозных системах, сопоставляемых в этой книге.

Причины, вызывавшие почитание птиц, могли быть разными. Главная, несомненно, заключается в том, что птица, обитающая в небе, казалась причастной к божеству, локализуемому там же. Любопытна показанная на рис. 118:1 статуэтка Юпитера архаического времени. В одной руке он держит колесо — неолитический символ неба, в другой — жгут, символ воды (см. рис. 136); эти эмблемы перешли к нему от изложенной Великой богини¹³⁰. На плече у него висит связка биспиралей; видимо, это — птицы, обитающие в сфере небесного бога и потому ставшие его атрибутом.

Водоплавающие птицы на холодном севере были вестниками весны, а на жарком юге символизировали благодатную воду. Археолог В. Городцов, изучая древние изображения, пришел к выводу, что изобилующие в древних памятниках фигурки птиц имели значение символа весеннего солнца и "связанных с последним представлений о счастье, благополучии и радости" /122, с. 9/. Научная ценность этого суждения, быть может верного в той или иной мере, снижается вследствие идеализации духовного мира прошлых времен; кроме того, оно реконструирует ощущения людей средней климатической полосы, тогда как культово-мифологические воззрения европейского язычества теснейшим образом связаны с наследием переднеазиатского неолита.

По мнению К. Штейнена и А. Бобринского, почитание птиц было обусловлено тем, что в древности многие местности кишели змеями, а птицы (именно — аисты) уничтожали змей. Но если это и так, то дело, видимо, не в самом факте уничтожения вредных пресмыкающихся, а в том, что змея, которая почиталась земледельцами неолита, считалась представителем враждебного божества в последующем.

В культовых воззрениях посленеолитического времени птицы, образ которых ранее связывался с представлением о небесном божестве, стали соотноситься с обожаемым солнцем. Бессмертная огненная птица Феникс в античное время стала олицетворять солнце. В Ригведе лебедь — образ солнца /792в, с. 515/. В древнеегипетском иероглифическом письме птица часто равнозначна светилу /301, с. 223/. В изделиях гальштат-

ской культуры многочисленны сочетания фигурки птицы с диском или колесом /826, с. 58—60/, которые в то время, т. е. в начале 1 тыс. до х. э., должны были, видимо, символизировать солнце.

Соотнесению птицы с солнцем, вероятно, способствовала и превратно понятая неолитическая символика. Среди древних изображений на скалах Карелии есть рисунки, которые кажутся сочетаниями фигуры птицы и символа солнца (на рис. 118:3 — якобы знак солнца с двумя лучами, на рис. 118:2, 4 — якобы знак восходящего или заходящего солнца). Но поскольку данный комплекс наскальных изображений относится к эпохе неолита, рассматриваемые рисунки символизируют связь птицы и неба (диск с двумя отростками, как мы увидим далее, это знак неба, концентрические полуovalы, как мы видели выше, тоже знак неба).

Итак, биспираля могла обозначать либо змею, либо солнце-птицу — в зависимости от контекста. Подобным же образом, например, буквы В, С, Н, Р, Х читаются по-разному, в зависимости от того, к какому алфавиту они относятся — русскому или латинскому.

В Дагестане среди рисунков, выправированных на камнях стен построек, имеются изображения в виде пары S-образных знаков в разных сочетаниях, в том числе расположенных симметрично друг против друга (рис. 119:1-3). Последняя из показанных композиция была известна здесь еще в эпоху бронзы /327, с. 103/. Фигура в виде симметричной пары биспиралей встречается как в древней, так и в относящейся к концу 19 — началу 20 вв. народной орнаментике различных районов Восточной Европы, Передней Азии и Кавказа (рис. 119:4-9). На Кавказе этот символ обнаруживается в памятниках от энеолита /286, с. 63/ до 1 тыс. до х. э. /344, с. 89, 93/, до средних веков и даже до 19 в. (рис. 199:4). Пара биспиралей во многих случаях представляет собой схематическую трактовку изображения пары птиц. Рис. 119:9 показывает, что пара S-образных знаков это пара птиц и что птицы эти представляют солнце (о чем свидетельствует обычный для посленеолитического времени солнечный символ — крест в круге).

Археолог Г. Капанцян, опубликовавший одно из таких изображений пары птиц, считает его символом плодородия, размножения /235, с. 23/. Это суждение, однако, произвольно. Во всяком случае, оно не аргументировано. При расшифровке древней культурной символики нельзя исходить из личных впечатлений, причем обоснованных на рассмотрении лишь одного рисунка.

Художник М. Рындин, повторяя свидетельства местных информаторов, сообщает, что пара биспиралей это повествовательная пиктограмма, которую следует читать: "Две собаки, дерущиеся из-за кости" /487, с. 56/.

Комментировать эту расшифровку, по-видимому, нет надобности.

Сочетания двух S-образных фигур могут иметь вид не только зеркально симметричной композиции; они бывают и другими. При этом в ряде случаев так или иначе выражается идея связи этих двух фигур (рис. 120:1, 2). Любопытно сравнить эти два примера — из позднесредневекового Дагестана и из Восточного Средиземноморья 2 тыс. до х. э.: в обоих случаях выражена явно одна и та же идея, и сходство графического способа выражения этой идеи невозможно объяснить случайным совпадением фантазии художников.

Следует обратить внимание, что сюжет спаренных биспиралей фигурирует в символике Древнего Крита, следовательно, он первоначально представлял связь не двух птиц, а двух змей. Изображение пары змей часто встречается в древнем искусстве. В частности, на керамике культуры Триполье-Кукутень есть графемы, состоящие из двух спиралей, вписанных одна в другую, причем каждая имеет утолщение на конце, которое, видимо, обозначает голову змеи /681, с. 29, 30/.

Как явствует из данных, которые будут приводиться далее, две змеи олицетворяли близнецов, сыновей Великой богини. Змеями эти близнецы представлялись потому, что их отец (бог преисподней) — змей; но они же могли представляться и птицами, потому что их мать (богиня неба) — птица.

От начертаний спаренных биспиралей произошел орнаментальный мотив счетверенных биспиралей (рис. 120:3, 4). Подобно тому, как при расположении в ряд биспиралей получился орнаментальный мотив "бегающая волна", из счетверенных биспиралей образовался другой ленточный орнаментальный рисунок (рис. 121). Такой орнамент был распространен во 2 тыс. до х. э. в Восточном Средиземноморье, в районе Передней Азии, прилегающем к Закавказью, и на Кавказе (Грузия, Северная Осетия). На территории Дагестана не известны древние памятники с таким орнаментом, но последний здесь представлен в архитектурном декоре позднесредневекового времени. Это касается и остальных дагестанских символов, рассматриваемых в нашей книге. Почти все дагестанские примеры относятся ко времени не ранее 12 в., лишь некоторые взяты из наскальных изображений (датировка которых неопределенна¹³¹). Практически отсутствуют данные, которые давали бы возможность конкретно-исторически связать образцы символики в Дагестане, выполненные в период 12—19 вв., с аналогичными им более древними образцами на Кавказе, в Передней Азии и Европе. Это обстоятельство представляет одну из загадок генетических связей архаических элементов архитектурного орнамента горного Дагестана.

ЗМЕЯ-ВОДА

На дагестанских постройках нередко встречается декоративный мотив в виде зигзага (рис. 122). Он обычен в орнаментике разных народов и эпох и является одной из самых древних графем, известной еще в памятниках палеолита. Поскольку рисунок этот элементарно простой, нельзя априорно считать, что его наличие в разные эпохи и у разных народов есть следствие лишь

преемственности и заимствований и что он во всех случаях имел одну и ту же семантику. Однако факты показывают, что в пределах Европы, Кавказа и Передней Азии, начиная с неолита и до нового времени зигзаг как графический символ имел определенное смысловое содержание: он обозначал змею или воду. Судя по многочисленным примерам, зигзаг и волнистая ли-

ния были семантически равнозначны; это один и тот же знак, лишь начертанный разным почерком, угловатым или плавным.

Древнеегипетский иероглиф в виде волнистой линии служил идеограммой понятия 'вода' (рис. 123:9). Кажется само собой разумеющимся, что этот знак воды возник в качестве изображения волн. Но это так только кажется, потому что подобный стилизованный рисунок, изображающий волны, обычен в наше время. Происхождение же символа воды в виде волнистой линии другое. В древнейшем шумерском пиктографическом письме вода обозначалась двумя параллельными зигзагами (рис. 123:8). Этот же знак служил иероглифом понятия 'река'. Е. Герцфельд, основываясь на более полных шумерских рисунках, сделал вывод, что волнистая или зигзаговая линия символизировала воду потому, что изображала реку в плане /330, с. 43/. Это подтверждается и другими данными. На одном из малоазийских неолитических рисунков видим зигзаговую полосу с трехпалыми значками на ней (рис. 123:6); она, очевидно, представляет реку с водоплавающими птицами (такая манера изображения не должна удивлять: древнее искусство часто пользуется методом не показа, а рассказа). Этот же сюжет (река и водоплавающие птицы) встречаем в неолитических материалах Севера России (рис. 123:7).

Зигзаг или волна часто бывают изображены в верхней части сосудов времен неолита и бронзы Европы, Кавказа и Западной Азии. Иногда по этому поводу в научных публикациях высказывается мнение, что такой орнамент, расположенный у шейки сосуда, обозначал место, до которого наливалась жидкость, и выражал пожелание, чтобы сосуд был всегда полон. Это характерный пример субъективной трактовки фактов; и в науке, и в быту мы постоянно сталкиваемся с такой методикой мышления. Обратим внимание на то, что зигзаг или волна в этом случае сочетается с венцом полуovalов или треугольников, символизировавших дождевые облака, причем такая комбинация относится к древнейшему периоду формирования неолитической символики (см. рис. 11:2-5). Из этого можно заключить, что зигзаг/волна, изображавшийся по верху сосуда, условно обозначал небесную влагу, которая должна излиться на землю в виде дождя.

Символические рисунки в виде зигзагов или волнистых линий с примыкающими к ним обозначениями растений (рис. 123:2, 3, 11 и 129:4) в процессе упрощения превратились в знаки, расшифровка которых без обращения к первоначальным формам приводит к ошибкам. Так, К. Штейнен понял зигзаг с отростками (рис. 123:4) как изображение пернатого змея, а в Древнем Египте рисунок в виде змеи с непонятными придатками (рис. 123:5) истолковывали как изображение змея Апопа, в которого бог Ра воткнул ножи.

Знак в виде волны или зигзага, возникнув в неолите как схематическое изображение реки, приобрел значение символа воды вообще. Поэтому рисунки в виде зигзагов с примыкающими к ним отростками не следует считать изображением реки с растениями на берегах. Растения, произрастающие вдоль берега реки, для древнего (да и нынешнего) земледельца не представляют интереса; его интерес в другом — чтобы вода орошала выращиваемые им растения. В свете этого пожелания и надо понимать данные рисунки.

С учетом того, что волнистая линия символизировала в древности не волны морские, а изгибы реки или ручья, представляется возможным расшифровать одну

из схематических композиций, обнаруженных в Чатал-Гююке, если считать здесь ломаную линию обозначением оросительных каналов, арыков (рис. 123:10); в этой композиции закрашенная фигура представляется обозначением возвышенности, на которой находится водный источник; четырехугольник возле нее — это, видимо, резервуар, бассейн-водохранилище у источника, а более крупный четырехугольник с пересекающимися его линиями — поле с поливными канавками.

Ряд параллельно расположенных зигзагов — это многократное, повторяющееся изображение символа; иначе такой рисунок интерпретировать трудно. Правда, он мог перейти в неолитическую символику из палеолита и мезолита¹³². Композиции, показанные на рис. 123:1, 2, представляют не реку, это "вода" вообще. Поэтому дождь и изображали так странно: в виде пучков зигзаговых или волнистых линий (см. рис. 5). Эти рисунки не изобразительны, ведь ни река, ни дождь не выглядят так. На всех этих рисунках река, дождь, арык не показаны как визуально воспринимаемая картина, а условно обозначены символом воды.

В древности вода была одной из почитаемых стихий природы. Вода имела первостепенное, жизненно важное значение для земледелия в жаркой местности. Можно подумать, что поэтому ее обожествляли древнейшие земледельцы, населявшие Переднюю Азию и Юго-Восточную Европу. Но между климатическими условиями и почитанием воды нет полной корреляции. Например, в Древнем Египте почитание воды не имело места; наоборот, отношение к водной стихии в системе культово-мифологических оценок здесь было отрицательным /353, с. 36/. С другой стороны, зигзагово-волнистый орнамент характерен для неолита не только Передней Азии и Юго-Восточной Европы, но и Северной Европы, где земледельцы не должны были испытывать зависимость от капризов "хозяйки дождя". Почитание воды в этих местностях может быть объяснено влияниями, приходившими с юга. Но есть данные о том, что вода почиталась здесь и в те времена, когда еще не существовало земледелия.

Как уже говорилось, в Европе во времена мезолита воде приносили в жертву оленей. Замечено, что в Закавказье древние кладбища размещаются около рек /362, с. 21/, а живущие в Сибири кеты считали, что умершего следует похоронить близ реки /156, с. 103/; этот обычай можно понять как пережиток представления о том, что умерший принадлежит обитающему в воде божеству, которое избрало его в качестве своей жертвы. У некоторых народов (на Дальнем Востоке, у негров Африки) до сих пор сохранилось поверье, по которому нельзя спасать тонущего человека, ибо это значит отнять у божества, находящегося в воде, жертву, которую оно себе выбрало. Наскальные изображения на севере Европы, Азии и Америки, сделанные мезолитическими охотничьими племенами, расположены на прибрежных скалах, причем часто близ уровня воды /774, с. 138/; это, очевидно, свидетельствует о том, что выполнение наскальных изображений было актом культа, в котором почиталось божество, связывавшееся с водой, а также, может быть, и о том, что у воды совершались культовые церемонии.

В числе археологических памятников древних культур есть сосуды, чаши, которые, судя по их формам, не были предназначены для того, чтобы служить бытовой посудой. Их поверхность покрыта символическими знаками, а в более позднее время — обильной орнаментацией; они бывают изготовленными из золота.

Это ритуальные сосуды; они предназначались для обрядовых действий, обусловленных религиозным отношением к воде. В частности, существовали культовые обряды, сопровождавшиеся ритуальным питьем воды; этому акту придавалось значение приобщения к божеству /761, с. 45/. К такого рода древним ритуалам и связанным с ними поверьям восходит нынешнее выражение "испить свою чашу". Воспоминание о той эпохе, когда воду считали священной стихией, сохранилось в заимствованном из иудаизма христианском понятии "святая вода" или "вода жизни". В древности вода считалась источником здоровья; с этим связано знахарское врачевание водой. С этим поверьем, несомненно, связано и предписываемое системой йогов обильное питье. Вода считалась источником силы; в древнеиндийском тексте так и сказано: "Сила есть сущность воды" /770, с. 70/. Более того, вода считалась источником бытия; по мифам многих народов, "первоначально была вода".

Значимость, которую придавали в древности воде, явно основывалась не только на том, что, орошая землю, она обеспечивала урожай. Что означал, в своем генезисе, обычай обмывать водой умершего? Намерение смыть с него грехи, чтобы он на том свете предстал перед богом чистым? Но и живые после похорон совершали омовение. Обрядовое омовение после похорон практиковалось у древних римлян, у евреев, у негров Африки, у североамериканских индейцев, причем повсюду оно не осмысливалось как очищение. Евреи омылают руки не только при выходе с кладбища, но и при входе на него; ясно, что это — священнодействие, и ничто иное. Омовение покойника и тех, кто его похоронил, следует рассматривать как акт молебственного отношения к божеству, олицетворявшемуся водой. Древние греки омыли водой больного после болезни, в чем можно видеть благодарственное священнодействие.

При рождении ребенка считалось необходимым обеспечить для него покровительство или по крайней мере благосклонность божества; отсюда обычай окунать в воду новорожденного, существовавший, например, и в Древнем Риме, и в таких далеких от Европы местах, как Новая Зеландия, доколумбова Америка, Экваториальная Африка, Япония, Китай /524, с. 511—514/. Языческое представление о том, что омовение есть акт приобщения к божеству, перешло в монотеистические религии: у древних евреев существовал ритуал обрядового погружения в воду тех язычников, которые принимали иудаизм, а впоследствии вступавший в христианскую общину должен был пройти обряд "крещения", т. е. приобщения к воде.

В иудаизме ритуальным омовениям придается большое значение. При этом отчетливо осознается, что они имеют не гигиеническое значение, но духовное. Перед тем как окунуться в ритуальном бассейне, полагается искупаться. Перед омовением рук их моют с мылом. Омовение рук нельзя совершать в помещении для мытья. Утром омовение рук совершают сразу после пробуждения ото сна, причем называется эта процедура "освящение", после чего идут в туалет, потом моются, а перед едой совершают ритуальное омовение рук.

В раннем христианстве верующие, прежде чем войти в церковь, совершали омовение; в рудиментарной форме этот обычай сохранялся у католиков, которые, входя в церковь, погружают пальцы в помещенный у входа сосуд с водой; мусульмане совершают омовение перед молитвой; ежедневные ритуальные омовения со-

вершают индуисты. В Индии общественные бассейны для омовения существовали еще в доарийское время; существуют они там и сейчас. Пристрастие древних римлян к купанью тоже, наверное, имело культовое происхождение. Примером того, что вода считалась священной стихией, может служить следующее испытание, практиковавшееся, в частности, инквизицией: подозреваемого в преступлении бросали в воду, и если он тонул, то это считалось показателем его невиновности, поскольку вода "приняла" его; судя по тому, что такой обычай существовал и в Западной Европе, и в Индии, он восходит к весьям древним временам /524, с. 83/. В России и на Украине местные жители подвергали подозреваемых в связи с "нечистой силой" испытанию водой даже в 19 веке /41, с. 510; 521, с. 20/. На далеком южноаравийском острове Сокотра до сих пор верят в ведьм, и женщину, подозреваемую в колдовстве, испытывают, погружая ее в море с камнем на шее.

Этнограф В. Харузина считала, что "вера в очистительную силу воды покоится, очевидно, на ее свойстве смывать, снимать, уносить. Унося, смывая видимые предметы, она может, по народной вере, уносить и невидимое" /578, с. 339/. Но такая интерпретация генезиса данного поверья представляется надуманной. Не могло соответствующее воззрение возникнуть и на основе соображений о гигиеническом значении чистоты, ибо такого понятия в старину не было. Например, посуду не мыли, а давали ее вылизывать животным. Люди тоже не имели обыкновения мыться; блистательным французским Людовикам подавали по утрам влажное полотенце, чтобы протереть глаза, а простой народ и эту процедуру считал излишней. Более того: отрицательное отношение к воде, сочетавшееся с почтительным к ней отношением, привело к суеверному представлению о том, что мыться нежелательно; например, отец Микеланджело в одном из своих писем сыну среди прочих наставлений настойчиво рекомендовал ему не мыться. "Парсы, у которых ритуальные омовения занимают огромное место в религиозном быту, вымирают как раз от отсутствия гигиены в домашнем быту" /457, с. 8/. У некоторых племен религиозный обряд очищения совершался такими отнюдь не гигиеническими веществами, как, например, коровья моча /457, с. 35/. В Ветхом завете (кн. "Числа") есть такие странные слова: "Прикоснувшийся к очистительной воде нечист будет до вечера". Что это значит? Прежде всего, очищение водой явно не подразумевало понятия гигиенической чистоты и не происходило от него. Кроме того, в этом выражении сказывается двойственное отношение к воде как к субстанции, которая по традиции продолжает считаться священной, но ассоциируется с отвергнутым божеством.

Культовые понятия "очищение водой" и "очищение огнем" имеют в своих истоках акт приобщения к божеству, воплощавшемуся в воде или огне. Вода и огонь приписывались магические свойства вследствие того, что они ассоциировались с божеством.

Возникает вопрос: с каким божеством соотносился вода? Имеющиеся данные на этот счет неоднозначны. В главе "Небо и дождь" было показано, что богиня небес считалась хозяйкой небесной влаги. Представление о воде как о субстанции, соотносимой с женским полом, отразилось в ряде обычаев. У древних римлян при обряде бракосочетания ставились на порог огонь и вода, символизировавшие мужа и жену; в России огонь и воду величали "царем и царицей" /499а, с. 31/. "Ог-

ню и воде персы приносят наиболее торжественные жертвы", — писал Страбон. Культурное значение сочетания "огонь и вода", выражавшего идею связи мужского и женского начал в мифологизированной природе, интерпретировалось в цветовой символике: в раскраске древнегреческих храмов преобладали синий и красный цвета; в эти же цвета окрашивались пузры, которыми затягивались оконца церквей в раннесредневековой Европе, что потом сказалось на цветовой гамме витражей из цветных стекол в романских и готических соборах; хевсуры одевали покойника в три савана — белый, красный и синий; синий и красный цвета преобладали в одежде погребенных в средневековых гробницах Чечено-Ингушетии. И теперь в России голубые и розовые ленты (мещанская интерпретация более "грубых" синего и красного цветов) являются аксессуарами свадебной церемонии.

В то же время мифы и поверья разных народов мира указывают на то, что и божество "низа" вселенной связывалось с водной стихией. Черный цвет считался любезным духу воды /378в, с. 310; 744а, с. 221/, а черный цвет символизирует тьму подземелья. Аптеки считали, что бог дождя обитает на дне колодца, т. е. в глубинах земли. В Нигерии громовержец Фаро считался богом воды, обитающим в реке Нигер. Известен древний обычай, по которому зерно перед посевом кропили водой или посыпали пшеном, что считалось равнозначным /64, с. 135/. Практиковалось крещение не только водой, но и огнем /457, с. 35/. Как сообщает Плутарх, филистимляне обмывали новорожденных вином. Сказочный сюжет чудесного зачатия от выпитой воды свидетельствует о том, что вода ассоциировалась с мужским началом.

Божество "низа" это мифический змей. Поскольку его сферой были не только земля, но и земные воды, в древней мифологии нередко змея и рыба отождествлялись. Латинская буква N происходит от зигзагообразного знака, который в финикийском алфавите означал звук "н", начальный в слове *нип*, что по-финикийски значит 'рыба', она же 'водяная змея'¹³³. На языке шумеров *ниш-ки* означало 'змея-рыба'; одно из древнегрузинских племен называлось *ниш-ки* (библейское Месех); видимо, они поклонялись божеству в образе змеи-рыбы. Отождествление столь разных существ, как змея и рыба, отражает представление о связи змеи и воды. "Космогонический миф, который можно найти в религиях народов различных континентов, утверждает, что некогда, до возникновения суши, все покрывал океан, в котором обитало некое первичное начало в образе змеи" /120, с. 29/. Древнеегипетская богиня влаги Тефнут изображалась с коброй на голове. В славянских мифах змей живет в воде, стережет воду, теряет свою силу, если обсохнет, и т. п. В русских сказках змеи и ужи связаны с дождем /41с, с. 450/, на неолитической керамике Центральной Европы вокруг змей проставлены черточки и гребенки — знаки воды (рис. 124:2, 4, 6). Дождь и змея взаимосвязаны в мифологии Древних майя /245, с. 2, 3/, в поверьях североамериканских индейцев /798в, табл. 16/. С именем греческого трехглавого змея Тритон связаны гидронимы: озеро Tritonis, река Triton /666, с. 71/. В Ригведе Trita — бог воды. Орфей (Orpheus) — "сын реки"; его имя образовано от *orphis* 'змея'. В Ригведе Индра называется "бык /т. е. бог земли/, который поднялся из моря" /110, с. 576/. В ряде индоевропейских названий моря звучит имя неолитического бога земли: хеттское *агуна*, санскритское *апа* сопоставляется с Уран, Варуна, а праиндоевропей-

ское **mag*, мог 'море, озеро, болото' — с другими его именами, имеющими корнем *п.г.* У индейцев Перу вышедший бог Виракоча, на статуэтке которого изображены змеи, поднялся из озера.

В Закавказье этнографически зафиксировано существование в прошлом веры в демонов, называвшихся у армян *вишпал*, у грузин *вешали*. Они представлялись в образе быка, рыбы, но чаще всего — змеи. Вишапы связывались с земными водами, обычно с источниками. Им приписывалась способность вызывать грозу, бурю, подниматься в небо и спускаться на землю (или, чаще, в озеро). Как и в мифах других народов, змеи-вишапы завладевают водой и девушками. В древности им приносили человеческие жертвы /632, с. 37/. В горах Армении есть каменные идолы этих существ, тоже называемые вишапами. На одном из них (рис. 124:7) в волнистые линии, изображающие воду, вписана змея. На одной из перуанских статуэток змея изображена как река (см. рис. 129:4). В мифах народов Сибири отмечена связь змея с рекой /24, с. 19/. В чеченском и ингушском языках *hi* 'река', а санскритское *ahi* — 'змея'. О связи понятий 'змея' и 'вода' свидетельствует древнеиндийский миф о происхождении рек: Индра, победив змея Вритру, освободил воды, которые тот держал в заключении, и они потекли по его расколотому телу как по руслу /443, с. 11/. В мифах майя змей тоже запирает воды /770, с. 98/. В мифах и верованиях народов всех континентов змей предстает как подаватель дождя.

Б. Рыбаков дает следующее объяснение мифологической связи змея и воды: "Уж, живущий у воды и выполняющий во время падения небесной влаги, тем самым уже был связан в сознании первобытного земледельца с непонятным механизмом появления дождя" /478а, с. 36/. Может быть, этот факт действительно играл роль, но вряд ли только он. Река или ручей течет извиваясь подобно змее, это и могло послужить причиной ассоциативной связи "змея-вода". Подобно тому, как змея выползает из земляной норы, родник вытекает из-под земли и затем струится извиваясь. Наверное поэту хетты, этруски, греки, евреи устраивали святилища у родников. На одном из неолитических мезопотамских рисунков показана вода (с примыкающими к ней растениями), вытекающая из рта оленя (см. рис. 208:11), а олень, как говорилось выше, — существо, мифологически связывавшееся с землей. На одном из кавказских вишапов показана вода, вытекающая из рта быка (см. рис. 67:3), а бык — олицетворение божества земли. По-немецки и по-турки *bach* 'ручей'; это слово этимологически родственно славянскому *бук* 'бык', потому что бог в обличье быка считался владыкой земли и земных вод. Известно древнее мифологическое представление о том, что воды вытекают из места, в котором находится "ослепительный огонь" /110, с. 675/, т. е., надо полагать, из недр земли. У армян был обычай, по которому женщина должна после родов принести благодарственную жертву роднику /7, с. 144/ (потому что вытекающий из родника ручей ассоциировался с божественным змеем, покровительствующим зачатию).

Почему в мезолите приносили в жертву воде именно оленя? Видимо, потому, что уже тогда существовал миф о том, что бог земли, он же бог воды, охотится за оленем. Богу "низа" вселенной приносили и другие жертвы — в частности, умерщвляя утоплением в воде красивых девушек; такой обычай существовал в Древнем Египте, в Китае, у майя. Но, с другой стороны, в

мифах змей требует девушек в качестве дани; из этого тоже следует вывод, что бог земли и воды мыслился в образе змея. Из этого (впрочем, не только из этого) следует также, что божество "нижних" вод представлялось мужским.

Характерно, что христианский обряд крещения младенцев первоначально не распространялся на девочек; очевидно, в этом сказывалось древнее представление о том, что смысл обряда, в котором мальчик освящался водой (или вином, или огнем), есть акт посвящения мужчины мужскому богу. Очень может быть, что распространенный до начала 20 века у разных народов Европы ритуал сжигания или утопления в воде женской куклы, совершавшийся на весенних празднествах, первоначально символизировал сочетание богини с богом, воплощенном в огне или воде, что должно было обеспечить плодородие, и лишь впоследствии был переосмыслен как уничтожение, предание смерти, похороны богини.

Мифы знают и женский образ змеи, например китайская Нюй-ва, прародительница человечества в образе полуженщины-полузмеи, или греческая Ехидна, дева-змея. Это, очевидно, следует считать следствием уподобления супруги бога его облику (так же как, например, супруга бога-быка представлялась в виде коровы).

Примечательно сходство ностратических слов *kuŋ 'змея' и *küla 'озеро, водоем' /214а, с. 308, 305/. С ними сходно и *küla 'община, род, племя, семья' /214а, с. 362/¹³⁴; это может быть объяснено тем, что бог преисподней, один из двоих верховных божеств неолитической (и, видимо, палеолитической) религии считался прародителем человечества.

Можно привести и другие любопытные этимологические сопоставления. Фонетически сходны ностратические слова: *noŋgá 'влажный, течь' /214в, с. 94/¹³⁵, *naga 'огонь, пылать' /214в, с. 85/¹³⁶, *naugá 'мужчина, самец' /214в, с. 92, 93/¹³⁷.

Итак, вода ассоциировалась со змеей. А змея с древнейших времен — с эпохи неолита — была объектом религиозного отношения. В этом, видимо, и следует видеть причину почитания воды.

Но почему почиталась змея? Этому должна была быть какая-то причина. Реальные свойства змей не могли дать оснований для почитания этих существ. Суждения о "тотемном предке" не могут быть приняты всерьез. Причина заключается в том, что змей считался воплощением божества, причем божества значительного. Друиды почитали змей и называли себя "змеями" /880, с. 100/. В Индии есть храмы змей, в честь змей совершаются жертвоприношения. В древнегреческих мифах змей Тифон, с которым боролся Зевс, считался божеством; его атрибут в виде яйцевидного камня хранился в Дельфийском храме. Но у египтян Тифон представлялся не змеем, а ослом (осел тоже считался животным бога преисподней). В египетской мифологии змеи — обоженные существа. В мифологии разных народов демиург, творец мира представлялся змеем. В китайской мифологии самым первым, изначальным богом считался змей /378а, с. 470/. Поскольку монархи имели обыкновение обожествлять свою персону, змея была символом царского достоинства в Древнем Египте, в Индии, у инков. У древних евреев-язычников было божество по имени Гад (Gad); у древних сирийцев Gado — домашний дух, который дарует благополучие (т. е. это, очевидно, все тот же покровитель дома в образе змея). В Ханаане бог преиспод-

ней Ваал именовался также Ваал-Гад. В славянских языках *gagъ* — 'пресмыкающееся'. Поскольку это пресмыкающееся считалось вещим, от его названия произошли русские слова *gag* 'предсказатель' и *gagatъ* 'ворожить'. Может быть, сюда же относится имя греческого бога преисподней Hades.

Почитание змей существовало во всем мире. Оно должно было возникнуть в весьма древние времена истории человечества, судя по тому, что распространилось в разных частях света и обнаруживается у столь различных, территориально и хронологически отдаленных друг от друга народов, как современные американские индейцы и древние египтяне, современные жители Прибалтики и древние эламиты.

Ученые, до сих пор придерживающиеся эволюционистских взглядов 19 века и считающие, что существует единая схема общественного развития, которую будто бы проходят все народы, видят в любом явлении культуры прошлого проявление некой стадии; соответственным образом глобальное почитание змей якобы "отражало стадию в первобытном мышлении" /462, с. 89/. Но в таком случае остается необъясненным, почему на определенной стадии эволюции культуры должно возникнуть почитание змей (не говоря уже о том, что эта "стадия" покрывает всю историю человечества от палеолита до 20 века). Остается необъясненной вообще причина почитания змей. И в самом деле, зачем объяснять, коль скоро существует догма.

Многие этнографы, археологи, историки религии стоят на позициях рационально-прагматического объяснения так называемых "народных" поверий и обрядов. Но как с этих позиций объяснить почитание змей? Ведь они играли крайне незначительную роль в жизни и быте людей. Между тем искусство палеолита свидетельствует о том, что уже тогда образ змеи имел сакральное значение. А искусство неолита и энеолита в Европе и Азии (вплоть до Элама и Индии) буквально пронизано образом змеи (рис. 125). Почитание змей племенами раннеземледельческих культур не могло быть обусловлено сельскохозяйственным хозяйством, особенностями быта или какими-либо иными объективными факторами; следует полагать, что оно было унаследовано от палеолита с некоторыми другими религиозно-мировоззренческими концепциями. В последующие эпохи бронзы и железа змея почиталась уже в силу традиции. Почитание змей сохранилось до наших времен в Индии, Румынии, Греции, Литве. Глобальное почитание змей, не имеющее каких-либо рациональных оснований, является одним из показателей того, что народные поверья основаны не на логике и рассуждении, а на суеверном страхе и слепой традиции.

Мифы излагают представление о трехъярусном строении мира: сверху — недоступное небо, внизу — таинственные недра земли; стержнем мироздания мыслилось гигантское дерево, корни которого уходят в нижний мир, а ветви — в верхний. Эта первобытная космогоническая концепция, которая, судя по некоторым данным, существовала еще в палеолите, дожила в фольклоре до 19 века.

Наглядными представителями небесной сферы были птицы. Что же касается подземного царства, то, как известно из поверий многих народов, его представителями считались "ползучие гады" — змеи, ящерицы, лягушки /295в, с. 208/; в Восточной Азии (и, по-видимому, в доисторическом Египте) эта роль приписывалась черепахе. Очевидно, в связи с такого рода поверьями в Европе бытовали амулеты и священные изображения

лягушки, относящиеся и к древней эпохе /709, с. 178, 179/, и к более поздним временам /873, с. 49/. В некоторых мифологиях мир представлялся покоящимся на спине лягушки. Существовало поверье, что кваканье лягушек предвещает дождь. В Китае лягушка соотносится с луной /744а, с. 613/. В русских сказках лягушка отождествляется со змеей /155, с. 322/. Лягушка была обожествлена в Древнем Египте /255, с. 201/. В Дагестане убийство лягушки считалось серьезным грехом /106, с. 122/. В Литве есть старинные надгробные памятники с изображением лягушки /706, с. 31/. Во многих языках ее древнее название табуировалось и оказалось забытым /110, с. 534/. В одном русском апокрифе дьявол прельщает Еву, приняв облик не змея, а лягушки. В одной латышской загадке сравниваются лягушка и крот (в русском языке слова крот и черт этимологически родственны). Будучи связываемая с тем же божеством, что и змея, лягушка в мифологическом сознании обладает чертами, которые приписывались змее: она существо хтоническое, злое, мудрое, обладающее даром пророчества, ее, как и змею, считают покровителем жилища /244, с. 200-204/. "Лягушка у многих народов считается символом плодородия... У вайнахов бытует убеждение, что лягушка очищает воду. Имя ее упоминается в клятвах" /89, с. 49/. В русских деревнях помещали лягушку в молоко, чтобы оно не скисло (хотя практического результата этим не достигали). У древних римлян лягушка символизировала плотскую любовь; какие для этого могли быть позитивные основания? Причина в том, что лягушка считалась представителем стихии божества, одним из специфических особенностей которого была сексуальность.

Но преимущественно олицетворением обожествляемого властителя нижнего мира служил змей. Предположение, которое отдавалось змее как образу мужского божества земных недр, могло быть основано на том, что змея казалась наглядным воплощением оплодотворяющих сил, поскольку напоминает мужской детородный орган. А верхний мир олицетворяла птица. Надо полагать, поэтому в палеолите изображали змей и птиц. Если изображали бизонов, лошадей, оленей, мамонтов и других животных, то это еще можно объяснить тем, что охота на них была источником пропитания. Но змеи и птицы тогда не имели какого-либо практического значения в жизни людей. Русское слово змея — звемизм, ее более раннее название — уж, древнеиранское *aži*, армянское *iž*, латинское *anguis*, общая праформа **eg(h)i* /110, с. 526/. Уж фонетически сходно с ужас ('большой страх'), а *anguis* — с латинским *apustus*, литовским *afkštas*, немецким *angst* 'страх'. Однако змея не столь уж страшна, ужасна. Дело в том, что она представляла божество, внушавшее страх.

Образ бога земли и земных вод в облике змеи, сложившийся в европейско-переднеазиатском ареале, распространяясь в других частях мира, естественно, трансформировался. Так, в Китае он расчленился на несколько мифических существ. К ним относятся: дракон (в древности — без лап, т. е. змей) Лун, творец дождя; творец мира Пань-гу, тоже в виде дракона/змея; "дух горы" Чжу-лун с человеческим лицом и телом змеи, имевший красный цвет; "морской владыка" в образе дракона Лун-ван; божество воды Гун-Гун с телом змеи, человеческим лицом и красными волосами. Как и в европейско-переднеазиатском регионе, в Китае дракон-змей почитался патроном жилища. До Китая

дошла также последующая трансформация неолитического бога-змея в "злого духа".

Мифический змей Нага Индии и Юго-Восточной Азии не равнозначен грозному владыке мира неолитической европейско-переднеазиатской мифологии. Но он обнаруживает свое происхождение от него, обладая рядом его специфических свойств: Нага тоже считался представителем подземного мира и земных вод, подателем дождя, воплощением мудрости, стражем сокровищ земли, находился во враждебных отношениях с птицей. От его имени происходит большое число индийских и индокитайских топонимов. О почитании этого змея как главного божества свидетельствует то, что народ, обитавший в северной части Индостана до вторжения туда ариев, назывался *нага*. Индийское *нага*, как и латинское *anguis*, восходит к **eg(h)i*. Вероятно, с этими словами связаны праиндоевропейское **pagu* 'погребальная лада', древний тевтонский этноним *angle*, имя богини колдовства и врачевания у марсов Ангития (*Angitia*), имя духа вод в скандинавском язычестве *Nik*, имя христианского святого, считавшегося покровителем мореплавателей, Николай (*Nik el?*), тронное имя царей древнего Перу Инка, имя древнееврейского мифического змея Нархаш, обитавшего в первозданном океане и враждебного небесному богу.

Пернатый змей мифов доколумбовой Америки тоже обладает чертами европейско-переднеазиатского бога-змея: он творец мира, связан с земной влагой, может подниматься высь и причинять дождь, порождает молодого бога, олицетворяющего маис. Тлалок мифологии ацтеков — бог дождя и грома, изображался с телом черного цвета, считался живущим на вершинах гор; его аналог, Косихо¹³⁸ у сапотеков тоже изображался с черным телом и, в частности, с раздвоенным, т. е. змеиным, языком. Пернатый змей тольтеков Кукумац¹³⁹ считался супругом Богини-Матери; его эпитет — "сердце моря". Поскольку змей на изображениях сочетался с диском — символом своей супруги, ставшим впоследствии пониматься как знак солнца, змей в доколумбовой Америке, как и в Древнем Египте, связывался с солнцем.

Бог земли мог находиться в небе в виде луны; поэтому на неолитическом изображении змеи обозначен полумесяц — эмблема быка-луны, т. е. бога земли (рис. 124:2). Неолитический бог земли, как мы увидим далее, засыпал на зиму; по китайскому поверью дракон, обитающий под землей, зимой спит, весной просыпается; он поднимается в небо и посылает дождь /770, с. 68, 121/.

Хотя зигзаг обозначал змея, а змей олицетворял молнию, в древней символике редко примеры, в которых зигзаг можно было бы определенно считать обозначением молнии (см. рис. 15:4). Излагаемое иногда в научных публикациях мнение о том, что в древней графической символике зигзаг обозначал молнию /140, с. 94; 669, с. 516/, не опирается на аргументацию. Для обозначения молнии служили другие символы. Нередко знак молнии представляет собой волнистую линию. Она символизировала молнию не только в античном мире /739/, но и в доколумбовой Америке: такой вид имеет молния, которую держит в руке ацтекский бог грозы Тлалок. Молния изображалась волнистой линией потому, что последняя являлась обозначением змея, т. е. она не изображалась, а обозначалась символом божества, которое в мифологическом сознании проявляло себя молнией. Примечательно сочетание знака молнии

с другими символами этого же божества: быком, цветком, стрелой, копьем /739, рис. 1, 2, 20, 29/.

Итак, змея считалась олицетворением божества. На этом основано ее почитание, и отсюда происходят приписываемые ей свойства — мудрость, бессмертие, целительная сила и т. п. Есть и другие мнения о причинах почитания змей, высказываемые различными исследователями. Например, М. Гимбутас считает, что извивающаяся змея была символом постоянного космического движения и олицетворяла вечность жизни /709, с. 94, 95/. Г. Чурсин полагал, что ядовитая змея обожествлялась из страха перед нею: "Змея, вселяющая страх в человека, должна, несомненно, наводить страх и на злых духов. Отсюда широко распространенное употребление в качестве амулетов змеиной кожи, зубов и проч." /605, с. 11/. На этом же, по мнению Г. Чурсина, основано имевшее место в древности использование змей для приготовления лекарственных снадобий.

Нетрудно видеть, сколь субъективны эти рассуждения. Змея почиталась не в силу каких-либо ее реальных свойств, а как олицетворение божества: поэтому она и изображалась на оружии, сосудах, надгробиях (рис. 126). Целебные свойства приписывались змее потому, что бог земли считался воплощением сил, здоровья, считался бессмертным. Ведь земля, которую он представлял, демонстрирует неистощимую жизнеспособность, возрождаясь каждой весной после зимнего замирания. Кроме того, змея, сбрасывая кожу, как бы начинает "новую жизнь". В одной из древнеегипетских заупокойных молитв говорится: "Я змея Сата... Я умираю и рождаюсь вновь". Змея в древности олицетворяла бессмертия /534, с. 116/.

Вера в мифические целебные свойства змей играла столь большую роль в древнем врачевании, что изображение змеи и теперь фигурирует в медицинской эмблеме. Это отражает не реальные свойства змеи, но древнее мифологическое представление, в соответствии с которым бог преисподней считался патроном врачевания. Знахарские якобы целебные снадобья готовились из частей тела не только змеи, но и других существ, которые мыслились состоящими в связи с богом земли: орла, коршуна, ворона, собаки, мыши, льва /244, с. 191, 251, 279 и др./; у индейцев племени зуны (Мексика) медведь считался покровителем врачей /744а, с. 190/, поскольку медведь — один из образов бога земли¹⁴⁰. У адыгских народов северо-западного Кавказа было поверье об исцеляющей силе кузнецов, кузни /617, с. 98, 99/ (потому что бог преисподней, представлявшийся кузнецом, считался целителем).

Легендарный древнегреческий врач Эскулап/Асклепий в действительности был не реальной личностью, а богом врачевания, происшедшим от персонализации соответствующей функции архаического бога земли. Это видно из того, что Асклепий в преданиях иногда представлялся в обличье змеи или соотносился с кротом (поскольку крот — животное, обитающее в земле), а также из самого имени Асклепия; оно сходно с греческими словами, обозначающими крота *skáloph* и ящерицу (т. е. миниатюрного ящера, дракона) *askalábos*¹⁴¹.

Поскольку бог, считавшийся целителем, был владыкой земли и земных вод, целебные свойства приписывались также воде и земле. Отсюда, в частности, суеверное мнение о том, что если кровоточащую рану присыпать землей, она скорее заживет.

О том, в какой мере суеверия влияли на представления о медицине, существовавшие у древних людей, мо-

гут служить характерной иллюстрацией методы лечения, практиковавшиеся тасманийцами — народом, культура которого соответствовала уровню и характеру культуры каменного века. У тасманийцев был такой обычай: когда человек умирал, вокруг него собирались больные, чтобы содержащаяся в нем целительная сила распространилась на них. Обычным лекарственным снадобьем у них считались пепел сожженного покойника или питье, представляющее собой воду, в которую наскребли с кости покойника. Какой "стихийный опыт народа" мог подсказать такие методы лечения? Только иррациональное религиозно-мифологическое представление о том, что копь скоро умерший отправился в загробный мир, он приобщается к свойствам владыки того мира. Можно подумать: тасманийцы дикари, что с них взять. Но и у европейцев было представление о целительной силе покойников, костей мертвеца, могильной земли /552, с. 109/. А в Древнем Риме существовало поверье, что гвозди, использованные при распятии, обладают целебными свойствами.

Логика мифологического мышления отличается от логики реалистической, поэтому исследователь впадает в ошибку, пытаясь интерпретировать те или иные поверья с позиций здравого смысла. Например, во всем мире существовало поверье о том, что покойники могут способствовать урожаю. Б. Рыбаков дает этому следующее объяснение: "Умершие предки предавались земле; поэтому в сознании древних пахарей предки способствовали урожаю" /485, с. 425/. Но поверье о том, что покойники могут содействовать урожаю, существовало не только у тех народов, которые предают тела умерших земле, но и у тех, которые их сжигают, выставляют на растерзание птицам, помещают на деревьях и т. п.

В древних суевериях мертвым приписывалась способность не только способствовать урожаю. Тасманийцы приписывали им целительную силу. А в синтоизме умершие — податели жизни и богатства. На представлении о том, что умерший приобщается к свойствам владыки загробного мира, основано поверье о связи между покойниками и погодой, существовавшее повсеместно.

В Дагестане бывало представление о змее как о покровителе дома /604, с. 80/. Оно было присуще кавказским народам, а также грекам, албанцам, славянам, румынам, народностям дравидийской Индии, занимало заметное место в поверьях древних римлян /801, с. 279-281/. Очевидно, в связи с этой идеей зигзаги или иные изображения змей красуются на постройках разных стран и эпох (рис. 127). Змеи изображались на воротах крестьянских усадеб и крепостей в Грузии и Армении /33, табл. 5/, на воротах древних городов Передней Азии /450, с. 128/.

М. Нильссон, один из авторов, стоящих на позициях рационалистического толкования мифов и поверий, считал, что представление о змее как об охранителе жилища произошло оттого, что змеи якобы гнездятся в стенах и в подполье домов /801, с. 283/. Однако происхождение этого поверья иное: на заре истории человечества, когда люди обитали в пещерах, бог земли считался хозяином пещер. Змей считался покровителем жилища (а также вообще любых сооружений, в том числе мостов, крепостей, городов) потому, что это была одна из функций бога земли. Эта функция данного божества, возникшая по отмеченной выше причине, в дальнейшем была дополнительно обоснована тем, что он считался прапредком, и тем, что копь скоро постройка

стоит на земле, то существовать она может лишь при благоприятном отношении бога земли к ней и к живущим в ней, и тем, что воплощение бога преисподней, "змея глубин" вообще считался охранителем. Афины верили, что на Акрополе обитает опромная змея, охраняющая его. В мифах Древнего Египта змеи охраняют ладью солнечного бога. У древних германцев змея охраняет яблоню, принадлежащую богине; подобное сказание есть и у греков /762, с. 370/. Представление о змее как о страже имеет, очевидно, своим источником древний миф о том, что некий змей охраняет "мировое дерево".

Змеи считались, в частности, охранителями или обладателями кладов и сокровищ; поверья о змее, охраняющем сокровища, клады, существовали в античном мире, в средневековой Европе, есть они и в Африке /204, с. 142; 244, с. 169, 173; 828, с. 151; 855, с. 215/. Видимо, эти представления возникли в связи с тем, что благородные металлы и драгоценные камни добывают из земли и клады находят в земле, т. е. в сфере, принадлежащей змею, следовательно, змей владеет ими, и, кроме того, поскольку змею вообще приписывалась функция стража ("мирового дерева", жилища), он мог считаться охраняющим и находящиеся в земле сокровища.

Змея в старину считалась олицетворением мудрости. А. Афанасьев объясняет возникновение этого представления следующим образом. Первобытное сознание видело в лукавстве, хитрости проявление ума. Змея ползет изгибаясь. А. Афанасьев приводит любопытные сопоставления /41с, с. 5/: *лукавый* значит 'изогнутый' (ср.: *лук* 'дуга, излучина реки'). Сербское *хитар* 'хитрый' буквально значит 'быстрый', а змея быстра. Змея ползет быстро, изгибаясь, значит — лукавая, хитрая. Следовательно — мудрая. Поэтому *лукавый* (что в свое время имело значение 'мудрый') — нарицательное имя черта, одним из воплощений которого был змей. Но, во-первых, слова *лукавый* и *хитрый* имеют в своих первоисточниках имена бога земли (l. k и k. t), а во-вторых, эти сопоставления, указывая на связь между образом змеи и понятием о мудрости, не объясняют причины того, почему змея считалась мудрой. Видимо, нет другого объяснения этого факта, кроме того, что на змею было перенесено мнение о мудрости воплощавшегося в ее обличье божества. Почему же Черный бог считался мудрым — это другой вопрос. На него пока нет ответа. Во всяком случае, не потому, что он бог. Великая богиня, например, насколько можно судить по имеющимся о ней данным, считалась отнюдь не мудрой, а скорее безумной.

Поскольку змей считался воплощением божества преисподней, его образ имел хтонический характер. В погребениях эпохи бронзы на Юге России встречаются костяки змей /560, с. 141/. По поверью осетин мясо змеи обновляет стареющие души умерших /371, с. 119/. У греков и литовцев существовало представление о том, что в змеях живут души умерших /801, с. 283; 706, с. 35/. Такое представление существовало и у африканских негров /244, с. 168/. Древнеегипетские тексты называют змей "живыми душами" /229, с. 281/.

В древних мифах и поверьях отношение к змее двойко. В Европе змею считали существом, по одним поверьям зловещим, по другим — благотворным /244, с. 170, 171/. Название змеи нередко избегали произносить; и в Европе, и в Азии полагали, что если змея переползет дорогу, нужно повернуть обратно. "В осетинских народных сказках змея и связанная с ней волшеб-

ная бусина оживляют мертвых, приносят счастье, богатство, удачу, а в иных вариантах — горе, несчастье, неудачу" /526, с. 152/. В Албании существовало поверье, что если змея проникнет в дом, в нем умрут все мужчины /232в, с. 317/; у греков проникновение змеи в дом считалось дурной приметой. В то же время змея считалась покровителем жилища /244, с. 161/. У одних индейских племен змея считалась покровителем жилища, у других существовал обряд изгнания из дома злого духа в образе змея. В древнеегипетской мифологии змеи — противники солнечного бога Ра, но другие змеи помогают ему, защищают его. В "Текстах пирамид" змеи величаются богами или братьями богов /780в, с. 68/, хотя вообще в древнеегипетских культовых воззрениях змея выступала как воплощение зла. Двойственное отношение к змее видно и в библейских текстах. В Ветхом завете змей — враг рода человеческого; но Моисей велел изготовить из меди изображение змеи, которое должно было исцелять больных.

Можно было бы предположить, что в двойственном отношении к змее отразилось различие ядовитых змей и безвредных ужей; но мифология и этнография не представляют данных, которые обосновывали бы такое предположение. Примеры, иллюстрирующие различное культово-мифологическое отношение к змее, показывают, что они являются наследием той эпохи, когда змей был своим божеством для одних и чужим для других, а в результате смешения народов образовались смешанные религиозные воззрения. Отсюда, наверное, вообще двойственное отношение к божеству, к божественному вообще (например, латинское *сасег*, как и французское *сасгё*, означают одновременно и 'священный' и 'проклятый'; еврейское *hesed* значит 'благочестие' и 'мерзость'; у разных народов сквернословия включают в себя упоминание культовых реалий и даже самого бога).

Двойственное отношение к владыке "низа" отразилось, в частности, и на двойственном отношении к воде, в которой, по народным поверьям, обитают злые духи: водяной, русалка. У славян было поверье о том, что с водой может незаметно для человека войти в него нечистая сила. Чтобы "враг" не проник в воду, ее полагалось держать накрытой. С. Токарев по этому поводу пишет: "Обычай этот имеет, конечно, вполне рациональное происхождение — непокрытая вода пылится и грязнится" /531, с. 72/. Но воду не обязательно нужно было накрыть крышкой, ее можно было "накрыть" двумя крестообразно сложенными лучинами.

Итак, можно сделать вывод: волнистая линия или зигзаг обозначали змею или воду, причем эти значения символа были взаимосвязаны.

Как уже говорилось, такой элементарный рисунок, как зигзаг, мог возникать самостоятельно в разных местах, имея различную семантику. Но нередко этот мотив имеет специфические элементы, образует своеобразные композиции, сходство которых в различных культурах трудно счесть просто совпадением. В Дагестане неоднократно встречается изображение зигзага в рамке (рис. 128: 1—3). Этот знак известен и в других местах — например, в Закавказье, в России (рис. 128: 4-6), — следовательно, он представляет собой определенный символ. Его семантику позволяет расшифровать рисунок на одном древнем сосуде с территории Украины. Сосуд украшен поясом ромбов. Ромб — знак земли /18/. На этом сосуде в одной из фигур, стоящих в ряду ромбов, начертано изображение змеи (рис. 128: 7), что указывает на семантическую связь змеи и земли в

культовых представлениях /560, с. 141/. От такого рода рисунков и происходит знак зигзага в рамке, являющийся идеограммой понятия "змея-земля". В этом видим еще одно доказательство того, что змея являлась олицетворением земли (вернее, божества земли). Поэтому в русском языке слова змея и земля — одного корня.

Знак змеи часто изображался на женских статуэтках эпохи неолита (рис. 129:1-3); такое сочетание было известно и в доколумбовой Америке (рис. 129:4). Семантика этих композиций раскрывается в свете представлений о связях бога земли и богини неба.

Изображение на резном камне из Дагестана, показанное на рис. 130:1, на первый взгляд кажется вариантом распространённого орнаментального мотива "византийская ветка" (рис. 130:2, 3). Но следует обратить внимание на то, что здесь завитки не произрастают из волнистой линии, следовательно, этот рисунок не представляет собой стилизованное изображение ветки или лозы. В данном случае волнистая полоса обозначает реку (или вообще воду), а завитки — орошаемые водой растения. Этот символический рисунок на средневековом резном камне из Дагестана соответствует по своей семантике зигзагу с отростками, изображенному за восемь тысяч лет до этого на керамическом сосуде в Малой Азии (рис. 131:4). Параллель этому мотиву находим и в украинской вышивке 19 века (рис. 131:3). На фрагменте грузинской народной вышивки (рис. 131:2) также видим сочетание символов воды и растений (М-образный знак это бараньи рога, символизировавшие растительность).

Очень может быть, что такого рода древние символические рисунки, выражавшие мольбу земледельца о воде, и послужили прототипом позднейшего орнаментального мотива "византийская ветка". Действительно, ведь ни ветви, ни лозы не извиваются волнообразно.

В одной публикации /289/ излагается мысль о том, что мотив "византийская ветка" в китайском прикладном искусстве представляет собой сочетание знаков облака (рис. 131:5). Если это и так, то такое сочетание завитков могло произойти лишь при условии знакомства с соответствующим переднеазиатским мотивом; его повторное конвергентное возникновение невероятно.

Сходна с рассматриваемым дагестанским рисунком картина, выгравированная на кобанском изделии (рис. 131:1). Здесь изображена, правда, не волна, а змея в окружении спиральных завитков. Хотя символы змеи и воды семантически близки, в данном случае такая замена несколько изменяет смысл идеограммы. И эта замена, видимо, не случайна. На другом дагестанском резном камне (рис. 131:6) видим змею в окружении Г-образных знаков, которые когда-то обозначали то же, что и завиток, т. е. растительный побег (см. рис. 131:3, 4), но здесь, наверное, означают нечто другое. На рис. 131:7 видим змей в окружении крестов и свастики, которые в эпоху бронзы понимались как условные обозначения птиц¹⁴². Вероятно, композиции на рис. 131:1, 6 иллюстрируют новый, не раннеземледельческий сюжет — конфронтацию змеи и птицы. Такая тема занимала видное место в индоевропейской мифологии; она выражалась и в фигуративных изображениях (рис. 132)¹⁴³.

Известно, что солнечное затмение объяснялось в старину как попытка дракона проглотить светило. В египетском мифе, объясняющем смену дня и ночи, змеи представлены как силы мрака, противопоставленные солнцу. Но рассматриваемые рисунки были призваны вы-

разить не затмение солнца и не чередование дня и ночи. Они выражали борьбу небесного бога со змеем, соперничество "князя света" и "князя тьмы". Соответствующий миф иллюстрируется и образом Георгия Победоносца, поражающего копьём змия. В Древнем Иране и Индии новогоднее празднество сопровождалось мистериями, сюжетом которых было убийство дракона: божественный герой побеждает чудовище и освобождает заключённые в его крепости воды, которые орошают иссохшую землю /869, с. 41/. В этом мифе отразились отношения эпохи, начавшейся на рубеже 3 и 2 тыс. до х.э. и завершившейся становлением христианства. В этот период происходила идеологическая борьба, внешне выражавшаяся в конфронтации новых и старых религиозных концепций. Очень может быть, что это столкновение мировоззрений отражало также борьбу за жизненное пространство, борьбу за существование между совершавшими экспансию индоевропейскими и семитскими племенами и неолитическими аборигенами Европы, Передней Азии и Кавказа.

Показательна в свете этого история одного из распространённых орнаментальных мотивов: волнистая или зигзаговая линия, огибающая точки (рис. 133:2). У многих народов мира так изображалась змея (рис. 133:1); принято считать, что точки вне волны, как и на ней, условно передают пятна на змеиной коже (см. рис. 52, 107, 109, 125). На рис. 133:2 изображена, видимо, пара змей. Но орнаментальный мотив, показанный на рис. 133:8, не может быть изображением змеи. Здесь огибаемые зигзаговой линией кружочки с точкой обозначают, соответственно неолитической, раннеземледельческой символике, набухшее зерно, а зигзаг — это вода. Данный рисунок представляет собой идеограмму моления о воде, орошающей посев. Вероятно, от этой, древнейшей из известных, идеограмм такого рода и происходит изображение змеи с точками или кружочками, помещёнными вне ее тела.

Индоевропейские племена, покоряя раннеземледельческие племена, ассимилировали их и их искусство. Однако индоевропейцам была чужда семантика новых для них форм орнамента, и они трактовали эти рисунки по-своему. Неолитические раннеземледельческие племена почитали божество в образе змея, и если, как можно полагать, ранним индоевропейцам было свойственно почитание солнца, то узор в виде сочетания зигзагов и кружочков мог быть ими понят как выражение конфронтации змеи и солнца, т. е. борьбы двух враждебных божеств, за которой стояла борьба враждующих этносов.

Это видно по относящимся уже не к эпохе неолита, а к эпохе бронзы композициям — например, показанным на рис. 133:6, где змея огибает диски, или 133:4, где примыкающие к зигзагу элементы не могут быть изображением пятен на змеиной коже или набухших зерен; это характерные для эпохи бронзы знаки солнца.

Итак, зигзаг/волна обозначал реку, воду, змею, символизируя божество "низа" — земли и земных вод.

Рассмотрим еще один вариант символа "змея-вода".

В орнаментике Дагестана встречается знак (или узор), имеющий вид восьмерки (рис. 134:1, 2). Это тоже распространённый символ. Например, в средневековой Европе восьмерковидный знак обозначался на амuletах /874, рис. 28/. Иранский рельеф, на котором изображен олень, пьющий воду, показывает, что восьмерковидный знак является условным обозначением воды (рис. 136:1).

В одном из наскальных изображений Дагестана восьмерковидный знак совмещен с человеческой фигурой — наверное, женской (рис. 134:3). Изображение женщины в виде знака воды понятно, поскольку богиня была хозяйкой небесной влаги.

На формирование восьмерковидного знака воды, видимо, повлияли следующие два обстоятельства. 1) Богиня иногда изображалась с "осиной" талией (см. рис. 73:2), потому что одним из ее воплощений считалась пчела, а также, вероятно, в связи с тем, что в числе ее символов был бантиковидный знак (см. рис. 324:3). 2) Восьмерковидный знак можно рассматривать как сокращенный вариант жгутовидного орнаментального узора (рис. 135). Рис. 136:2 свидетельствует, что жгутовидный мотив символизировал воду. Сочетание этого символа с цветками или "пишечками" (рис. 137:7, 8) должно быть семантически равнозначно сочетанию зигзага с кружочками или крючочками (см. рис. 133:8, 131:4), т. е. выражает идею орошения водой семян или растений.

Жгутовидный рисунок символизировал воду потому, что произошел от изображения двух переплетенных змей (рис. 137:1-5), а змея и вода обозначались одним и тем же знаком волны, да и семантически понятия 'змея' и 'вода' были близки. Происхождение жгутовидного символа воды от изображения пары змей подтверждается не только многочисленными примерами изображения двух жгутообразно переплетенных змей, но и следующей характерной деталью обеих этих графем. Полоса, образующая жгут, часто имеет посередине две продольные линии или бороздку (рис. 137:7). Эта внутренняя полоска является рудиментом более полного рисунка узора, при котором на ленте изображался продольный ряд "пуговиц" (см. рис. 402:3, 4). Последние происходят от точек, которые проставлялись на волнистой полосе, символизировавшей змею/воду (см. рис. 125:4).

В Эламе две переплетенные змеи служили символом плодородия /582, с. 37/. Спустя пять тысяч лет в ны-

нешней Индии эта графема имеет такое же значение, судя по тому, что бездетные супруги молят о детях перед изображением двух переплетенных змей /805, с. 408/. Можно подумать, что пара змей, да еще переплетенных, символизирует соединение мужского и женского начал. Действительно, в Индии (и в Китае) рисунок спаренных змей теперь понимается как символ сексуальной страсти /768, с. 36/; кроме того, известно, что в Древних преданиях змее приписываются повышенные эротические наклонности /403, с. 25, 26/. Но такой ход рассуждений будет, видимо, ошибочным. Образ змеи в мифологии и в культовой символике устойчиво связан с представлением, как правило, лишь о мужском начале (данные о женском дубликате этого образа единичны).

Древнейший из известных жгутовидных рисунков (рис. 137:9) содержит две точки в петлях, что можно понимать как условное выражение двоичности. Наверное, не следует ставить изображения двух змей в ряд с другими двоичными символами неолитического божества земли (см. рис. 294), потому что при этом остается не объясненным специфическое значение этой графемы как символа плодородия. Вероятнее всего, пара змей — это близнецы; в мифологии и символике есть данные о близнецах богини; их отец — очевидно, ее супруг, т. е. бог земли, который представлялся в образе змея. Например, по ассирио-вавилонскому мифу, прародителями мира были Апсу (это имя похоже на имя египетского быка Аписа) и Тиамат, которые породили двух близнецов-змей /691, с. 11/.

У разных народов мира этнографически зафиксировано представление о том, что женщина, родившая близнецов, обладает даром повышенного плодородия. Поэтому две змеи — близнецы богини — и служили символом плодородия. А переплетены они потому, что змею изображали в волнообразном изводе (см. рис. 133:1), и при совместном изображении двух змей получился рисунок в виде жгута.

МНОГОЗНАЧНЫЙ ТРЕУГОЛЬНИК

Треугольники в различных видах обычны в архитектурном декоре Дагестана (рис. 138). В образцах декора последних столетий, особенно 19 — начала 20 вв., треугольник представляет собой просто орнаментальный мотив. Между тем и эта фигура когда-то имела свою семантику.

Такой элементарный рисунок, конечно, возникал в разных местах самостоятельно и с различным смысловым значением.

Ряд заштрихованных треугольников между двумя горизонтальными линиями, начертанный на палеолитическом изображении лошади (рис. 139:1), возможно, изображает сооруженную из жердей ограду облавного загона и был выполнен с магической целью обеспечения успешной охоты. Но не исключено, что эти треугольники имеют ту же семантику, что и похожая на них графема последующих эпох (см. рис. 11:5, 8), т. е. что они уже тогда представляли собой знаки облака и символ богини неба. Обозначение этого символа на туловище животного могло быть молением о том, чтобы богиня способствовала успеху охоты. Впрочем, если изображенный на этом палеолитическом рисунке жеребец есть

не объект охоты, а мифологический персонаж, то данная композиция выражает обычную для рассматриваемых в этой книге культовых представлений идею связи мужского и женского начал. Два ряда треугольников, тоже относящихся к палеолиту (рис. 139:2), может быть, есть не что иное, как двоичный символ богини неба.

В христианстве треугольник служил символом божества, "всевидающего ока" (рис. 139:3). Поскольку в этом случае из треугольника исходят солнечные лучи, он здесь, видимо, генетически связан с символикой солнечного культа. Это подтверждается и другим случаем использования треугольника в христианской эмблематике: знак на рис. 139:4, который в раннем средневековье был символом Троицы, является языческим символом трех солнц¹⁴⁴. Однако и треугольник с лучами, и треугольник с тремя точками генетически восходят к символике неолитической богини (треугольник — облако, лучи — дождь, три точки — троичность божества).

На керамике эпохи бронзы в различных местах Европы обычен орнамент в виде ряда треугольников вокруг тулова сосуда, обращенных вершиной вниз или вверх (рис. 140:3). В эту эпоху довольно часто еще изо-

бражали, в аналогичной композиции, полуовалы или лопасти, от которых эти треугольники произошли. Еще в эпоху неолита (а может быть, и палеолита) полуовал — знак дождевого облака — трансформировался в треугольник. Но полуовалы и лопасти продолжали бытовать и в эпоху бронзы, причем иногда они имели детали, указывающие на их генетическую связь с неолитической символикой. Например, в полуовале на рис. 140:1 проставлен знак посева, на рис. 140:2 — знак воды. В неолите орнамент в виде венца полуовалов на сосудах выражал мысль о небесной влаге, но имел ли он в дальнейшем такое же значение или другое или применялся без смыслового содержания, просто как традиционный орнамент, — сказать трудно (рис. 141).

Орнамент в виде венца треугольников относится к редким примерам символов, которые встречаются на керамике древнейшей культуры 3 тыс. до х.э. (рис. 142). Он уже тогда, т.е. в начальный период экспансии протоиндоевропейцев, был заимствован ими у их соседей, земледельцев эпохи неолита (или у аборигенов оккупированной ими территории). Но возникают вопросы: в каком качестве он был заимствован — как декор или как символ? Если это символ, то что он выражал? Если он сохранил свою первоначальную семантику, то какое это имело отношение к религиозно-мифологической системе протоиндоевропейцев, а в дальнейшем — индоевропейцев эпохи бронзы, у которых он был одним из излюбленных орнаментальных мотивов? На эти вопросы нет ответа.

Венец треугольников по верху сосуда, появившийся у племен древнейшей культуры днепро-волжской степи, устойчиво сохранялся у обитавших на пространстве от Волги до Рейна племен культуры шнуровой керамики или боевых топоров (конец 3 — начало 2 тыс. до х.э.) и продолжал сохранять свою популярность в последующих культурах этой территории до середины 1 тыс. до х.э.

В неолите Западной Европы, как уже отмечалось, применялись варианты орнамента в виде треугольников, обращенных вершинами в разные стороны (рис. 143). В эпоху бронзы он исчезает.

В некоторых дагестанских орнаментах треугольники, видимо, обозначают горы (рис. 144:1). Такая интерпретация этого мотива вероятна в связи с тем, что у хеттов треугольник (причем тоже вытянутый) был священным знаком, обозначавшим гору [628, с. 77]. Судя по тому, что на вершине этих дагестанских треугольников иногда помещены крест или многолучевая звезда, в данном случае этот символ, возможно, свидетельствует о почитании солнца. Впрочем, крест был символом бога земли в неолитической религии, а представление о священной горе как центре мира было связано с культом этого божества.

В древней символике встречаются треугольники с придатками иного вида (рис. 144:2-7). Здесь к треугольнику примыкают отростки, которые можно считать знаками растительности, а штриховка в виде параллельных полос с точками (рис. 144:5) обозначает, надо полагать, борозды и посев. Похоже на то, что треугольник в этих случаях символизирует не гору, а участок возделанной земли. У древних евреев одним из символов божества служил треугольник с зигзагом внутри [744а, с. 667], т.е. знак земли, орошаемой водою, или знак облака, содержащего в себе влагу. Действительно, треугольник с растительными придатками мог обозначать дождевое облако (см. рис. 36:3; аналогия этой композиции — рис.

144:8). Нередко треугольник, напоминающий стилизованное изображение горы, бывает заполнен штриховкой в виде шевронов (рис. 144:3, 6), что следует считать формой, производной от концентрических полуовалов, т.е. характерного символа облака. А в тех случаях, когда треугольник заштрихован параллельными линиями с точками, т.е. изображением борозд и семян, эту композицию можно считать обозначением земли в облаке (ср. рис. 15:6). Таким образом, треугольник с отростками можно считать знаком земли с растительностью (символ божества земли — гора или схематическое изображение треугольного участка земли), сочетающимся со знаком растительности, орошаемой небесной влагой. В последнем случае символ выражает моление о том, чтобы богиня неба способствовала урожаю. Такого рода символы появились в начале неолита (см. рис. 12, 15, 16). Какой смысл имели они в эпоху бронзы, не известно. Может быть, тот же, что и в неолите.

В ряде случаев треугольник фигурирует безусловно как символ земли. Некоторые примеры этого уже приводились (см. рис. 15:2, 117:3, 4). Можно привести и другие. На одном из закавказских рисунков эпохи бронзы (см. рис. 158:2) показан поднявшийся в небо бык-луна; под ним, в числе других знаков, — треугольник, который, судя по тому, что он расчерчен на полосы (ср. рис. 144:5), не изображает, как может показаться, гору, а представляет собой символ земли.

Керамика малоазийского неолита дает различные варианты рисунков, из которых явствует, что треугольник действительно мог символизировать землю (рис. 145). Мы видим здесь, наряду с простыми закрашенными, треугольниками с зубцами, символизирующими вспаханную землю, с полосами, обозначающими борозды, с бороздами и точками-семенами, с точкой в кружке, обозначающей набухшее семя, наконец, с условным обозначением растения. Возникновение символа земли в виде треугольной фигуры, должно быть, связано с тем, что возделанный участок не обязательно должен иметь четырехугольную форму, он мог быть и треугольным, и даже чаще именно треугольным при террасном земледелии на горных склонах.

Как явствует из многочисленных изображений, треугольник мог служить знаком женского пола (рис. 146). У индейцев Бразилии треугольник символизирует женщину [367, с. 43]. У алтайцев матери носили на поясе мешочки с зашитыми в них детскими пуповинами, при этом мешочки с пуповинами девочек отмечены треугольными символами. Треугольник как знак женского пола появился еще в палеолите.

Примечательно, что этот знак в таком значении нередко изображался в перевернутом виде (рис. 146:4, 6), следовательно, он представлял собой не просто натурное воспроизведение вида женского детородного органа, а символ. И как символ богини он ассоциировался с другим ее символом, имевшим тоже треугольную форму, — со знаком дождевого облака. Об этом свидетельствуют случаи, когда по краю треугольника, изображенного на фигуре богини, проставлены точки, обозначающие семена при знаке дождевого облака (рис. 146:3, 5, ср. рис. 13:4).

Примечателен случай, когда вся фигура богини стилизована в виде треугольника (рис. 146:6). Это действительно женская статуэтка, ибо в ее нижней части изображен женский детородный орган с лицом рождающегося ребенка. В древнем искусстве есть и другие примеры изображения женской фигуры с туловищем в виде

треугольника, причем иногда по периметру этого треугольника проставлены точки /733, с. 49, 197, 559/. Придание женской фигуре формы треугольника могло произойти вследствие обобщения силуэта женщины в широком платье, но вероятнее, что художник исходил из символа, олицетворявшего богиню.

Другим знаком женского пола являлся уголок в виде шеврона, изображавшийся обычно многократно повторяющимся (рис. 147:1, 2). Шевроны изображены на палеолитических культовых предметах из Мезина (Украина), представляющих собой стилизованное изображение женской фигуры (рис. 147:3). На одной из мезинских статуэток уголки обозначены попарно (рис. 147:4), и ее сравнение с другой статуэткой, где они нанесены в естественном положении (рис. 147:5), показывает, что эти знаки являются условным обозначением женских грудей. В шумерских иероглифах пара шевронов, расположенных углами вниз, происходила от изображения женских грудей и служила идеограммой понятия 'мать' /27, с. 63/.

Шевроны, или уголки, были не просто знаком женского пола. Это символы Великой богини, покровительницы жизни и смерти. Именно поэтому они начертаны на стене гробницы (рис. 147:2) совместно с зигзагами, которые, будучи обозначением змея, в данном случае тоже имели хтоническое значение.

Возможно, трансформация дуги как знака облака в лопасть или уголок произошла не только вследствие того, что криволинейные начертания имели тенденцию переходить в угловатые, но и потому (а может быть, в первую очередь потому), что лопасть и уголок, будучи изображением женской груди, представляли собой сим-

вол богини, в этом смысле тождественный знаку облака.

В некоторых случаях треугольная деталь, применявшаяся в качестве архитектурного декора, имела архитектурно-строительное происхождение.

В зодчестве Дагестана встречается декоративная фигура в виде крупного треугольника, расположенного вершиной вверх. Она оформлена в виде специального камня кладки или в виде ниши либо проема в стене (рис. 148). Треугольные талисманы вывешивают на доме во время его строительства (рис. 149), и это подтверждает, что треугольник связан с почитанием жилища.

О генезисе этой детали можно сделать заключение, исходя из того, что она часто располагается над проемом (рис. 150). Надо полагать, треугольник в данном случае происходит от формы, образующейся при способе перекрытия проема путем напуска рядов кладки (рис. 151). Видимо, в связи с этим архаическим способом перекрытия проема, в критском письме иероглиф в виде треугольника обозначал дверь. Этот знак вошел в финикийский алфавит, где назывался *gallet* 'дверь' (откуда греческое *дельта*).

Такая треугольная форма, которая в свое время могла быть обычной над входом, стала символизировать дом, жилище. Действительно, дверь, вход — это своеобразный символ жилища, что находит отражение в некоторых языках (например, грузинское слово *дарбаз* 'зал, дом' первоначально означало 'дверь, проход'). И тем не менее не следует упускать из виду, что треугольник служил одним из символов земли, а бог земли считался покровителем жилища.

ЗЕМЛЯ, ГОРА И ВОЛШЕБНАЯ СЕТЬ

В народном зодчестве Дагестана применялись декоративные мотивы в виде различных сочетаний квадратов или ромбов (рис. 152).

Ромбический орнамент возник еще в эпоху палеолита. Есть следующее предположение о его происхождении. Дентин мамонтова бивня имеет на срезе ромбовидный сетчатый рисунок; поэтому, по мнению В. Бибиковой, вид мамонтовой кости на срезе послужил источником происхождения различных узоров: ромбических, зигзаговых, даже меандровых /65/. Это мнение разделяет и Б. Рыбаков, который пишет: "Повсеместно распространенные костяные изображения женщин-прародительниц древний человек видел покрытыми ромбическим узором естественного происхождения, присущим самому строению бивня, из которого вырезалась священная фигурка. Ромбический узор в силу этого объединял в глазах первобытного охотника два важных понятия: мамонта (источник жизни, сытости, благоденствия) и священное изображение женщины (символ плодovitости, продолжения жизни, счета родства). Ромб и ромбический меандр сами по себе становились символами жизненности и благоденствия, первой в истории человеческой мысли идеограммой Жизни и Блага" /482, с. 128, 129/.

Но это толкование происхождения и смыслового значения палеолитического ромбического узора вызывает сомнения по ряду причин. Прежде всего, текстура дентина в виде ромбовидной муаровой сетки

на поверхностях статуэток отсутствует. Далее, ромбический узор был характерен не для всего евразийского палеолитического культурного региона, а лишь для франко-кантабрийской его части. Он не характерен для палеолита в Сибири и Центральной Европы, а на территории Украины он фигурирует в виде не ромбов, а ромбовидных меандров. В то же время для палеолитических племен Франции и Испании, т. е. той территории, где обнаружены образцы ромбического орнамента времен палеолита, мамонт имел гораздо меньшее промысловое значение, чем для палеолитических обитателей региона, простирающегося от Украины до Сибири. Наконец, во франко-кантабрийском палеолите, для которого характерен ромбический орнамент, культовые предметы изготавливались преимущественно не из мамонтовой кости, а из камня или оленьего рога, причем женские статуэтки в тот период, к которому относятся известные примеры ромбического орнамента (мадленская эпоха), вообще отсутствуют.

В палеолите изображался ромбический узор разных вариантов: эти ромбы бывают засетчатые, двойные (вписанные один в другой), с точкой внутри; изображались они очень часто рядами (рис. 153). Связывать их с видом текстуры мамонтовой кости нет оснований.

Такие начертания ромбов, а также расположение их цепочкой появляются снова через несколько тысяч лет в неолите. Вероятно, они изображались и в мезолите, но на недолговечных материалах. Трудно се-

бе представить вторичное самостоятельное возникновение точно таких же рисунков; скорее всего, между палеолитом и неолитом в этом (и не только в этом) имела место преемственность. Но вопрос о том, что означал ромбический орнамент в эпоху палеолита, еще подлежит выяснению.

Считается установленным, что знак в виде ромба в народной и древней орнаментике происходит от условного изображения земельного участка и является символом земли. Действительно, например, древние египтяне представляли себе землю квадратной, в Древнем Китае четырехугольник и круг символизировали соответственно землю и небо; до сих пор в бытовой орнаментике Восточной Азии (Китай, Монголия) ромб считается мужским знаком, круг — женским; у древних греков и римлян возжигали два священных очага — квадратной и круглой формы, символизировавших земной и небесный огонь. Абхазы выпекали ритуальный хлеб (дар земли) квадратной формы /10, с. 104/. В христианстве квадрат — символ смерти /744 в, с. 1486/; объяснить это можно тем, что неолитический бог земли считался богом смерти, а также тем, что умершие предаются земле. В иудейской традиции четырехугольник считается символом нематериального начала, т. е., надо полагать, генетически символом божества.

Точки в ромбе (рис. 154), очевидно, обозначают зерно на поле. О том, что ромб с точкой символизировал землю и посев, высказывались А. Амброс /20, с. 11, 22/, Б. Рыбаков /478 а, с. 26/, М. Гимбутас /709, с. 205/. Такая интерпретация этого знака подтверждается контекстом композиций, в которых он применялся.

На малоазийской неолитической керамике часто встречается рисунок, состоящий из цепочки ромбов, скомпонованных с зигзагами (рис. 155: 1, 2); он явно выражает моление о том, чтобы влага напоила землю. М-образный знак в ромбе (рис. 155: 3), должно быть, обозначает растительность на земле, а М-образный знак в полуовале (рис. 155: 4) — растительность, орошаемую небесной влагой. Впрочем, в обоих этих случаях М-образный знак мог символизировать и воду, представляя собой сокращенный зигзаг.

Рисунок в виде цепочки ромбов был одним из любимых в древности. Возникнув еще в палеолите, он приобрел сельскохозяйственную семантику в неолите (рис. 156: 1), был воспринят протоиндоевропейцами — скотоводами Северного Причерноморья (рис. 156: 2), продолжал применяться в эпоху бронзы (рис. 156: 3), фигурирует в качестве декоративного мотива в Дагестане в конце 19 — начале 20 вв. Вряд ли этот рисунок возник и в свое время применялся как чисто композиционное построение; если бы это был просто орнамент, он не оказался бы столь устойчивым на протяжении тысячелетий, пройдя через все дописьменные эпохи и применяясь в совершенно разных культурах. Так, на фигурке лося (Сибирь, первая половина 1 тыс. до х. э.) начертана цепочка ромбов, которая имеет вид не орнамента, а магического знака /34 е, с. 177/.

Со времени неолита в Средиземноморье, на Кавказе и в Передней Азии имели широкое распространение круглая и квадратная формы плана святилищ и жилищ. Источником круглой формы ряда древних сооружений была культовая символика (круг — символ неба). Правда, только этим нельзя объяснить круглую в плане форму построек, ибо она могла воз-

никнуть (и возникала в разных концах мира) на основе элементарных архитектурно-строительных приемов в эпоху примитивной техники. Но этого нельзя сказать о квадратных в плане постройках. Хотя такая их форма и была связана с определенными приемами строительства, последние можно рассматривать как возникшие на основе заданной квадратной формы плана. Квадратное помещение не очень удобно в быту; между тем традиция возведения квадратных домов бытовала на протяжении тысячелетий; на Кавказе она держалась до средних веков, а на Памире до 20 века. Не была ли эта форма построек сакральной? Интересно, что в Западной Европе, где квадрат в качестве священного символа не был столь популярен, как в Передней Азии, не было (кроме Средиземноморья) и квадратных жилищ. Еще в большей мере, чем при сооружении жилищ, символичность формы планов построек сказалась в культовом строительстве: в разных местах региона, простирающегося от Средиземноморья до Средней Азии, храмы в древности имели очень часто круглый или квадратный план. Символический смысл этих форм лишь в отдельных случаях известен теперь; так, в Китае, заимствовавшем из Передней Азии некоторые элементы неолитической религии, храм неба круглый, а храм земли квадратный.

Характерная для многих районов Передней Азии форма жилого дома, мавзолея, мечети в виде квадратной постройки, перекрытой куполом, возможно, в генезисе своем имеет символика квадрата и круга. Действительно, ведь более практична (и в функциональном, и в конструктивно-строительном отношениях) не квадратная, а продолговатая постройка, крытая сводом (такие постройки тоже довольно распространены в этих же местностях). Есть сооружения и более сложной формы, планы которых представляют собой культовые символы: квадрат с вписанным крестом, крест, квадрат с образующими крест выступами на его сторонах. В монографии Б. Брентеса /650/ приведено много примеров такого рода и сделан вывод, что символика послужила основой структуры соответствующих сооружений. Здесь же изложен и миф, с которым связывается эта традиция: бог Йима, в иранской мифологии творец и первичный владыка мира, построил "мировой замок", квадратный в плане /650, с. 10/. Как мы увидим далее, образ иранского Йимы генетически восходит к более архаичному богу земли.

В орнаментике многих народов встречается в разных вариантах узор в виде квадрата или ромба с отростками на углах. Впервые изображения такого рода появились в неолите Малой Азии (см. рис. 82: 2). На рис. 157: 2 ромб с зигзагами на нем представляет орошаемую землю, а отростки на его углах — растительность (над которой изображены тучи в виде дуг, с дождем в виде черточек). В свете этого понятна семантика одного из дагестанских резных камней (рис. 157: 1): здесь "процветающий квадрат" обозначает землю, а крест в круге — солнце; сочетание этих символов выражает идею плодородия, поскольку по представлениям, возникшим в эпоху бронзы, бог солнца оплодотворяет мать-землю. Возможна и иная интерпретация этого рисунка: ромб — символ мужского божества земли, круг — символ женского божества неба (как мы увидим далее, такая семантика не исключена и для круга с крестом).

А. Амброс делает вывод, что "ромб с крючками" — символ плодородия и что "судя по его месту в раз-

личных композициях, он мог означать землю, растение и женщину одновременно" /20, с. 20/. Но для такого смещения понятий нет оснований. Ромб — это земля, отростки — растения, а связь этого символа с женским образом происходит из того, что в эпоху неолита ромб представлялся на женских статуэтках, символизируя оплодотворение богини богом земли (рис. 159:1, 2, 5), а в верованиях, распространившихся в эпоху бронзы, земля, обозначаемая ромбом, олицетворялась женским божеством.

Знак земли в виде четырехугольника — один из многих неолитических символов, сохранивших свою семантику в последующие эпохи. Но изменились некоторые связанные с ним представления, а именно, изменился его "пол". В Дагестане, Закавказье, России встречаются изображения животного мужского пола со знаком ромба у ног (рис. 158). С эпохи бронзы божество земли считалось женским, поэтому ромб, будучи знаком земли, приобрел значение женского символа. Расположение последнего у ног самца являлось идеограммой, выражавшей пожелание плодородия.

Но в эпоху неолита божество земли было мужским. На животе неолитических женских статуэток нередко бывает начертан ромб. Смысл такой композиции, очевидно, тот же, что и расположение знака змеи на этом месте (рис. 159:3, 4, 7, 8): мужское божество (бог земли) оплодотворяет богиню, родительницу всего сущего. Восходящая к эпохе неолита связь ромба с фигурой Великой богини спустя тысячелетия была воспринята христианством, в иконографии которого ромб сочетается с изображением Богоматери /19, с. 66/.

В Дагестане известен с 3 тыс. до х. э. и до 20 века знак перекрещенного ромба (рис. 160:1, 2, 4). Это очень древний символ: он существовал в различных вариантах еще в самом начале неолита (рис. 160:5, 6). Знак ромба, разделенного на четыре части, — символ, в принципе, того же значения, что и просто ромб, судя по тому, что он изображался на животе женской фигуры, как и другие эмблемы неолитического мужского божества (рис. 159:5, 6).

Среди наскальных рисунков Северной Италии есть изображение человеческой фигуры с туловищем в виде прямоугольника, пересеченного прямым крестом (рис. 160:3). Судя по контексту общей композиции, похоже, что это жрец, священнодействующий у алтаря. Жрецы использовали в качестве аксессуаров своего облачения символы божества, которому служили, или даже старались тем или иным образом уподобиться воображаемому внешнему виду божества. Очевидно, перекрещенный квадрат — это не просто обозначение земли, а символ божества земли.

Считается (и, вероятно, справедливо), что знак в виде квадрата, разделенного крестом на четыре части, условно изображает "четыре поля земли", а точнее в этих четвертях, как и точки в простом ромбе, — это посев /478 а, с. 26; 481, с. 402/. В древнекитайской иероглифике знак в виде квадрата, разделенного крестом на четыре части, служил идеограммой понятия "поле, возделанная земля" /841, с. 51/. Дело в том, что по древним представлениям земной мир состоит из четырех областей¹⁴⁵. У белорусов существовал обряд освящения места, на котором должен был строиться дом: на земле изображался знак перекрещенного квадрата с точками в его четвертях /485, с. 42/; в этом обряде отражено представление о божестве земли как покровителе жилища, дома.

Символы, представляющие собой квадрат (или ромб), пересеченный как прямым, так и косым крестом, по-видимому, равнозначны.

В Малой Азии еще в 7 тыс. до х. э. существовал рисунок в виде квадрата, разделенного косым крестом на четыре треугольника с точками (рис. 160:5, 6). Рисунки на малоазиатской неолитической керамике показывают, что треугольник, в том числе с точкой, обозначал землю (см. рис. 145); следовательно, четыре крестообразно расположенных треугольника — это один из четырехчастных символов земли.

От перекрещенного ромба мог произойти своеобразный рисунок в виде ромба, переплетенного с крестом (рис. 161). Эта графема композиционно сходна с пространственным знаком диска с крестом, и можно подумать, что она произошла от него в результате превращения круга в квадрат.

Такая трансформация не невероятна (рис. 162:3, 4). Все же если вместо диска иногда изображался ромб (рис. 162:1, 2), то причина этого заключается не в том, что ромб технически проще выполнить, чем круг. В этом следует усматривать рецидив древнейшего представления о том, что мужским божеством, каковым в эпоху бронзы был бог солнца, в свое время был бог земли, а ромб — его символ. Если даже есть единичные примеры трансформации диска в ромб, из этого, конечно, не следует вывод, сделанный Е. Клетновой, что ромб вообще эквивалентен диску и всегда являлся символом солнца (243, с. 9, 17). А. Амброз,¹ возражая против суждений о замене круга ромбом в декоративном искусстве, пишет: «При этом забывают, что в орнаментации первобытной керамики ромб и все его варианты применялись параллельно с кругом как разные символы» (19, с. 61).

Часто встречается знак решетчатого ромба или квадрата, причем иногда трактованного в виде рисунка шахматной доски (рис. 163). В Западной Европе в средние века он служил талисманом /250, с. 16/. По мнению С. Толстова, решетчатый знак в древней Средней Азии означал молитвенное обращение к духам — покровителям дома, т. е. рода /533, с. 73/, поскольку такой знак в древнейших индийских письменах как будто означал 'дом' /129, с. 26/. Если бог земли считался покровителем жилища и жилые дома строились по плану, являвшемуся символом этого бога, то символ бога земли мог быть использован для выражения понятия 'дом'.

Графема в виде зарешетченного ромба или квадрата скорее всего означает то же, что и просто ромб или квадрат, т. е. землю. Индийское изображение решетчатого прямоугольника, на котором произрастает дерево (рис. 163:6), показывает, что этот знак в Индии обозначал землю. Дагестанская композиция на рис. 163:1 изображает четыре солнца над четырьмя сторонами земли или четыре дождевых облака, орошающих землю.

Видимо, решетчатый ромб или квадрат представляют землю, расчерченную на возделанные участки. Неолитические изображения земли показывают ее расчлененной на части (см. также рис. 154:4); значит, общинное поле делилось на семейные участки в самом начале возникновения земледелия, а может быть, в ту эпоху вообще не было общинного землевладения, невозделанная земля была ничья, а обрабатываемый участок принадлежал той семье, которая его культивировала.

Одним из распространенных узоров на расписной керамике раннеземледельческих культур Передней Азии и Восточного Средиземноморья была шахматка (рис. 163:5). Есть мнение, что шахматка символизирует землю /699, с. 396/. Можно подумать, что это действительно так, потому что шахматная доска как бы представляет землю, на которой перемещаются войска, а ее клетки называются полями. Но по какой причине клетки решетки, обозначавшей землю, попеременно покрывались тем или иным рисунком или закрашивались?

На многих примерах в прямоугольниках, расположенных в шахматном порядке, помещены попеременно символы бога земли и богини неба (см. рис. 24). На рис. 164:3 прямоугольник с точками можно понимать как условное обозначение земли с посевом, а чистый или светлый прямоугольник — как условное обозначение неба. В Древнем Перу знатные лица определенной категории (может быть, священнослужители) носили накидки, раскрашенные в бело-красную шахматку; белый цвет — символ богини неба, а красный цвет — символ бога земли.

Исходя из вышеизложенного, следует считать шахматку не символом земли, а одной из идеограмм, выражающих представление о связи бога и богини. Тем не менее в некоторых случаях эта графема, видимо, могла иметь значение символа земли по аналогии с решеткой.

На эламской керамике изображалась человеческая фигура с воздетыми руками, туловище которой расчерчено решеткой (рис. 164:1). Идентифицировать эти фигурки по их виду трудно. В наскальных росписях Дагестана есть изображения женской фигуры, покрытой подобным узором (рис. 164:2).

На ногах одной из малоазийских неолитических женских статуэток проставлен знак решетки (рис. 164:4). На женских фигурках эпохи неолита часто бывает изображен тот или иной символ божества земли, причем нередко он помещался на ногах фигуры; поскольку в приведенном примере решетка изображена на ногах женской статуэтки, изображающей Великую богиню, а аналогом фигуры богини считалось Мировое дерево, уходящее корнями в землю, из этого тоже можно заключить, что решетка представляла собой символ земли.

Решетка — довольно распространенная графема. Почти идентичные изображения решетки фигурируют и на стенах построек 15—18 вв. в Дагестане, и среди древних наскальных рисунков Сибири (рис. 165:1—3).

Решетки на троянском пряслице (рис. 165:5), быть может, представляют собой знаки земли, нанесенные на символе неба. Вообще пряслица, имеющие форму диска с отверстием в центре, следует считать предметными эмблемами Великой богини, ибо диск, в том числе с отверстием в центре, был символом неба, а форма пряслица в виде диска не обусловлена практическим назначением этого изделия (см. пряслице иной, более функциональной формы на рис. 95:1). Несомненно, пряслица стали делать в виде диска — эмблемы богини — потому, что она считалась покровительницей прядения.

Крайний запад Европы, вероятно, еще не был индоевропеизирован в эпоху бронзы (не случайно здесь сохранился до нашего времени доиндоевропейский баскский язык). В относящихся к той эпохе графемах Пиренейского полуострова следует усматривать сим-

волику предпочтительно неолитического содержания. Среди наскальных рисунков эпохи бронзы в Испании есть изображения священных эмблем, укрепленных на древке (рис. 165:6); одни из них представляют собой характерные символы неба (диск с концентрическими окружностями, диск с двумя отростками), еще, видимо, не переосмысленные в качестве символов солнца, другие, в виде прямоугольников (в том числе засетченных) с отростками на углах, следует считать символами земли. Совместное наличие тех и других свидетельствует о культе, в котором представлялась важной связь богини неба и бога земли. Если же эти символы были переосмыслены с позиций индоевропейской религии, то они выражали ту же, в принципе, идею, но в иной трактовке — как связь бога солнца и богини земли.

Итак, знак решетки — это символ земли. Но в таком случае озадачивают рисунки, на которых решетка нанесена на диск (см. рис. 25:11, 71:1). В дагестанском селении Ириб есть фрагменты каменной плиты, на которой изображен зарешетченный диск (рис. 166:1). Фрагмент решетчатого диска с зубцами выгравирован на одном из кобанских топоров (рис. 166:3). Возможно, такого рода начертания осмысливались в поздние эпохи как солярные символы, но более ранние их примеры должны быть истолкованы иначе.

Зубчатая розетка в додинастическом Египте (рис. 166:2) не могла быть знаком солнца; ее в данном случае следует считать знаком неба. Расположение в ней решетки, по-видимому, семантически соответствует композициям, где знак земли помещен в знаке дождевого облака (см. рис. 15:6), т. е. выражает моление о том, чтобы небесная влага оросила землю. Возможно и иное толкование этой композиции как сочетания символов богини неба и бога земли, выражающего идею связи женского и мужского начал в природе.

Засетченные противлежащие полудиски на сосуде 5 тыс. до х. э. из Месопотамии (рис. 166:4) не могут считаться относящимися к солярной символике, потому что данное изделие принадлежит к раннеземледельческой эпохе. Это удвоенный символ богини неба. Но что означает сетка, заполняющая полуoval?

Странный рисунок на потолке грота в Приазовье (рис. 166:5) вряд ли изображает солнце. Как бы ни были неискушены в графических навыках древние люди, они все же могли бы изобразить солнце круглым. Конечно, это небо, а лучи по его периметру — знак дождя. Но (если археолог О. Бадер, датируя этот рисунок эпохой мезолита, не ошибся) выходит, что знак решетки наносился на знаке неба еще до возникновения земледелия. В таком случае эта решетка — не символ земли.

Знак решетки или сетки действительно существовал еще до возникновения земледелия, перейдя затем в неолит и последующие эпохи. В странах Средиземноморья и Причерноморья, от Испании до Юга России, встречаются изображения решетки и сетки, относящиеся к палеолиту, мезолиту, неолиту (рис. 167). Сетчатый рисунок, видимо, изображал сеть для ловли рыбы или мелкой дичи. Но это еще не значит, что данный знак имел элементарное назначение выражать желание охотничьих трофеев и сытости. У многих народов, в том числе у кавказских, отмечено древнее поверье в магическую силу сети, способной оберегать от злых духов /605, с. 27, 28/. Возможно, знак сети и связанная с ним семантика повлияли и на формирова-

ние символа решетчатого ромба как символа земли. Во всяком случае, такой знак существовал еще до возникновения земледелия (см. рис. 153:1).

Решетчатые знаки, встречающиеся среди палеолитических пещерных росписей (рис. 167:1—3), известный исследователь древнего искусства А. Брейль назвал "гербами племен", хотя нет данных, которые могли бы служить основанием для такого умозаключения. А другой, тоже известный ученый А. Леруа-Гуран почему-то увидел в них изображения женского детородного органа /766/. М. Кениг считает, что сетчатые рисунки эпохи палеолита выражали образ мира, имеющего четыре стороны, и образ времени, имеющего три фазы /747, с. 136/.

Большинство исследователей придерживаются взгляда, согласно которому сетчатые и решетчатые знаки времен палеолита и мезолита были обозначениями охотничьих загонов или иного рода ловушек, игравших такую же роль, как и изображения копий и бумерангов, поражающих зверя. Действительно, иногда решетка помещена перед бегущим зверем, как бы выражая желание, чтобы он попал в нее (рис. 167:1). В других случаях возле решеток проставлены ряды точек, в которых можно усматривать условное обозначение следов зверей (рис. 167:2). Наконец, есть в числе палеолитических рисунков решетки, явно изображающие изгородь (рис. 167:4).

Решетчатый знак, обозначавший ловушку, мог, таким образом, приобрести значение символа, предвещавшего не только добычу охотника, но и вообще благо для человека. Более вероятно, однако, что он приобрел значение символа некой магической силы.

Этой магической силой была богиня, образ которой запечатлен в палеолитической скульптуре. Она, будучи богиней природы, матерью и хозяйкой зверей, допускала или не допускала, чтобы охота была успешной. И если знак решетки/сети перешел из палеолита в неолит в качестве одного из символов богини, то понятны графемы, представленные на рис. 166.

Есть и прямые свидетельства того, что сеть была символом Великой богини. Ассиро-вавилонский бог Нинурта вооружен сетью, которая называется почему-то "дикая корова" /691, с. 9/. Ясно почему: корова — образ богини неба (в верованиях, предшествовавших ассиро-вавилонским). В древнегреческом пантеоне была богиня по имени Диктинна; это слово этимологически связано с греческим словом, означающим 'сеть'; Диктинна отождествлялась с Артемидой /801, с. 440/. Но греческая Артемида — это трансформировавшаяся неолитическая Великая богиня¹⁴⁶.

Итак, если есть основания сближать изображения решетки, сетки с образом богини неба, то графема в виде квадрата, прямоугольника, ромба служила в системе неолитической символики знаком земли, вернее, эмблемой бога земли.

В предыдущих главах говорилось о том, какое значительное положение в религиозно-мифологических представлениях эпохи неолита (и, видимо, палеолита) занимал бог земли и как почитались связываемые с ним природные объекты — земля, земные воды. К объектам, имевшим такое значение, относятся также камни, металлы, горы, пещеры.

Камни могли соотноситься с образом бога земли и преисподней по нескольким причинам: они находятся в земле; они представляют собой своего рода «сгустки» земли, в которых мифологическое сознание могло

видеть концентрацию ее сущности, "крепкую" землю, что могло ассоциироваться с крепостью, силой бога земли; камни могли представляться структурной основой земной массы (в древних сказаниях они называются "кости земли" /744 в, с. 1495/); наконец, что немаловажно, некоторые камни при ударе извергают искры, и это должно было связываться с представлением об огненной природе бога земли.

Многие данные говорят о том, что почитание камней, отмечаемое у народов Европы, Передней Азии и Кавказа, связано, в качестве пережитка давно забытой религии, с культом бога земли.

В мифах о происхождении человечества у аборигенов острова Новая Британия (к северу от Новой Гвинеи) говорится, что птица превратилась в женщину, а камень — в мужчину, и они были первыми людьми /744 а, с. 212/; этот миф является отзвуком раннеземледельческого (или палеолитического?) представления, согласно которому отец и мать мира, Великая богиня и Великий бог, воплощались, помимо прочего, соответственно в птице и камне. По преданиям жителей Индонезии и Океании, первый человек был рожден камнем /744 в, с. 1495/, герой осетинского эпоса Сослан родился из камня; истоки такого рода легенд — в представлении о том, что всеобщий прародитель воплощался в камне. Этот бог был покровителем умерших, поэтому в норвежских мифах говорится, что камень — обитель души умершего /744 в, с. 1496/.

Австралийские чуринги (священные камни) — это "души умерших". По мнению аборигенов, души умерших, обратившись в камни, отправляются на покой в "священную пещеру" /682х, с. 31/. Такое же представление существовало у жителей Европы двенадцать тысяч лет тому назад, судя по чурингам эпохи мезолита, найденным в Азильской пещере (Франция). Во всем мире распространен сказочно-мифологический мотив о превращении человека в камень; этот мотив можно сопоставить с известным религиозным представлением о том, что человек был создан из земли и в землю превращается.

Бог земли считался также подателем зачатия, поэтому, например, у кавказских горцев бесплодные и беременные женщины обращались к священным камням с молением о даровании ребенка или о благополучном его рождении. У многих народов существовал обычай, по которому женщина, желающая иметь ребенка, садится на священный камень или трется о него животом /684, с. 222; 686, с. 95/.

В разных местах Священного писания есть слова о том, что скала порождает воду, что Бог может превратить камень в воду; это явно переживание представлений тех времен, когда в мифологическом сознании существовало мнение о связи между камнем и водой. Уважение (основанное на страхе) к могущественному и свирепому богу "низа" вселенной приводило к тому, что некогда люди пришли к мысли о нежелательности наносить удары по камню и перестали добывать огонь высеканием искр из камня, перейдя к более трудоемкому способу добывания огня путем трения древесины. По этой же причине, а также, надо полагать, и в связи с тем, что воплощением божества считались камни в их естественном виде, именно такие камни служили объектом поклонения: греки, арабы, друиды поклонялись неотесанным камням; в Торе говорится, что камни, из которых сооружается алтарь,

должны быть неотесанными, "ибо коль скоро наложишь на них тесло свое, то осквернишь их".

На Руси существовало предание, будто из камня, который держал в руке идол Перуна, вылетали во время грозы огненные искры /41 с, с. 783/. В некоторых индоевропейских сказаниях молнии считаются возникающими в результате ударов друг о друга небесных скал (т. е. туч). Немалую роль в формировании представления о камне как атрибуте бога грозы, вероятно, сыграли метеориты: камень, упавший с неба, должен был произвести потрясающее впечатление на древних людей и служить несомненным для них свидетельством того, что бог земли поднимается в небо. В древнегреческой мифологии праотцом всех богов называется Акмон. Это слово в древнегреческом языке имеет значения: 'метеоритный камень', 'молния', 'наковальня', Ф. М. Мюллер сопоставляет греческое акмон с санскритским *asman* — 'камень', 'молния', 'небо'. /792 в с. 508/. Эта этимология имени бога-праотца показывает, что он был, как формулируют хеттские тексты, "богом грозы небесным", а также патроном кузнечного дела и что его атрибутом был камень, в частности метеоритный. Следует заметить также, что корневые согласные слова *asman*, т. п. являются основой весьма распространенного имени бога земли Мин (к нему мы еще вернемся).

Едва ли не во всем мире существовало поверье о связи камня и дождя /570, с. 91, 92/ (ведь бог земли заставляет небо дождить); на языке шумеров дождь и камень обозначались одним словом; в Древнем Риме, испрашивая у неба дождь во время засухи, возили в торжественной процессии священный камень /229, с. 11/. В Швеции до конца 18 в. крестьяне хранили священные камни, причем обмывали их каждый четверг /229, с. 12/ (четверг — день, посвященный богу земли). В Литве камни считались покровителями урожая и скота /706, с. 96/, а это — функция бога земли.

В Швейцарии при археологическом исследовании неолитического поселения было найдено несколько камней, завернутых в березовую кору. Береза — священное дерево Великой богини, и сочетание березовой коры с камнями, очевидно, было актом, символизировавшим связь богини неба и бога земли и направленным на обеспечение плодородия. Этой неолитической находке была приведена следующая параллель. На Новой Гвинее аборигены имеют магические камни, которые они заворачивают в циновку и зарывают в поле при посеве; камни остаются в земле до сбора урожая и затем хранятся для последующего использования /774, с. 179/. Аборигены верят, что камни обладают магическим свойством способствовать плодородию земли. Откуда могло взяться такое поверье, если исходить из того, что поверья основаны на опыте практической деятельности людей, что они являются показателем "народной мудрости"? Поверья иррациональны, и рационалистическая их интерпретация сбивает исследователя с пути выяснения истины.

Будучи атрибутом бога земли, камень имел хтоническое значение. Еще в эпоху неолита клали камни в могилу /468, с. 30/. В погребениях 3—2 тыс. до х. э. на Северном Кавказе дно могил выложено камнями. В России еще в 19 веке существовал обычай класть умершему в гроб камень. У евреев полагается при посещении могилы прикоснуться к намогильному камню; существует также обычай при посещении могилы

класть на нее камешек. Религиозные евреи в субботу не прикасаются не только к деньгам, но и к камням.

В Древней Мексике во время праздника урожая приносили в жертву человека путем раздавливания его камнями /570, с. 477/. Обычай карать преступника побиванием его камнями (существовавший, кстати, не только на Древнем Востоке, но и в доколумбовой Америке) можно истолковать как принесение богу земли жертвы через его атрибут — камень.

В германском названии камня *stein*, *stone* можно видеть имя бога преисподней Сатан. Это название камня можно сопоставить также с упоминавшимися уже ассирио-вавилонским *sedu* (сфинкс) и библейским *šed* 'идол'; саамы (карелы) называют словом *seite* священные камни (отсюда их русское название "сейды"). Таким образом, упомянутое германское название камня связано с одним из древнейших имен бога земли и выходит за рамки индоевропейских языков.

Есть предположение, что этноним догреческого населения Греции *пеласг* происходит от доиндоевропейского **pelos* 'камень' /720, с. 26/. Если это так, то пеласги поклонялись, надо полагать, не просто камням как таковым, а божеству, воплощенному в камнях. О сущности этого божества свидетельствует то, что слово **pelos* почти совпадает с греческим *phallos*, а фалл был атрибутом бога земли.

Представление о связи камня с богом земли должно быть очень древним, если эхо его дошло до Тасмании: тасманийское *tegoona* 'камень' может быть сопоставлено с латинским *terra* 'земля', и оба эти слова — с именем бога земли **t*. г.

О связи камня с образом бога земли свидетельствуют и другие лингвистические данные. Ностратическое **kaṛā* 'скала' совпадает с ностратическим **kaṛā* 'жесть, обжигать' /214а, с. 340/. Греческое *κῆρας* 'твердый, каменный, заостренный' почти совпадает с именем Кроноса; это имя сходно также с греческим *κεραυνος* 'молния'¹⁴⁷. У древних грузин суббота называлась *krpnos* /146, с. 193/, а суббота была днем, посвященным богу преисподней¹⁴⁸.

В символике малоазийского неолита с 6 тыс. до х. э. знак земли часто изображался в виде нескольких вписанных друг в друга ромбов или квадратов (рис. 157:3, 84:6, 83:3); такой вариант символа продолжал применяться в эпоху бронзы (рис. 158:2). Можно высказать следующее предположение о происхождении этой графемы. Этот рисунок похож на план ступенчатой пирамиды, зиккурата. В Месопотамии зиккурат считался воспроизведением некой священной горы, стоящей в центре мира. Рисунок, изображавший «пуп земли», мог служить символом земли. Считается, что зиккурат и вообще пирамида — "архитектурный образ горы, ее аналог" /378а, с. 314/. Согласно урартским текстам, перед храмом ставилось сооружение, называвшееся *burgana*; это слово близко армянскому *burg* 'пирамида' /407, с. 3/. Но в индоевропейских языках *burg*, *berg* значит 'гора'. Из этого можно заключить, что древние пирамиды действительно являлись символом горы.

Греческое *pyramid* содержит *pyg* 'огонь', которое почти совпадает с персидским *rig* 'старик', хеттским *rig* 'дом', дагестанским *rig* 'священное место' (а это все — слова, семантически связываемые с образом бога земли). По-еврейски *rag* 'бык', а бык — существо, представлявшее землю; в еврейском языке р. г. служит корнем и других слов, имеющих мифологическую

связь с образом бога земли: *rege'* 'дикий осел', *raga'* 'плодоносить', *regh* 'цветок'.

В Шумере зиккурат сооружался при храме бога луны (которого следует считать отпочковавшейся частью образа быка-луны), следовательно, это сооружение действительно генетически связано с культом неолитического бога земли. Ступенчатые пирамиды Египта являются погребальными сооружениями; создание гробницы в форме символа бога потустороннего мира представляется закономерным. Ступенчатые пирамиды Камбоджи и Мексики расположены на пересечении аллей, ориентированных по сторонам света; прямоугольный участок, пересеченный крестом, со "священной горой" в центре — это мифологическая модель земного мира.

У ацтеков священная ступенчатая пирамида называлась "гора змей" /794, с. 475/. На Северном Кавказе есть многочисленные средневековые гробницы, квадратные в плане, со ступенчато-пирамидальной крышей, увенчанной шпильеобразным камнем (копье? — символ бога земли) или камнем с шаровидным верхом (фалл? — символ бога земли). Подобные гробницы есть также в Сирии и Палестине; такую композицию имела и гробница Мавсола в Малой Азии, от названия которой произошло слово *мавзолей*.

В Камбодже на вершине ступенчатой пирамиды помещался символ "господина мира" в виде фалла /794, с. 484/. В Камбодже и у ацтеков божество земли считалось женским; в данном случае (как это бывало и в других случаях) произошло смещение религиозных понятий разного происхождения: в Восточной Азии и Америке божество земли считалось женским, но сюда проникла возникшая в Передней Азии культовая форма ступенчато-пирамидальной "священной горы", соотносимой с мужским божеством земли.

Зиккураты Месопотамии и Элама, египетские пирамиды, ступенчато-пирамидальные сооружения Камбоджи, Китая, Кореи, Мексики находятся в разных частях мира и строились в разные эпохи. Их генетическая общность кажется поэтому маловероятной. Она действительно была бы проблематичной, если бы речь шла о заимствовании формы архитектурного сооружения как такового. Но данные сооружения являются воплощением религиозной идеи, а идея эта материализовывалась не только в виде сооружений. В Камбоджу представления о священной горе, стоящей в центре мира, были привнесены из Индии, но в самой Индии таких сооружений нет. И пирамиду фараона Джосера (первую из известных ступенчатую пирамиду Египта, сооруженную около 2800 г. до х. э.) нельзя считать плодом одной лишь творческой фантазии ее строителя, жреца Имхотепа. Представление о форме "священной горы" в виде ступенчатой пирамиды могло существовать в словесной передаче, в виде культовых предметов, наконец, в виде небольших и недолговечных каменных выкладок.

Многочисленные воспроизведения "священной горы", помимо известных пирамид Месопотамии, Египта, Камбоджи и Месоамерики, не только могли существовать, они действительно существуют, но малоизвестны. В Китае и Корее есть гробницы в форме ступенчатой пирамиды /729, табл. 24; 103а, с. 442/. В Прибалтике есть ступенчатые курганы эпохи бронзы /706, с. 18/. В Бретани есть неолитическая гробница в форме ступенчатого конуса /795, с. 224/. Святилище в виде сту-

пенчатой пирамиды есть на Северном Кавказе — в Осетии /352, с. 75/.

В Армении есть монументы, представляющие собой сравнительно небольшие ступенчато-пирамидальные каменные выкладки, увенчанные обелиском (фалл?), крестом (неолитический символ бога земли) /380, с. 39, рис. 18, 19/. Такие же сооружения имеются и в Западной Европе, где они обычно расположены на перекрестках /795, табл. 15—19/. В. Мюллер, публикующий сведения о них, приводит их французское название *реггон*, имеющее вариант *реггун* /795, с. 203/; это последнее слово совпадает с именем славянского бога грозы Перун (а бог грозы — это бывший бог земли¹⁴⁹). В. Мюллер считает, что эти названия этимологически связаны с французским *pierre* 'камень'; но камень — один из атрибутов бога земли. Несомненно, слова типа *реггун*, *pierre* этимологически родственны упомянутому выше *руг*, *berg* и т. п.

Другое название "священной горы" — Голгофа (*Golgotha*). Есть предположение, что это название происходит от слова, означавшего 'череп'. Если эта этимология верна, то она имеет объяснение: в некоторых мифологиях "священная гора" считалась верхней частью головы бога подземного мира. В раннесредневековой Западной Европе Голгофой назывался "центр земли" /795, с. 194/. Сооружения в виде ступенчато-пирамидальных выкладок с крестом, символизовавшие этот мифический "центр земли", назывались "голгофами". Со временем, когда утвердилось представление о том, что культовый знак креста — это изображение того креста, на котором был распят Иисус Христос, возникло мнение, что возвышения с крестами — это изображение холма с крестом распятия.

Предмет в виде небольшой пирамидки служил священным фетишем в Древней Греции /229, с. 22/ и в недавней Осетии /594, с. 98/; у осетин такой амулет был посвящен божеству по имени Тутыр, а этот мифологический персонаж представляет собой дошедший до нашего времени измельченный образ неолитического бога земли. В некоторых местностях Западной Европы для костра, возжигаемого при обрядах летнего солнцестояния, дрова складывали пирамидой /232с, с. 22, 109/, а русские на Пасху делали из твораго кулич пирамидальной формы; но Иванов день и Пасха — празднества, генетически связанные с культом неолитического бога земли. У арабов священным фетишем служил камень пирамидальной или конической формы; он назывался "дом бога"; это, очевидно, макет священной горы, в которой обитает бог земли. В Ханаане каменный конус служил символом бога преисподней и грозы Ваала. Конусообразный черный камень на Ближнем Востоке считался воплощением божественного фалла /420, с. 230, 231/. У абхазов перед охотой изготовляли специальный жертвенный кулич конусообразной формы /10, с. 35/. Пирамидальная куча камней представляла собой священный монумент у друидов и брахманов. В горах Дагестана, обычно в безлюдных местах, встречаются сложенные горкой кучи камней; пастухи до сих пор иногда выкладывают их, как они говорят, «от нечего делать». Конус в древности был символом горы, огня, фалла, плодородия /744а, с. 365/, а это все — атрибуты бога земли.

Таким образом, фетиш, который изображал мифическую священную гору, стоящую в центре мира, имел вид конуса, пирамиды или ступенчатой пирамиды. Конус или пирамида вполне могут считаться уподоб-

лением горы, но каково происхождение формы ступенчатой пирамиды? В. Мюллер считал, что она символизирует восхождение душ умерших по ступеням из царства мертвых. Думается, что более правдоподобным было бы иное объяснение происхождения этой формы. Знак земли в виде нескольких вписанных друг в друга прямоугольников известен в Малой Азии в начале эпохи неолита. Вероятнее всего, образ священной горы ступенчатой формы возник здесь. Земледелие в этой горной стране должно было быть преимущественно террасным. Можно предположить, что священная гора мыслилась возделанной, а именно, покрытой сельскохозяйственными террасами, а потому имеющей ступенчатые склоны.

Общеизвестны культ Олимпа в Греции, Арарата в Армении, Фудзиямы в Японии, Гималаев в Индии. Культ гор существовал у древних евреев: Моисей общался с Богом на горе Синай, богослужения и жертвоприношения совершались на высотах (что вызывало протесты у пророков, выступавших против проявлений язычества). Вообще почитание гор — глобальное явление. Есть разные мнения о причинах почитания гор: так, считают, например, что людям горы казались священными, поскольку они вздымаются в небо, где обитает божество /420, с. 158/, или же что горы почитались из-за того, что они производят внушительное впечатление своей громадностью /619, с. 384/. Но эти суждения умозрительны. Многочисленные данные свидетельствуют о том, что горы связывались с образом бога земли и преисподней.

В Китае гора считалась местом обитания повелителя жизни и смерти, хозяина загробного мира /378 а, с. 655/ или же небесного владыки /378 в, с. 28/. Название священной горы в китайской мифологии Кунь-лунь содержит слово *kuñ*, *lung* — индоевропейское название луны и китайское имя священного змея; на этой горе жил "девятиголовый зверь" /378 в, с. 29/, а число 9 связано с образом бога преисподней; кроме того, в китайской мифологии мировая гора считалась головой дракона Пань-гу. Название священной горы у древних евреев Синай, очевидно, связано с именем семитского бога луны Син. Название священной горы Фудзияма в Японии содержит имя идио-ирано-ближневосточного бога преисподней Яма, Йиму; согласно легенде, эта гора образовалась в одну ночь, что имеет параллель в египетском мифе о появлении из безбрежного океана горы как начале создания мира. В осетинской мифологии покровитель гор Хохи-дзуар является дарителем урожая и насылает дожди. У индейцев племени апаче духи, обитающие внутри горы, способны исцелять болезни /744 а, с. 622/. В древнеиндийской мифологии мифическая гора, считавшаяся центром земли, называется Меру, а на Гавайях имя господина умерших, владыки преисподней — Миру¹⁵⁰.

У турков и монголов зафиксированы предания о том, что тот или иной народ (род, племя) вышел из горы (а первопредком людей считался, согласно неолитической религиозной концепции, бог земли). На языке шумеров *ku(r)* 'гора', а *ki(r)* 'земля'; эти слова сходны и, видимо, этимологически родственны, доказательством чего может служить, например, то, что владыка преисподней у шумеров носил имя *Kur*. В горной Чечено-Ингушетии известны языческие культовые памятники, местоположение которых называется "красная гора"; а красный цвет есть символ бога преисподней В славянской традиции тоже известно это выражение:

"красной горкой" называли, например, дни в канун Юрьева дня (22 апреля) или после Пасхи — а оба эти праздника генетически связаны с культом бога земли. В индустской мифологии мировая гора Меру находится под Полярной звездой; а Полярная звезда, как это будет показано в своем месте, связывалась с богом земли.

Есть данные о том, что горы связывались не только с богом земли, но и с Великой богиней. Так, Кибела считалась обитающей на вершинах гор, а в славянском языке, наряду с выражениями "красная горка" и "черная гора", есть формулы "белая гора", "девятая гора". Одно из индоевропейских названий горы — **kei* /110, с. 669/, что, возможно, связано с именем Великой богини Кали. Древние греки отдавали новорожденных детей на съедение грифам, относя их для этого на вершины гор, а гриф повсеместно на Ближнем Востоке считался птицей, представлявшей богиню неба. Причину соотнесения гор с Великой богиней следует усматривать, вероятно, в том, что представление о связи горы с богом земли было перенесено на его супругу, или же в том, что вершины гор бываю белыми от снега, а белый цвет соотносился с богиней.

О связи гор с образом бога преисподней свидетельствуют различные лингвистические данные. Название гор Тавр, Торос в Малой Азии происходит от имени бога земли, представлявшегося быком. Ностратическое **kaŋ* означает не только 'скала' (т. е. скалистый грунт, камень), но и 'крутая возвышенность' /214 а, с. 340/. Санскритское *giris* 'гора' этимологически родственно албанскому *guri* 'камень' /555 а, с. 538/.

Русские слова *гора* и *гореть* родственны /555 а, с. 440/. Слову *гора* в русском языке родственны и такие слова, семантически связанные с образом этого бога, как *горог*, *горе*, *горох*, *орех*. Почему в мифологическом сознании горох и орех соотносились с этим божеством, остается загадкой, но соответствующие ассоциации действительно существовали. В древности бобовые служили ритуальной едой; древние римляне и германцы считали бобы "пищей мертвых". По еврейским религиозным предписаниям, на Пасху нельзя есть не только хлеб, но и бобовые. Горох считался символом плодородия и связывался в мифологическом сознании с медведем /552, с. 124/, потому что это животное, как будет показано ниже, представляло божество земных недр. В русской словесности упоминается некий "царь Горох", образ которого, по дошедшим до нас его чертам, можно связать с архаическим богом земли. Русское выражение "чучело гороховое", по-видимому, намекает на идол Гороха.

Русские слова *горох* и *орех* весьма архаичны; они выходят за рамки не только индоевропейских, но и ностратических языков: абхазское ага 'ореховое дерево', а название шумерского города Эрах (Урук) напоминает русское слово *горох*. Примечательно, что баскское *ur* значит не только 'орех', но и 'вода'; возможно, это слово состоит в этимологической связи с еврейским *ur* 'огонь', древнеегипетским *hr* 'змея' и, таким образом, восходит к древнейшим лексемам, относящимся к образу бога "низа" вселенной. Грузины, чтобы обеспечить хороший урожай, во время посева разбрасывали по полю орехи /594, с. 123/. Во Франции в праздник карнавала осыпали орехами женщин, не имеющих детей /232 в, с. 36/. В Греции на Рождество разбрасывают орехи в доме. У евреев в вечер под Новый год не полагается есть орехи. На Юге России находят орехи в

древних захоронениях. Огонь для костров, зажигаемых на Пасху, добывали трением ореховой древесины /577, с. 115, 116/. У славян остерегались во время грозы становиться под орех, так как это дерево, как считали, привлекает молнию; чтобы молния не ударила в дом, во время грозы бросали в огонь ветку орехового дерева /577, с. 112, 117/, т. е. совершали жертвоприношение богу, воплощавшемуся в молнии и в огне. В Дагестане старики говорят, что нельзя спать под орехом, не то худо будет, так как в этом дереве злой дух.

В. Мюллер приводит сведения, которые проливают свет на вероятное происхождение представления о "священной горе". В одном из египетских текстов начала 3 тыс. до х. э. сотворение мира описывается следующим образом: из первозданных вод поднялась суша в виде "высокого холма" или "пламенеющего острова" /795, с. 226/. Наверняка это является описанием извержения подводного вулкана. Мифологизированная связь горы и образа бога земли может быть объяснена тем, что вулканы, извергающие огонь из-под земли, представляют собой горы (поэтому они и называются по имени древнеримского бога преисподней — Вулкана). В доколумбовой Америке совершали жертвоприношения, бросая людей в кратер вулкана; очевидно, это была жертва богу преисподней. Нивхи (народность на Дальнем Востоке) считали, что огнедышащая гора — это крыша жилища Хозяина мира, через которую выходит дым его очага.

Но первоначальное соотношение гор с представлением о божестве земных недр возникло, вероятно, на иных ассоциативных связях. Судя по тому, что неандертальцы помещали головы и лапы убитых ими медведей в пещерах, находящихся высоко в горах, у них, видимо, существовало мистическое отношение к медведю, который обитал в горах и устраивал свое логово в пещерах, т. е. в пустотах, внедрявшихся в земной массив, и в связи с этим возникло религиозное отношение к горам и пещерам.

Данные многих мифов и поверий свидетельствуют о том, что медведь был одним из животных, соотносившихся с богом земли. Мифологизация образа медведя могла сложиться в связи с тем, что это животное, встав на задние лапы, напоминает фигуру человека (действительно, например, в русских сказках и в мифах народностей Сибири медведь отождествляется с человеком /378а, с. 644/). А поскольку медведь, на которого охотились неандертальцы, обитал в пещерах, т. е. земных полостях, у них могло возникнуть представление о нем как о хозяине недр земли. Ассоциативная связь медведя с землей могла быть подкреплена тем, что, когда земля замирает на зиму, медведь засыпает, устроив себе берлогу в земле. Плутарх сообщает, что по вере фригийцев бог спит зимой и пробуждается с приходом весны /205, с. 14/. В Италии считали, что 2 февраля медведь вылезает из берлоги /232в, с. 13/. В Румынии праздник Сретения господня, т. е. 2 февраля, — день, который, как будет показано ниже¹⁵¹, по раннеземледельческим верованиям считался датой пробуждения бога земли и начала весны, — называли "медвежьим днем" /232в, с. 296/. В Югославии на Рождество (т. е. когда Черный бог, как считалось, отходил ко сну) символически приглашали медведя на ужин /232в, с. 248/. В начале февраля крестьяне пытались предугадать, надолго ли затянется зима, следя за поведением медведя, волка, козы, а ряженые на празднестве масленицы/карнавала и на Рождество носили маски медведя, волка, ко-

зы. В некоторых мифах и сказаниях персонаж, который, судя по его особенностям, происходит от образа бога земли, именуется "бессмертным"; у американских индейцев медведь — олицетворение бессмертия /744а, с. 189/. В хеттских ритуалах медведь выступает как оплодотворитель деревьев /110, с. 498/; поскольку дерево представляло Великую богиню, в этом следует видеть выражение идеи оплодотворения богини неба богом земли.

У многих народов Европы и Азии медведь отождествляется с чертом /244, с. 272/, т. е. с демоном преисподней. У некоторых народностей Сибири верховный бог, имеющий облик медведя, носил имя Торым /86, с. 81/, что соответствует рассматривавшемуся выше имени бога земли *t.r (для сравнения: германский Тор иногда олицетворялся в образе медведя, а соответствующий ему славянский Перун назывался Медведком /41а, с. 387, 389/. Аборигены Сибири и Северной Америки называют медведя "горный человек", "горный бог", "господин", "мудрый священный зверь", "старик" /86, с. 80, 81/. В поверьях разных народов медведь обладает чертами мифического змея: он существо вечно, хранитель кладов, из частей его тела готовились лекарственные снадобья /244, с. 273—275; 531, с. 50/. "В волшебных сказках народностей Сибири медведь принимает облик змеи или дракона. В различных мифах медведь, как и змей, — противник светлого божества" /202, с. 52/¹⁵².

Латинское *ursus*, греческое *arktos* 'медведь', по-видимому, этимологически связаны с праиндоевропейским *urs-en 'мужской'; к этой категории слов, надо полагать, следует отнести и такие названия животных, соотносимых с богом земли, как германское *horse*, *goss* 'конь', грузинско-хурритское *hari*, *hurti* 'бык', праиндоевропейское *eg 'ягненок'.

В русской традиции соотносятся выражения "медведь лютый" и "змей лютый" /201, с. 62/. По-украински месяц февраль называется лютый (ведь это месяц, в котором, как было сказано выше, имеет место пробуждение бога-медведя)¹⁵³. Славянское лютый теперь означает 'свирепый', но это его значение, надо полагать, вторично; лютый может быть сопоставлено с греческим *lukos* 'волк' /555в, с. 547/ (волк считался одним из воплощений бога преисподней), с именем мифического змея у западных семитов Лотан, с известным в греческой и славянской мифологии именем богини Лето, Лада, образ которой восходит к Великой богине, супруге бога земли¹⁵⁴. В некоторых мифах говорится, что медведь прежде был небесным существом, но изгнан небесным богом на землю заслушание /378в, с. 129/; эта легенда стоит в ряду легенд о том, что дьявол или дракон и т. п. был низвергнут с неба. У американских индейцев медведь — владыка преисподней или дух севера /744а, с. 189/, а север в мифологии разных народов связывался с владыкой преисподней¹⁵⁵. У некоторых индейских племен медведь — патрон лекарей /378в, с. 128/. Поскольку медведь олицетворял божество, которое со временем приобрело значение "нечистой силы", существовал взгляд на этого зверя как на существо "нечистое" /531, с. 49/. Представление о медведе как о воплощении дьявола было воспринято христианской традицией.

В дошедших до нашего времени свидетельствах культовый образ медведя не имеет хтонического характера. Но такое значение этот образ должен был иметь, если медведь представлялся воплощением бога преис-

подней. И действительно, известны кладбища эпохи бронзы с медвежьими захоронениями.

Устойчиво держалось мнение, по которому медведь способствует урожайности полей (ведь бог земли воплощал плодородие). Существовало поверье о том, что голова медведя, зарытая в землю, способствует увеличению поголовья скота /100, с. 169/. У славян в обряде первой пахоты участвовали люди, одетые в медвежьи шкуры /202, с. 58/. В Румынии был найден ритуальный сосуд 5 тыс. до х. э. в виде медведя /709, с. 119/; вероятно, он предназначался для обряда "поения земли".

На женских статуэтках эпохи неолита богиня иногда представлена в виде медведицы (ведь она — супруга медведя). Артемида почиталась в образе медведицы, а ее жрицы называли "медведицами". В Афинах девушки, достигшие брачного возраста, совершали культовый танец в медвежьих масках /709, с. 200/. В России был обычай называть новобрачных медведями, а медвежий маскарад на масленицу носил эротический характер. Басни о сожительстве медведя с женщиной имеют то же происхождение, что и мифы о змее-обольстителе.

Медведь олицетворял грозного бога, и чтобы избежать нечаянной беды, лучше было не привлекать его внимания, назвав его по имени. Поэтому подлинное название медведя у славян оказалось забытым (слово *медведь* — эвфемизм: оно происходит от *медоег*). У сибирских народностей имя медведя тоже было табуировано.

Аборигены северной полосы Евразии и Америки совершали обрядовое действо, называемое в этнографической литературе "медвежьим праздником", причем везде в данном обширном ареале это празднество было одинаковым вплоть до деталей. Оно заключалось в ритуальном умерщвлении медведя с последующим его торжественным поеданием, которое совершалось только мужчинами. При этом к медведю обращались со словами, из которых явствует, что он считался предком. Праздник сопровождался участием огня в ритуалах и фаллическими обрядами. Убив медведя, водили вокруг него хоровод, говоря: "Не мы тебя убили, сам умер. Плохо не думай и наших детей не трогай" ¹⁵⁶ /86, с. 84/. Голову и лапы медведя сохраняли и помещали в специально отведенное место; кстати, голове и лапам медведя приписывались магические свойства в поверьях нынешних жителей Европы и Кавказа. "Медвежий праздник" представляется пережитком традиции, восходящей к медвежьим ритуалам, совершавшимся неандертальцами — предшественниками человека современного типа /86, с. 84/ ¹⁵⁷; они относили в пещеры, расположенные высоко в горах, за пределами обитаемой зоны, головы и лапы медведей ¹⁵⁸. Сопоставление этих факторов не оставляет сомнения в том, что культ медведя проходит через всю историю человечества — от мустьерской эпохи до XX века. Похоже на то, что образ медведя является самой древней ипостасью бога земли, а также бога вообще.

Почитание пещер — столь же широко распространенное явление, как и почитание гор. Палеолитические обитатели Франции, Испании, Урала, Центральной Азии выполняли росписи, которые имели культовое значение, в пещерах, причем обычно в таких, которые проникают глубоко в недра земли; у некоторых народов последующих эпох святилища устраивались в пещерах. На Древнем Крите некоторые пещеры служили одновременно святилищами и кузнями (явно потому, что бог

преисподней считался кузнецом). Многие данные наводят на мысль, что в истоках культа пещер лежит представление о их связи с богом земли, с преисподней. По поверьям многих народов, мифический змей живет в пещере. Были распространены поверья о том, что в пещерах скрываются ветры, дожди, облака, с пещерами связывалась сексуальность /378в, т. 311/. У индейцев Центральной Америки существует поверье о том, что в пещерах обитают морские духи (а море — одна из сфер бога "низа" вселенной). По индейским мифам, пещеры — место возникновения человечества и место, куда люди возвращаются после смерти /378 а, с. 517, 518/. В других индейских легендах говорится, что бог появился из пещеры, находящейся на горе, что через пещеру можно проникнуть в преисподнюю /580а, с. 95/. В старых китайских источниках есть упоминание о "пещере Су", считавшейся входом в царство мертвых /378а, с. 314/. Захоронения в пещерах практиковались у многих совершенно различных по происхождению народов в разных местах ойкумены. Все это свидетельствует о том, что пещеры считались обителью бога земных глубин.

Неандертальцы, населявшие Европу и Переднюю Азию 60—30 тысяч лет тому назад, вступали в схватки с медведем не только ради его мяса, но и чтобы отбить у него его жилище, пещеру. Неандертальские захоронения можно понимать как искупительные жертвы убитому "хозяину". Об этом свидетельствуют особенности известных неандертальских захоронений.

Во-первых, они устроены в пещерах. Можно подумать, это потому, что умерших хоронили там, где они обитали при жизни. Но в пещере (которая служила жильем для многих людей на протяжении многих поколений) обычно бывает лишь одно захоронение, иногда несколько. Еще более примечательно то, что, как это удается установить, погребение (причем единственное) устраивалось перед тем, как люди заселили пещеру /15, с. 16, 24/. Есть случаи неандертальских захоронений в пещерах, которые не использовались для жилья. В 50% случаев неандертальские захоронения — детские, что тоже говорит в пользу их интерпретации как жертвенных (большой процент детских захоронений не может быть объяснен высокой детской смертностью, ибо эти захоронения единичны или немногочисленны в каждой пещере). Среди взрослых захоронений — три четверти женские; это не может быть объяснено тем, что, как считают некоторые авторы, мужчины были якобы пришлыми, происходящими из других кровнородственных коллективов (наоборот, "имеющиеся данные свидетельствуют о замкнутости поздних палеоантропов, т. е. об их эндогамии" /223, с. 76/). Следует, очевидно, заключить, что идея принесения женской жертвы божеству "низа" вселенной возникла еще у неандертальцев.

О культовом характере неандертальских захоронений свидетельствуют, например, следы кострищ над погребением, ориентация тел покойников в направлении восток—запад (головой на запад). В одной из пещер Италии обнаружено относящееся к мустьерской эпохе захоронение человеческой головы, носящей следы насильственной смерти, насаженной на кол и окруженной кольцом камней. Выразительно захоронение неандертальского ребенка в пещере Тешик-Таш (Узбекистан): кости носят следы удаления мяса (что может свидетельствовать о ритуальном каннибализме), сложены в беспорядке, вперемежку с костями горного козла, и окружены

шестью парами козлиных рогов; это захоронение было произведено перед заселением людьми пещеры и осталось единственным в ней.

В некоторых неандертальских захоронениях вместе с костями покойника находятся кости медведя; в одном случае рядом с захоронением человека находилась покрытая каменной плитой камера с костями медведя [721, с. 55].

Древнейшие люди должны были заметить, что если мертвое тело находится в земле, то через некоторое время от него остаются только кости, и они вполне могли сделать из этого вывод, что мясо было съедено землей. Следовательно, жертву, приносимую богу земли, нужно зарыть в землю. Отсюда мифы о том, что земля проглатывает людей, и в частности миф о Кроносе, съевшем своих детей.

Невозможно объяснить неандертальские захоронения какими-либо соображениями утилитарного характера. Захороненное неандертальцами человеческое тело обычно помещено в неглубокой яме, иногда положено на пол пещеры и покрыто землей. Трупы, наверное, были связаны, потому что ноги их подогнуты, вплоть до предельной скорченности. Кисти рук в большинстве случаев находятся вблизи лица; видимо, руки тоже были связаны. Может быть, такое положение рук означает, что мертвому его руками закрывали лицо. В ряде случаев положение тела показывает, что оно было небрежно брошено и втиснуто в тесную яму. Таковы неандертальские захоронения везде, где они обнаружены, — в Западной Европе, Крыму, Палестине.

Таким образом, захоронение мертвых путем их погребения в земле, возникшее у неандертальцев и практикуемое до сего времени, первоначально представляло собой жертвоприношение богу земли, а затем акт передачи божеству всякого покойника, ибо, очевидно, считалось, что умерший выбран богом в качестве своей жертвы. Действительно, нет других объяснений причины возникновения этого погребального обычая. Ведь о санитарно-гигиенических соображениях неандертальцев и человека современного физического типа в начальные периоды его истории не может быть речи. Кроме того, захоронение умершего в земле не является единственным известным погребальным обрядом, и в прошлом оно было не столь обычным, как теперь: существовали различные способы захоронений, причем, что примечательно, нередко разные у одного и того же народа, в одной и той же культуре. Но все известные способы захоронения мертвых можно интерпретировать как акт передачи умершего богу земли (захоронение в естественной или искусственной пещере, в земле, в лодке, трупосожжение, предание тела съедению собаками) или богине неба (захоронение в кувшине, в дупле, стволе или кроне дерева, предание тела съедению птицами). В Армении на поминках говорят: "Этот хлеб кушается" — Смысл этого выражения — 'смерть естественна', а происхождение его, очевидно, состоит в представлении о том, что умершие служат пищей для богов, как хлеб для людей. О том, что умерший представлялся оданным этим божествам, говорят также символы, изображавшиеся на надгробных сооружениях: крест, розетка, конь и т. п.

Неандертальские захоронения, а также неандертальские "медвежьи пещеры" свидетельствуют о том, что зачатки религии эпохи неолита возникли еще в мустерскую эпоху, т. е. до возникновения человека современного физического типа. К этим культовым особенно-

стям, сохранявшимся в дальнейшем на протяжении более 50 тысяч лет, можно отнести: представление о медведе как о божестве, а именно как о воплощении бога земли; мифологизация акта умерщвления медведя; связь пещеры с образом бога земли; представление о боге земли как о мистическом "хозяине" жилища людей; представление о необходимости принесения человеческих и, в частности, детских жертв богу земли и покровителю жилища; погребение в земле как реализация этого жертвоприношения; мифологизация направления восток — запад в качестве элемента культа бога земли.

Кроманьонцы и неандертальцы сосуществовали на протяжении десяти-двадцати тысяч лет. То ли в результате взаимного общения, то ли как физические потомки, люди современного типа восприняли у неандертальцев некоторые особенности материальной и духовной культуры, в том числе погребение мертвых в земле. Кроманьонцы, как и неандертальцы, устраивали жертвенные захоронения людей в пещерах; в некоторых случаях погребальный ритуал включал в себя разведение костра; иногда тело уложено на толстый слой золы и посыпано золой; стало обычным посыпать тело покойника и погребальную яму красной охрой; иногда человеческие черепа окрашивались красной краской; тела погребенных клали в направлении восток — запад; нередко захоронения частей туши животного без следов употребления ее в пищу; продолжался культ медведя и рогатых животных.

В связи с выводом о том, что в облике медведя первично олицетворялся бог земли, представляется возможным изложить гипотетическую этимологию некоторых имен и терминов, связываемых с этим божеством.

Староанглийское *beag*, немецкое *bär* значит 'медведь'. Такое же название медведя было, возможно, и у славян, судя по слову *берлога*, которое, по мнению Б. Рыбакова, можно истолковать как 'логово медведя' [485, с. 102]. По мнению лингвистов, эти слова происходят от ностратического *бога 'бурий' [214а, с. 183]. Но не могло ли само ностратическое *бога произойти от названия медведя? Как показывает история языка, название цвета берется от названия объекта, а не наоборот. Поэтому если в ностратическом языке бурий цвет обозначался словом *бога, то этому слову должно было предшествовать соответствующее название объекта, имеющего бурий цвет. Таким объектом наверняка был медведь. Вообще говоря, эвфемистическое название животного могло произойти от названия его цвета. Но в данном случае, как кажется, было не так. Приведенному названию медведя соответствуют названия и других животных, которые, наряду с медведем, считались воплощением бога земли: английское *boar*, русское *боров* 'самец свиньи', тюркское *bög, büri* 'волк'. Корнеслово *b.r и его различные фонетические модификации связываются с многочисленными именами и терминами, соотносимыми с богом земли.

1) б.r. Ностратическое **bergi* 'высокий' [214а, с. 177], откуда германское *berg* 'гора', албанское *burg* 'гора', шведское *berga* 'возвышенность, берег, скала', русское *берег*; латинское *birgus* 'красный'; славянское *бирич*, *biric* 'палач' и 'судебный пристав' (с богом загробного мира связывались понятия о суде и каре), старорусское *бир* 'налог', венгерское *bér* 'плата', древнечувашское *bäri* 'дар', турецкое *vär* 'давать' (бог преисподней представлялся дарителем, источником бо-

гатства); русское *бирюк* 'нелюдим' (заимствование из тюркского *böri* 'волк' /555а, с. 168/ семантически сомнительно); в ряде сибирских языков *bir'a* 'река'¹⁵⁹; мифическая змея-рыба *a-bar-ga* у бурято-монголов и название символического изображения змеи у алтайцев *abga* /104, с. 92/; русские *бор* 'хвойный лес', а также 'кладбище', *бара* 'болото'; еврейские *bag* 'хлебные злаки' и 'дикая природа', *bag* 'яма', *ba'ar* 'гореть', *abir* 'могучий конь, бык', *baraq* 'молния', *birah* 'замок'; *Barru* — ирландское мужское имя, означающее 'копье'; славянские имена Борис, Борислав, Боримир; этнонимы *berber* и *bárbagos*; германское *bug* 'огонь, жечь'; латинское *Bur ave* 'Да здравствует Бур' (превратившееся в *bravo*); в скандинавской мифологии Бур — всеобщий праотец; Бур-хан — творец мира в мифологии народов Сибири /744а, с. 261/; *Bürt* — бог смерти у древних тюрков (отсюда, очевидно, и этноним *bür'at*); Берлик — дух зла в швейцарских поверьях; Берлин — топоним, происходящий от имени бога земли; греческое Бореас 'бог северного ветра' (который, согласно мифам, жил в пещере на горе и сочетался с кобылой); имена Великой богини Берегиня, Бригит и т. п.

2) b.l. Имя семитского бога-громоулика *Bel*, *Balu*; *Bhalu* — древнеиндийское мужское имя, означающее 'медведь' /744а, с. 208/; *Bile*, *Beli* — в кельтской мифологии прародитель человечества, который обитал в преисподней и которому приносили человеческие жертвы; *Bilu* — в Бирме дух-людоед; английские *bull* 'бык', *bell* 'колокол' (колокольный звон — религиозный ритуал, восходящий к язычеству); русские болото, баловать (проказничать), взбалмошный; древнерусские *балии* 'врачеватель', обилие 'хлеб на корню'.

3) m.l. Мер или Бер — бог огня в Ассирии; Мер или Мер-мер — одно из имен шумерского владыки преисподней Ишкура; Меркурий — древнеримский бог ветров, проводящий умерших на тот свет; Мери — название 'мировой горы' в индуисткой мифологии; армейское *mar* 'господин'; еврейское *mar* 'горький' и 'горестный'; латинское *mare* 'море'; русское море, которое в некоторых диалектах имеет значение 'озеро'; английское *marsh* и немецкое *moor* 'болото'; название реки в Болгарии Марица; одно из индоевропейских названий лошади **mark*, имеющее соответствия в центральноазиатских языках *mog*, *ma*; этрусский бог покровитель произрастания *Maris*, древнеримский Марс, славянская Мара и т. п.; шумерское *maratu* и аккадское *amitu* 'запад', этноним *amor* (амореи), римский Амор (Амур, Кушидон).

4) p.g. Французские *piégon* 'ступенчатая пирамида' и *piégre* 'камень'; египетское *pr* 'дом'; название волка в финно-угорских языках *piig*, *piig*; греческое *pyg* 'огонь'; персидское *pir* 'старик', дагестанское *pir* 'священное место'; имя бога-громоулика Перун; Парис — имя мифического троянского царевича, похитившего мифическую Елену, иначе говоря, имя существа преисподней, похитившего солнце-деву.

5) f.g. Frey, Frey — в норвежской мифологии фаллическое божество, бог плодородия, покровитель брака, податель дождя, патрон всадников, зимой находился в заключении (что является распространенной мифологической интерпретацией зимнего замирания земли); ему соответствует английское божество Fgo, сопоставляемое с Приапом /804, с. 246/; f.g. — название луны в некоторых семитских языках; Фарук или Борух — семитское мужское имя; Фарб — бог грозы в Нигерии; латинские *furca* 'двузубые вилы, рогатина, змеиный язык', *ferus*

'дикий зверь', *fertis* 'сильный, могучий', *fortuna* 'судьба, участь', *ferox* 'отважный, мужественный', *ferocitas* 'пловитость', *feralis* 'похороны', *ferum* 'железо'.

6) p.l. Ностратическое **palā* 'болото' /214в, с. 97/; русское *пламя* 'огонь'; протогреческое *pelos* 'камень'; греческое *polos* 'ось, точка вращения' (от последнего слова происходит нынешнее международное полюс).

7) ph.l. Греческие *phallos* 'фалл' и *phalós* 'белый' (показывающее возможность перехода *b* в *ph* /555а, с. 148/)¹⁶⁰; немецкое *pfeil* 'стрела'; *фараон* (*pharaoh*)¹⁶¹.

8) v.g. Славянское *var* 'горячее, жар'; армянское *vagam* 'зажигая'; литовское *virt* 'кипеть'; одно из названий волка в финно-угорских языках *vir* (наряду с формой *pir*); латинское и скифское *vir* 'мужчина'; русское ворон, финское *vares* 'ворон'; древнеиранское *vahrka* 'волк'.

9) v.l. Распространенное название бога земли и связываемых с ним терминов, например славянский Велес¹⁶².

Рассматриваемое корнеслово (в разных его фонетических вариантах) могло сочетаться с теми или иными суффиксами или префиксами. Примеры с суффиксами: германские *berg*, *burg* 'гора, город', *barc* 'барка, лодка', осетинское *beraeg* 'волк', русское *бирюк* 'нелюдим', английские *bolt*, *bird*, *bride* (*br*yd), славянские волк, молот; название реки Волга, этнонимы белг (Бельгия), болгар (Болгария).

Префиксы разнообразны. Iber — древнее название жителей Пиренейского полуострова. Imer — топоним и этноним на Кавказе. Hibernia — древнее название Ирландии. Ever, 'ibri — архаический этноним евреев¹⁶³. Avag — названия разных народов: тюркоязычного центральноазиатского и коренного горско-дагестанского. Kimmer — название народа, обитавшего в 1 тыс. до х. э. на Юге России. Nomer — название древнего народа, локализуемого в Малой Азии. Осетинское *gumir* 'великан'; мерельское *gema* и сванское *gwimar* 'папоротник' (растение, связываемое с богом земли, судя по тому, что оно фигурировало в поверьях и обрядах праздника летнего солнцестояния¹⁶⁴). Шумерское *zabag* 'медь, бронза' (считающееся заимствованием из неизвестного языка дошумерского населения Месопотамии), тюркское *tebir*, *temir* 'железо', индоевропейское *tarag*, *teber*, *топор* (металлы и топор — характерные атрибуты бога земли¹⁶⁵). Еврейские *thevel* 'вселенная' и 'мерзость', *thavli* 'гибель', *devorah* 'пчела'¹⁶⁶. Этруское *tivr* 'луна', название реки Тибр, греческое *tauros* 'бык' могут относиться к рассматриваемому разряду лексем или к имеющим корневую основу *tor* (см. главу "Бык-луна").

Весьма распространено сочетание рассматриваемого корнеслова с префиксом *s-*, о котором уже говорилось выше¹⁶⁷. Sumer — этноним шумеров. Subag — этноним родственного хурритам народа, жившего в 3—2 тыс. до х. э. в Северной Месопотамии; Subartu — аккадское название Северной Месопотамии. Этноним Спарта и распространенное у фракийцев имя Спартак. Русское север, литовское *šiaug* 'север'. Северяне — одно из древнеславянских племен. Савиры — тюркский народ. Sebereis — древнее племя в Мизии (Малая Азия). Арабское *sevir* 'бык'. Sible — имя бога грозы у адыгов. Сварог — имя одного из языческих богов у восточных славян. Монгольское название волка *sebr*, *subg*, *sobg*. Славянское *zubr*, *зубр*. В сказаниях бурят название чудовищной собаки, "живущей в воде", *siber* /104, с. 92/;

параллель этому образу — греческий Цербер. Nin Subur ("Великий Субур") — одно из имен шумерского бога преисподней /744в, с. 1173/. Subur, Sumer — название мифической горы в центральноазиатской традиции; в буддизме священное блюдо, на котором соверша-

ются жертвоприношения, имеет в центре изображение священной горы, называемой sumeru /104, с. 93/. Sibir — местность к северу от Кавказа, которая согласно "Истории" Рашид-эд-Дина, была завоевана Джучи-ханом. Сюда же, очевидно, относится и название Сибири ¹⁶⁸.

СОЛНЕЧНАЯ ПТИЦА

Согласно распространенному мнению, крест является символом христианства потому, что на кресте принял мученическую смерть Спаситель. Атеисты давно уже возражали против этого, отмечая, что орудие распятия в Древнем Риме имело вид не креста, а буквы Т. Правда, последний аргумент не безупречен: обычной формой орудия такой казни действительно была Т-образная, но применялась и крестовидная. Кроме того, орудие распятия любой формы называлось сгук, т. е. 'крест'.

Следует, однако, отметить, что если бы прообразом христианского креста послужил крест распятия, то культовым символом христиан изначально был бы удлиненный, так называемый латинский крест. Но в Византии, т. е. на территории, где сформировалось христианство, эмблемой этой религии служил равноконечный крест. Кроме того, трудно поверить, чтобы в первые века христианства изображение орудия казни распятием могло стать предметом поклонения: такая казнь считалась позорной ¹⁶⁹. Действительно, культовое изображение распятия появилось лишь в 5 в., через столетие после того, как была отменена такая казнь, а утвердилось оно в качестве почитаемой христианской эмблемы лишь в конце 6 в. /867, с. 98/.

Крест как христианский культовый символ не происходит от креста распятия, но в раннем христианстве (по крайней мере, со 2 в.) существовало почитание креста. Имело место и противодействие поклонению кресту. У христианского автора конца 2 в. Минуция Феликса есть такие слова: "Мы не почитаем крестов и не желаем их. Это вы, имея деревянных богов, почитаете и деревянные кресты как принадлежности ваших богов" /508, с. 249/.

У ортодоксальных последователей новой веры почитание креста вызывало протест потому, что это был языческий символ. Но для массы новообращенных крест был привычным священным знаком, поэтому он перешел в христианство (как и многие другие элементы язычества). В раннем христианстве использовались и другие языческие символы: свастика, шестиконечная звезда и др.; крест получил преобладание, будучи в язычестве наиболее почитаемым. В 4 в. церковь признала его и узаконила в качестве своей эмблемы.

Крест — культовый знак, который, как мы увидим далее, восходит еще к каменному веку. В древности его носили на груди, подобно позднейшим христианам, египтяне, ассирийцы, этруски, преки; существовал такой обычай и у американских индейцев. В отличие от ряда других культовых символов, которые бытовали в более или менее ограниченном ареале, этот знак был известен почти во всем мире. Так, он фигурирует в орнаменте народов Африки, Океании, доколумбовой Америки (рис. 168). Но все же чаще всего знак креста как культовый символ или как декоративный мотив встречается в древних памятниках Восточной Европы и Передней Азии.

В пределах переднеазиатского раннеземледельческого ареала, охватывавшего территории нынешних Турции, Ирана, Сирии, северной части Ирака, культовый знак креста появился около 7 тыс. до х. э. /777, с. 78/ и получил повсеместное распространение к 4 тыс. до х. э. (рис. 169). В орнаментике Древнего Востока есть кресты различных начертаний, в том числе такие, которые теперь называются "орденским", "мальтийским" и др. Крест в разных изводах часто встречается в археологических памятниках 4—3 тыс. до х. э. в Южной Туркмении, но отсутствует здесь в более раннее время /584, с. 14/; это может свидетельствовать о том, что в пределах переднеазиатской части ареала раннеземледельческих культур крест распространялся с запада на восток.

В 5—4 тыс. до х. э. крест был известен и в Европе. О том, что это был один из главных религиозных символов у здешних неолитических племен, может свидетельствовать, например, стела, имитирующая человеческую фигуру с крестом на шее (рис. 170:1). Но в европейских археологических материалах того времени этот знак встречается все же реже, чем в переднеазиатских.

Не известно, почитали ли крест протоиндоевропейские племена древнейшей культуры, обитавшие в 3 тыс. до х. э. к северу от Черного и Каспийского морей. Возможно, что да. Носители древнейшей культуры не имели обыкновения высекать кресты в камне или изображать их на керамике, но они могли делать их из дерева, воспроизводить в плетении, на коже, тканях и других недолговечных материалах. Однако если что-то могло быть, это еще не значит, что оно было. Единственный пока известный образец крестообразных знаков в памятниках древнейшей культуры показан на рис. 170:6; он выглядит заимствованным из Передней Азии (ср. рис. 16:2). Если же обратиться к более древнему периоду истории протоиндоевропейцев и принять гипотезу об их происхождении из ареала куро-араксской культуры, то следует отметить, что археологические памятники этой культуры не предоставляют данных о почитании креста. Жители Кавказа, как Северного, так и Южного, видимо, восприняли культовый символ креста на рубеже 3 и 2 тыс. до х. э.

В регионе Юга России и Северного Кавказа, в том числе в Дагестане, кресты обнаруживаются на керамике, в металле и в наскальных росписях со 2 тыс. до х. э., т. е. с эпохи бронзы (рис. 170:3—5). Учитывая столь давнее появление здесь этого культового символа, можно понять, почему он пользовался таким почитанием у кавказских горцев, как христиан, так и мусульман.

У разных народов Кавказа существовали почти до нашего времени связанные с почитанием креста обычаи, которые невозможно отнести за счет влияния христианства. Хевсуры нашивали на одежде кресты /52, с. 42/ (это делали, кстати, и русские крестьяне, см. рис. 275:5). Такой обычай существовал и у горных таджиков,

никогда не бывших христианами /69, с. 53/. В Дагестане (жители которого приняли мусульманство в период 12—15 вв.) и теперь иногда можно увидеть ребенка с нашитым на одежде крестом. В старой Осетии перед закланием овцы, приносимой в жертву языческому божеству, ее подводили к очагу и опалили шерсть на голове, выжигая крест, а зарезав животное, жрец наносил на лбу приносителя знак креста кровью /452, с. 33, 34; 188а, с. 128, 215/. Даже в Грузии, где христианство прочно обосновалось еще полторы тысячи лет назад, исследователи считают крест дохристианским культовым знаком /51, с. 171/. Исследователи дагестанских петроглифов также отмечают, что "изображение креста появляется задолго до возникновения христианской символики" /38, с. 346/. И в России кресты известны "в огромном количестве уже во времена, задолго предшествовавшие христианству" /512, с. 8/.

В Дагестане примеры использования креста в качестве элемента орнамента или же явного символа встречаются буквально на каждом шагу. Среди этих изображений есть такие, которые имеют аналоги в памятниках глубокой древности. Например, крест, обведенный по контуру (рис. 171:5), был известен в Эламе 4 тыс. до х.э. /39, с. 43/, в Месопотамии 3 тыс. до х.э. (рис. 169:1), в Закавказье 2 тыс. до х.э. /281, с. 383/. Крест, многократно обведенный по контуру (рис. 171:6), также был известен в Иране и Южной Туркмении 4 тыс. до х.э. (рис. 169:2). Наличие в Дагестане, Чечено-Ингушетии и Северной Осетии знаков креста, относящихся к средним векам, исследователи здешних памятников старины зачастую приписывают влиянию христианства /319, с. 112/. Орнаментированную намогильную стелу, находящуюся в краеведческом музее Махачкалы (см. рис. 181:1), А. Башкиров в 1931 г. определил как "христианский саркофаг", а в 1977 г. М. Маммаев тоже отнес ее к числу христианских памятников. Между тем это типичный пример языческой символики. Здесь изображены: S-образный знак, символ бараньих рогов, языческий крест с четырьмя кружочками, розетки, "Древо жизни" с двумя птицами, т.е. набор ходовых мотивов местного декоративного искусства.

Некоторые изображения креста на Северном Кавказе действительно связаны с христианством, исповадовавшимися частью местного населения в средние века. Но если бы символ креста у кавказских горцев был вызван только или преимущественно христианской традицией, он не имел бы у них столь широкого распространения в бытовой графике: достаточно указать, что, несмотря на господство ислама в Дагестане на протяжении многих столетий, изображение мусульманского полумесяца несвойственно местному архитектурному декору (и вообще народно-прикладному искусству). Здесь изображали кресты на архитектурных деталях жилищ, на предметах обихода, на надгробиях, даже на мечетях (рис. 171:1—3); это практикуется до сих пор, тогда как знак мусульманского полумесяца встречается крайне редко. В Дагестане и теперь еще в представлениях стариков и пожилых женщин крест осмысливается как привычно почитаемый или, по меньшей мере, как магический знак; например, насыпав на доску муку для замешивания теста, чертят на ней пальцем крест /610, с. 79/.

Крест в недавнем прошлом использовался в качестве элемента архитектурной орнаментики и другими кавказскими народностями, исповадовавшими ислам (рис. 171:3, 4). В Чечено-Ингушетии на средневековых ранне-

мусульманских захоронениях ставили памятник в виде каменного креста. "В селении Бачи-Юрт на мечети 19 в. среди декоративного фриза можно видеть равноконечные кресты с написанными на них словами Аллах и Мухаммед" /326, с. 113/.

По поводу происхождения креста есть разные мнения. При этом в большинстве случаев авторы публикаций излагают свои суждения по этому вопросу голословно либо выдвигают шаткие объяснения, подкрепляемые лишь категорическим тоном высказываний. Другие авторы заимствуют бездоказательные формулировки и повторяют их как установленную истину.

Б. Гофф утверждает (не предполагает, а утверждает), что крест произошел от клетчатого узора, имеющего вид шахматной доски /715, с. 3/.

К. Болсуновский, не прибегая к каким-либо аргументам, авторитетно заявил: "Крест — символ скрещения путей" /78, с. 11/. Но если это так, то что побуждало людей в разные времена (4—2 тысячелетия до х.э.) и в разных концах Евразии (Иран, Малая Азия, Северный Кавказ, Западная Сибирь) изображать "символ скрещения путей" на дне сосуда /44, с. 129; 172, с. 255; 437, с. 181; 584, с. 15; 661, с. 46/?

Необоснованно и суждение (тоже излагаемое в безапелляционной форме), что культовый знак креста возник из изображения колеса с четырьмя спицами /158, с. 50, 51/. Эта гипотеза принадлежит Ж. Дешелетту, который, рассматривая символ, имеющий вид колеса, и приписывая ему солярное значение, решил, что от него происходят и другие символические знаки, в том числе крест (см. рис. 101:3, 4). Но такая трансформация, при которой из изображения предмета выпадает главный характеризующий его элемент (обод) и остается второстепенный (спицы), сомнительна. Кроме того, колеса во 2 тыс. до х.э. имели разное число спиц (4, 6, 8), в 4—3 тыс. до х.э. они делались сплошными, а еще раньше их вообще не было, крест же пользовался почитанием в Передней Азии по крайней мере с 7 тыс. до х.э., не говоря уже о крестообразных знаках времен палеолита и мезолита.

В. Марковин считает, что крест является схематизированным изображением человеческой фигуры. В. Топоров — что он представляет собой "геометризованный вариант мирового дерева" /378 в, с. 12/. Все это субъективные домыслы, не подкрепляемые надежной аргументацией.

Многие авторы констатируют, что крест — символ четырех сторон света /116, с. 193; 481, с. 29; 478а, с. 32; 709, с. 89/. Для такого мнения есть основания¹⁷⁰, но в то же время другие факты свидетельствуют, что в древних верованиях крест служил эмблемой солнечного божества. Такое значение он имел, например, в Акаде и Вавилоне, у ацтеков и майя. В контексте ряда графем крест тоже выступает как солярный символ. В древней эмблеме, состоящей из сочетания знаков солнца и луны, солнце может быть символизировано либо розеткой, либо крестом (рис. 71, 72). В наскальных изображениях Швеции часто встречается рисунок ладьи, перевозящей солнце; оно в этих случаях может быть обозначено либо диском, либо каким-либо иным символом, в том числе — крестом в круге (рис. 172).

Кстати, действительно ли диск, изображаемый на лодке, являлся солярным знаком? Мы уже видели, что такая трактовка дисков или розеток зачастую бывает ошибочной. Но примем во внимание, например, следующий факт. В Испании найден финикийский сосуд

с изображением судна, несущего нечто, изображенное в виде диска с лучами /581, с. 9/; в 1 тыс. до х. э. уже утвердилось почитание солнца как значительного божества, а богиня неба была уже почти забыта, что дает основание видеть в этом лучезарном знаке изображение солнца. Еще в эпоху неолита существовало представление о том, что солнце перемещается на олене/лодке; может быть, уже тогда солнце как-то обозначалось в графической символике.

Символ в виде диска с крестом служил в древности важной эмблемой, которая фигурировала в культовых ритуалах (см. рис. 258:7). Для удобства переноса и установки она прикреплялась к древку. При стационарном использовании знака он устанавливался на постаменте, судя по позднейшим изображениям (рис. 173). Распространенность от Атлантического до Индийского океанов эмблемы в виде диска (с крестом или без) на постаменте свидетельствует о том, что она служила повсеместно почитаемым, общепринятым у древних народов Европы, Кавказа и Передней Азии культовым символом. Не удивительно, если она оказалась известной и в Дагестане (рис. 174). В Дагестане с 12 в. надгробным памятником служит вертикальная каменная плита — стела. На ней обычно высечены разного рода орнаменты, изображения, надписи, символы, в том числе почти обязательно — розетка (рис. 174:1—3). Дагестанские розетки, вероятно, следует считать солярными символами. При этом допущении диск с крестом, который композиционно занимает на стеле такое же положение, как и розетка (рис. 174:8), — тоже солнечный символ.

На основе единой семантики в один типологический ряд вписываются дагестанские стелы разных форм: с розеткой, изображенной на плоскости плиты (рис. 174:2); с розеткой, увенчивающей плиту (рис. 174:4); с высеченной на плоскости плиты эмблемой в виде диска на постаменте (рис. 174:6); наконец, с шаром, увенчивающим плиту (рис. 175:1).

Надгробные стелы, показанные на рис. 174:4, 175:3, своим видом напоминают силуэт фигуры человека. Поэтому те, кто писал о таких стелах, высказывали как само собой разумеющееся мнение, что эти памятники представляют собой стилизованные изображения фигуры человека. А. Миллер считал, что замена изображения лица розеткой на стелах обязана мусульманству, которое не разрешает изображать человеческое лицо /366, с. 40/. Но в Осетии такие, как их называют авторы соответствующих публикаций, „антропоморфные“ стелы стоят и на христианских кладбищах. П. Дебиров ссылается на примеры таких стел с изображением элементов одежды (пояс, газыри¹⁷¹ на груди и пр.) /143, с. 33/. Но такие детали редки, и появились они только в 19 в.; их наличие свидетельствует лишь о том, что к 19 веку семантика древних символов была забыта и рассматриваемые стелы представлялись человеческой фигурой изготовлявшим их мастерам так же, как и некоторым нынешним исследователям.

В. Марковин считает, что „современные дагестанские надгробия генетически восходят к древним антропоморфным стелам“ /328, с. 24/. Но в горах Дагестана, как и всего Северо-Восточного Кавказа, не обнаружено древних стел, ни антропоморфных, ни каких-либо других. Самые ранние из известных дагестанских стел относятся к 12 веку (см. рис. 174:7), и изображенная на них эмблема в виде розетки на прямоугольном основа-

нии морфологически несопоставима с каменными истуканами степных народов — скифов, тюрок, половцев. Наконец, стелы, относящиеся к тому же типу, что и рассматриваемые позднесредневековые надгробия горного Кавказа, существовали еще в античное время на всей территории Римской империи, от Балкан до Пиренеев (рис. 176:1, 2). Ясно, что ни мусульманство, ни половцы здесь ни при чем.

На рис. 176:3 показано раннесредневековое среднеазиатское оформление ниши в форме прямоугольника, увенчанного овалом. Почему ниша оформлена в виде силуэта фигуры человека? И почему голова человека трактована в виде овала? Это не силуэт фигуры человека, а эмблема, представляющая собой священный символ, установленный на постаменте. Причем первоначально этот символ считался знаком неба.

В Европе в ночь под Рождество для защиты от „нечистой силы“ рисовали на двери дома солнце и в нем крест /232а, с. 252/. Такой же рисунок изображен в числе других солярных символов одного из комплексов наскальных росписей эпохи бронзы в Дагестане (рис. 177:1). В другом случае крест окружен точками, которые в наскальных росписях Дагестана, по-видимому, символизировали солнечный свет (рис. 177:2). Крест, окруженный таким сиянием, изображался в средневековых Дагестане и Чечне (см. рис. 40:1, 171:4). Распространен вариант розетки с крестом (рис. 177:4—6). Но если диск с крестом — это символ солнца, то что в данном случае означает крест и какое он имеет отношение к солнцу?

Среди различных гипотез о первоначальной семантике и происхождении креста наибольшим признанием пользуется следующая: крест служил символом солнца, причем якобы потому, что являлся идеограммой огня, а такое значение он приобрел якобы потому, что древнее приспособление для добывания огня трением имело форму креста. Например, в качестве безусловной истины утверждается: „Прообразом культового креста было деревянное приспособление, служившее древнейшему человеку для добывания огня“ /79в, с. 349/. Однако такого „крестообразного приспособления“ не существовало. Автор дважды издававшейся книжки о происхождении креста А. Нейхардт пишет: „Этот знак изображал первобытный инструмент для добывания огня — два куска дерева, которые быстро терли друг о друга, складывая их крест-накрест“ /401, с. 5/. Для убедительности на обложке книжки изображена описанная сцена (рис. 178:1). Но эта картинка — не более чем фантазия; нет свидетельств того, что первобытные люди добывали огонь таким способом.

В 18—19 вв. у примитивных племен в разных местах земли был зафиксирован способ добывания огня посредством трения двух кусков дерева друг о друга. Но делалось это не так, как изображено на упомянутой картинке. Повсеместно огонь добывался трением, применяя прием сверления, т. е. вращая деревянную палочку, вставленную в углубление, имевшееся в другом куске дерева (рис. 178:2). Такое приспособление для добывания огня имело вид не креста, а перевернутой буквы Т. В частности, древние индоевропейские племена добывали огонь способом сверления, а не возвратно-поступательных движений /444, с. 6—8/. То же было у древних семитов, судя по тому, что в еврейском языке понятия 'гореть' и 'сверлить' передаются одним и тем же словом. Прием пиления, при котором два бруса соприкасались крестообразно, из всех первобытных

способов добывания огня менее всего распространен /441, с. 12/. Он характерен для Юго-Восточной Азии и Индонезии, где произрастает бамбук, ибо такой способ добывания огня более удобен в случае, когда древесиной служит бамбук /27, с. 19/. Но именно в этом районе земли крест не пользовался почитанием в качестве священного символа. Кстати, есть мнение, что способ добывания огня трением вообще не является наиболее древним и что ему предшествовал более простой способ — путем высекания искр ударами камня о камень /441, с. 27/. Произошла эта иррациональная замена, вероятно, вследствие табуирования, в основе которого могла быть боязнь вызвать гнев грозного бога земли нанесением ударов его священному атрибуту, камню.

Существует иная, более убедительная гипотеза происхождения креста как идеограммы солнца: этот знак происходит от схематического изображения летящей птицы /853, с. 249/. Крестообразные изображения птиц известны и в палеолите (рис. 179:1,2), и в эпоху бронзы (рис. 179:3, 4, 8), и в эпоху железа (рис. 179:5), и даже в начале 20 века (рис. 179:8). В ассирийской клинописи понятие 'птица' передавалось знаком креста. Представление о тождестве креста и птицы запечатлено в произведениях прикладного искусства разных эпох и континентов (рис. 180). Христианский автор конца 4 — начала 5 вв. Иероним сравнивал крест Иисуса Христа с летящей птицей.

Происходя от схематического изображения птицы, крест стал одним из солярных символов, потому что в древней мифологии солнце уподоблялось птице, летящей в небе. В Ригведе солнце неоднократно сравнивается с птицей /99, с. 259; 843в, с. 18/. Солнце представлялось птицей у славян /403, с. 18/, древних германцев /843в, с. 77/, индейцев Америки /368, с. 135/. В Месопотамии орел был символом полуденного солнца /414, с. 22/.

Согласно древним мифам Ближнего Востока, птица Феникс олицетворяла солнце /433, с. 18; 619, с. 451/; об этом писал еще Геродот. В Древнем Египте мифическая птица Бенну, которую греки называли Фениксом, считалась представителем солнечного бога Ра /255, с. 25/. Исследователи обычно не сомневаются в том, что миф о бессмертной птице Феникс, сгорающей, чтобы воскреснуть в обновленном виде, "имеет связь с солнцем, заходящим в огненном море вечерней зари на западе и восходящим на следующее утро" /303, с. 25/. К вопросу о происхождении Феникса мы еще вернемся, но действительно в античное время этот мифопоэтический образ понимался как аллегория "бессмертного солнца". Приведенные примеры показывают, что солнце в древности представлялось птицей и что мифологический образ огненной птицы символизировал солнце. Но такие представления являются, по-видимому, сравнительно поздними; во всяком случае, они не были универсальными. Культовый образ птицы, в том числе огненной птицы, мог иметь, как это будет показано в своем месте, и иное содержание.

Относительно символического знака креста между двумя скобами (см. рис. 58) можно высказать предположение, что если круг, диск, розетка — символ солнца вообще, то крест — это идеограмма, выражающая представление о солнце, которое проходит по небу в течение дня, появляясь (нарождаясь) утром и уходя (умирая) вечером, чтобы завтра появиться (воскреснуть) снова. Таким образом, по-видимому, крест — символ

солнца, олицетворяющего бессмертие, вечность. У многих народов засвидетельствовано поверье о том, что души умерших вселяются в птиц; в Древнем Египте иероглифом слова 'душа' было изображение птицы. На этой почве, возможно, возникла семантическая связь понятий 'бессмертие — душа — птица — крест'.

Высеченные из камня крестообразные фигурки птиц, найденные на мальтийской стоянке в Сибири (25 тыс. до х. э.), являются единственными достоверными сведениями того, что в палеолите крестообразная фигура была культовым символом и что тогда она обозначала птицу. Среди палеолитических росписей пещеры в Монголии /411/ есть два-три крестовидных знака, но нет данных для того, чтобы можно было судить об их семантике. Можно лишь гадать о том, что обозначают кресты, изредка попадающиеся среди палеолитических пещерных изображений Франции /747, с. 142; 6, с. 592/. Крест встречается на расписных гальках Азильской пещеры во Франции, которые относятся к мезолиту /673а, с. 319/. Но палеолитические и мезолитические кресты в Западной Европе единичны; нет возможности судить об их связи с другими элементами изображений, об их генезисе и семантике.

В числе скупой орнаментации предметов палеолитического комплекса Костенки (Украина) есть рисунок в виде ряда Х-образных элементов. Б. Фролов называет их крестами и считает, что они символизировали четыре стороны света /567, с. 143 и табл. 11/. Согласиться с этим утверждением нельзя, потому что две черточки, образующие рассматриваемый знак, пересекаются не под прямым углом. Кроме того, эти Х-образные знаки здесь расположены цепочкой, что не увязывается с их трактовкой как символов четырех сторон света. Подобная орнаментация имеется на палеолитическом предмете, найденном на территории Германии /518, с. 104/. Таким образом, цепочка Х-образных знаков в палеолите была распространенным и устойчивым символом, имевшим определенную семантику; но это не кресты.

Знак креста встречается у неандертальцев /518, с. 127/. Это примечательно. Вообще, по ряду данных, люди этой расы были способны к выражению идей как в вещных, так и в абстрактно-графических символах. Но пока нет оснований для суждений о том, что означало у них начертание креста, и вообще о том, являлся ли он у них стабильным символом; утверждение Б. Фролова о том, что у неандертальцев существовало понятие "четыре стороны света", не аргументировано.

В орнаментике дагестанцев, как и других горских народов Кавказа, часто фигурирует знак креста с четырьмя точками между ветвями (рис. 181). Этот символ известен у многих народов с древних времен (рис. 182). Возник он в эпоху неолита, был тогда символом земли и означал "четыре стороны света" или "четыре поля земли". Люди последующих эпох, кажется, поняли его иначе. К. Штейнен, правдоподобно истолковывающий некоторые символы эпохи бронзы, считает, что квадрат с вписанным в него крестом и точками в междукрестьях (рис. 183) символизировал птицу в гнезде, высиживающую яйца, а Г-образные или иные значки в междукрестьях обозначают птенцов /853, с. 263—268/. К. Штейнен считал, что данные символы относятся не к птицам вообще, а специально к аистам, гнездящимся на крышах, и выражают пожелание деторождения, плодородия. Гипотезу о таком назначении креста с точками (или иными значками) в междукрестьях поддерживал А. Бобринской /72, с. 73/.

Начиная с эпохи бронзы и до средних веков есть примеры (в том числе в Дагестане), показывающие, что крест с четырьмя точками был эквивалентен просто кресту, а крест с четырьмя точками в диске равнозначен кресту без точек в диске.

В композиции, показанной на рис. 184:1, эту эмблему можно понимать как обозначение либо солнца, либо неба. Сравнение рис. 184:2 и 3 показывает, что эта эмблема могла занимать такое же положение, как кольцо, символ неба. Может быть, крест (или крест с точками) в круте — это символ связи божеств неба и земли. На рис. 184:3 кольцом обозначен детородный орган богини, а на рис. 184:2 показано, что данный объект оплодотворен (подобно композиции на рис. 159:8).

На некоторых средневековых постройках Северного Кавказа (главным образом в Чечено-Ингушетии) имеется знак креста с опущенными концами, т. е. с вертикальными отростками на концах поперечной линии (рис. 185:1). Подобное изображение, у которого эти отростки удлинены, а наверху вертикальной линии сделано утолщение (рис. 185:2), позволяет догадаться о его происхождении; этот символ тоже представляет собой схематическое изображение птицы (рис. 185:3—7), но в данном случае не летящей, а сидящей.

В Ингушетии был отмечен знак такого типа с тремя отростками внизу (рис. 186:1). Три отростка внизу — это схематическое обозначение лап и хвоста птицы (рис. 186:3, 4). Подобный рисунок имеется среди наскальных изображений в Малой Азии, относящихся, как полагают, к 8 тыс. до х. э. (рис. 186:5). Таким образом, анализ и этой разновидности креста показывает, что крест обозначал птицу. От изображения сидящей птицы, видимо, происходит латинский крест (с удлиненной нижней ветвью).

Обилие в Чечено-Ингушетии крестов, являющихся схематизированным геральдическим изображением птицы, объяснимо. Видимо, образ птицы здесь занимал видное место в культовых воззрениях. Одно из ингушских селений носит название Эрзи, что значит "орел"; по преданию, это название произошло оттого, что на одной из башен селения был изображен орел. Ингушей, живущих в этой местности, соседние осетины называли мекаI, что значит 'коршун', причем сами ингуши против такого наименования не возражали. Но в верованиях чеченцев и ингушей, как и других кавказских горцев, не было поклонения каким-либо объектам живого или растительного мира, поэтому нет оснований считать, что птица как таковая служила здесь объектом почитания. О том, чтобы это был тотем, не может быть и речи; никаких признаков тотемизма на Кавказе не обнаружено. В Чечено-Ингушетии и Северной Осетии можно уловить следы почитания солнца; возможно, птица у кавказских горцев служила фетишем, связанным с представлением о божестве солнца. Но, с другой стороны, те фрагменты мифологии кавказских горцев, которые удается выяснить, указывают на существенный пласт реликтовых верований, восходящих к неолитической религии (в которой символ креста имел иную семантику).

Среди разновидностей христианских крестов известен крест с разветвлением внизу (рис. 187:1—5). Вследствие того, что вид этой графемы напоминает изображение креста, установленного на возвышении, возникло представление, будто это изображен крест, стоящий на Голгофе. Но крест с разветвлением внизу вряд ли является изображением креста, установленного на возвыше-

нии; во всяком случае, есть данные, побуждающие предполагать иное его происхождение.

В Дагестане есть средневековые изображения креста на постаменте (рис. 187:6—7). Вероятно, здесь устанавливали такие кресты во времена христианизации, источником которой была Грузия. В Грузии и Армении обнаружены остатки монументов, представлявших собой крест на постаменте. В странах католицизма до сих пор стоят деревянные кресты у дорог или в каких-либо других примечательных местах. Любопытно, что, например, в Литве церковники запрещали (но так и не смогли запретить) устанавливать эти кресты /706, с. 92/; значит, они по своему происхождению являются не христианскими, а языческими. И действительно, есть изображения креста на постаменте, относящиеся ко временам эпохи бронзы и даже неолита (см. рис. 300:2, 160:7).

На средневековых постройках Ингушетии часто фигурирует крест с "Голгофой" (рис. 188:1). В. Марковин считает, что этот, как он его называет, "основной символ христианства" заимствован жителями горной Чечено-Ингушетии из Грузии, откуда к ним проникало христианство в 12—13 вв. /334, с. 126/. Вариант этого знака в виде изображения человека (рис. 188:2) В. Марковин называет распятием.

Однако истинность таких выводов сомнительна. В Ингушетии крест с разветвлением внизу фигурирует почти на каждой боевой башне (что не делалось в Грузии), но его нет на здешних христианских храмах, в которых проявляется влияние архитектуры и искусства Грузии; в то же время такие кресты обычны на ингушских языческих гробницах. Поэтому вряд ли можно относить наличие крестов такого начертания в данном районе за счет христианства и грузинского влияния. Что же касается фигуры человека, силуэт которой похож на распятие, то этот образ мог возникнуть в воображении строителя данной башни так же, как он возник у современного археолога. Вторичность изображения "распятой фигуры человека" (а точнее: случайность этого изображения) подтверждается, в частности, тем, что оно — единственное во всей Чечено-Ингушетии (и на всем Кавказе).

В той же Чечне, а также в Грузии, России, Испании есть крестообразные антропоморфные изображения со странно изогнутыми ногами (рис. 188:3, 4, 7, /834, с. 91/). Чечено-ингушские кресты с разветвлением внизу (рис. 188:1) могли произойти от таких, более архаичных фигур либо от крестов с «Голгофой» (рис. 187:2) либо представлять собой результат контаминации тех и других. Что же касается крестообразных фигур с изогнутыми ногами, то их можно сопоставить с известными древнегреческими изображениями змееной богини (рис. 188:9). Выше уже говорилось, что знак бога земли иногда проставлялся на ногах фигуры богини неба. Одной из обычных ипостасей бога земли был змей, поэтому образ змееной богини следует отнести к числу изображений богини с символом бога земли на ногах. Символ бога земли на ногах богини обозначался, вероятно, потому, что богиня мыслилась в образе "мирового дерева", корни которого уходят в толщу земли, следовательно, ноги богини — это как бы корни дерева (тогда как голова богини — это небо, в которое переходит его вершина). Рис. 188:7 представляет собой схематизированное изображение Великой богини с характерными для ее иконографии элементами: воздетые руки, рога, змеевидные ноги. К разно-

видностям изображений змееногой богини относятся и предмет, показанный на рис. 188:8 (это сосуд для кумыса, а богиня считалась подательницей молока, как и воды).

В Дагестане нередко встречается изображение креста с полумесяцем (рис. 189). Отнести эту композицию за счет мусульманства нельзя, потому что она фигурирует и в христианской эмблематике (рис. 190). Как уже говорилось, сочетание креста и полумесяца — это древняя языческая эмблема; она намного старше и мусульманства, и христианства.

В числе различных крестообразных символов есть древнеегипетский знак, служивший идеограммой понятия "жизнь" (рис. 191:1,2). Египтяне делали различие между ним и собственно крестом; это видно из того, что на некоторых изображениях какого-либо бога последний имеет крест на шее и "знак жизни" в руке. Крест как священный символ появился у египтян в эпоху Среднего царства, тогда как "знак жизни" известен в памятниках Древнего царства. Антропоморфная трактовка "знака жизни" (рис. 191:3) является поздней модификацией древнего символа и не может учитываться при выявлении его генезиса и первоначальной семантики. "Знак жизни" имеет в верхней части кольцо. В древних вариантах это кольцо крупное (рис. 191:4), из чего следует, что оно является сущностной деталью символа. В древности был распространен символ в виде кольца с тремя отростками (см. рис. 305). Возможно, древнеегипетский "знак жизни" произошел от этой графемы путем ее некоторой трансформации (ср. рис. 191:2 и 5). Можно предположить и иное происхождение "знака жизни": он напоминает один из вариантов древнекритского символа богини (рис. 191:7), представляющего собой сочетание лабриса и кольца с тремя отростками.

Таким образом, "знак жизни" является, по своему происхождению, символом Великой богини и не имеет отношения к генезису и семантике знака креста. Однако, поскольку "знак жизни" похож на знак креста, в христианское время возникло мнение, что эти символы идентичны. Так, копты, являющиеся христианизированными потомками древних египтян, называют христианский крест знаком жизни. Опираясь на это недоразумение, а также на другое недоразумение, вызвавшееся в мнении о том, что "мировое дерево", называемое также "древом жизни", якобы является символом жизни, некоторые современные ученые делают вывод, что крест — графема, происходящая от изображения "Древа жизни" /638, с. 7/.

Рассмотрим некоторые соображения о происхождении слова "крест".

В этимологических словарях слово *крест* производят от немецкого *Christ* (Христос), причем отмечается, что это заимствование было обусловлено эмблемой, изображающей распятие /555в, с. 374/. Сомнительно, однако, чтобы название главной христианской эмблемы было заимствовано на Руси из немецкого языка: ведь христианство здесь было воспринято из Византии. Культурные связи с Германией установились не в 10 в., когда произошло крещение Руси, а гораздо позднее; как же назывался крест тогда, когда Русь приняла христианство? В 10 в. крест на Руси так и назывался крестом: это слово (в форме *крѣсть*) фигурирует в договоре Киевского князя Игоря с Византией (911 г.). Правда, впервые славяне воспринимали христианство

от готов в 3—4 вв.; считают, что русские слова *господь*, *церковь* — готского происхождения /484, с. 18/. Но в 3—4 вв. еще не существовало культового символа распятия, а имя Христа тогда не могло ассоциироваться со знаком креста. А главное — если русское *крест* произошло от немецкого *Christ*, то откуда произошло немецкое *kreuz*?

Русское *крест* имеет аналогии не только в немецком, но и во многих других европейских языках, в том числе и в латыни (*crux*, *crucis*, которое наверняка происходит не от имени Христа). Его можно сопоставить с древнерусским *крес* ('оживление', отсюда *воскреснуть*), со старорусским *кресиво* ('огниво'), *кресать* ('высекать огонь'), со словенскими *кресити* ('сверкать' и 'оживлять'), *крес* ('солнцеворот', Иванов день), с сербскохорватским *кријес* (огонь, разводимый накануне Иванова дня), со словацким *кресник* ('июнь'). По некоторым данным, *крес* означало также 'огонь' /41а, с. 97/.

Таким образом, русское слово "крест", как и знак креста, имеет не христианское происхождение; это — древнее слово, связанное с дохристианскими, языческими верованиями. Без сомнения можно сказать, к каким именно верованиям генетически относится русское *крест* и его параллели в других индоевропейских языках: семантическая связь этих слов с понятиями 'огонь' и 'летнее солнцестояние' указывает на культ неолитического бога земли. Слово 'красный' является прилагательным от *крес* /343, с. 207/; это можно объяснить тем, что красный цвет ассоциировался с богом преисподней. Название креста происходит от имени бога преисподней и в других языках, например: грузинское *džvač* можно сопоставить с *Assur*, *ящер*, *чур* и т. п., или с шумерским *zabar* 'металл'; армянское *hač* — с армянским же названием беса *kač*.

В свете того, что крест, каким бы ни было понимание этого знака во 2—1 тыс. до х. э., ранее являлся символом бога преисподней, проясняется первоначальная семантика мифологического образа огненной птицы и птицы, ассоциировавшейся с крестом (см. рис. 180); может быть, соответствующая ассоциативная связь восходит к палеолиту, см. рис. 179:2).

Обычные этимологии имени Феникса как будто указывают на соларное происхождение этого образа. Так, слово *phoinikes* означало у греков 'восток', откуда *Финикия* ('страна на востоке'), *финик* (плод с Востока). Но имя античного Феникса, имевшее параллели и в Древнем Египте (*Bennu*), и в Древнем Китае (*Feng-huang*), вероятно, восходит к имени бога преисподней *f.n, b.n < *b.r. Имя Феникса можно сопоставить также с именем мифологизированного образа огня у древних пруссов *Paniks*, с именем древнеримского божества водных источников *Fons* (а последнее — с именем греческого козлоногого и козлорогого божества *Пан*)¹⁷². Схема f.n, b.n < *b.r подтверждается и некоторыми другими примерами: латинское *fontana* 'водный источник'; имя японской богини любви и плодородия, которая, как и греческая Афродита, была рождена морем, *Benten* (*b.n + t).

У древних евреев Феникс был известен под именем Шул. Кажется, что это слово, похожее на индоевропейское *sol* 'солнце', свидетельствует о соларной природе Феникса. Но оно похоже и на еврейское *šeol* 'загробный мир'. Истоки термина š.l, s.l ведут к образу неолитического бога грозы, бога преисподней¹⁷³. Считают, что аналогом античному Фениксу является Жар-птица

русских сказок /475, с. 68/. Но если в 1 тыс. до х. э., когда в Передней Азии и Восточном Средиземноморье утвердилось почитание солнца, древние стали отождествлять птицу Феникс с солнцем, этого не произошло с Жар-птицей; в славянской традиции нет данных для возможности сопоставления ее с солнцем. Характеристики египетского Бенну тоже не дают оснований для уверенного соотнесения его с солнцем: он описывается как сияющая птица с золотыми или красными крыльями. Это вполне мог быть образ огненного бога преисподней, поднявшегося в небо. Русская Жар-птица по некоторым своим признакам сближается с огненным змеем /378а, с. 439/, а имя древнемексиканского божества Кецал-Коатль (символом которого был крест) означает 'птица-змея'; к этому можно добавить, что в цивилизациях доколумбовой Америки божественный змей считался олицетворением света /539а, с. 92/. В сказаниях юраков (сибирская народность) есть мифическое существо "молния-птица" /684, с. 128/. Древний образ "громовой

птицы" запечатлен в гербе США (орел со стрелами в лапах).

Определение Феникса как "бессмертного" является одной из характерных черт Великого бога неолитической религии, т. е. бога земли. Хотя античные авторы определяют Феникса как солнечную птицу, такое отождествление не всегда является из мифов. У римлян Феникс был посвящен Венере /651, с. 270/; Венера никак не соотносится с солнцем, но представляет собой реликт архаической Великой богини — во-первых, будучи божеством плотской любви, во-вторых, поскольку планета Венера представляла эту богиню¹⁷⁴.

Из всего этого следует, что первоначально огненная птица являлась образом бога преисподней, а крест, соотносимый с птицей, — символом этого бога. При фундаментальной перемене верований, происшедшей в результате крушения неолитических культур, огненная птица стала пониматься как олицетворение солнца, а символизировавший ее крест стал солярным символом.

ЧЕТЫРЕ СТОРОНЫ СВЕТА

Кресты обильны в памятниках раннеземледельческих культур Передней Азии и Европы (рис. 192:1,5). Но в ту эпоху крест не обозначал солнце; его происхождение и семантика в данном случае были иными. Об этом свидетельствуют различные данные.

Трипольские жертвенники были ориентированы своими крестовинами по сторонам света /478а, с. 32/. Традиция эта надолго пережила неолитическую религию: в Киеве был обнаружен средневековый языческий жертвенник с четырьмя выступами по сторонам света /77, с. 6/. Идолы Свентовита у славян, Гермеса у греков, Меркурия у римлян, Брахмы, Варуны или Шивы в Индии имели четыре лица, обращенные на четыре стороны горизонта. Такой идол был найден и в Закавказье (рис. 192:7). Направления на четыре стороны горизонта символизировали "все четыре стороны" земли, а четырехликий идол — это в генезисе своем изображение бога "всей земли".

В разных языках слово, обозначающее крест, относится к мужскому роду, из чего можно заключить, что этот знак был символом мужского божества. Мужские божества бывают разные, но тот факт, что крест соотносится с фаллом /378в, с. 12, 13; 744а, с. 385/, указывает на его связь с неолитическим богом земли, ибо к последнему ведут генетические связи более поздних мифологических персонажей, имевших фаллический и вообще мужеско-сексуальный характер. Американские индейцы чертили крест на двери дома, чтобы помешать умершему вернуться /744а, с. 386/; этот обычай стоит в ряду других, содержанием которых является стремление выразить уход умершего к богу преисподней. В Вавилоне крест связывался не только с богом солнца Шамашем, но и с водной стихией /744а, с. 386/, которая входит в сферу бога "низа" вселенной. Крест был символом скандинавского Фрейра, который имеет ряд черт неолитического бога земли и грозы.

В России практиковался языческий обряд благословения скота, состоявший в том, что топор перебрасывали крестообразно через скот, причем хозяин, делавший это, надевал шубу мехом наружу /315, с. 49/; мех

наружу — уподобление облуклу зверя, каковым представлялся бог земли, а топор — один из его атрибутов; следовательно, и крест — его символ.

Примечателен в связи с этим и другой старый русский обычай. При падеже скота выводили на сельскую площадь четыре больных животных, связанных хвостами (=крест), и побивали их камнями (камень — атрибут бога земли), а затем сжигали (огонь — воплощение бога земли) /201, с. 67/. Смысл этого обряда состоит явно в том, чтобы отдать богу то, что он выбрал, и этим умиротворить его.

Индейцы совершали человеческие жертвоприношения, привязывая жертву к кресту, причем этот обряд совершался во время засева полей /570, с. 478/. Ясно, что крест здесь — символ бога земли, которому приносится жертва для того, чтобы он способствовал урожаю. В свете этого становится понятным происхождение древнеримской казни на кресте. Ведь казнь распятием не требует пригвождения именно к кресту (и действительно, римляне, позабывшие первоначальный смысл распятия, обычно заменяли крест более простым устройством в виде столба с перекладиной). Видимо, первоначально умерщвление на кресте было не казнью, а жертвоприношением богу, символом которого был крест, и имело тот же смысл, что и погребение заживо или сожжение (т. е. принесение жертвы богу земли и огня). А поскольку в качестве жертвы целесообразно было использовать преступника, которого все равно намеревались умертвить, такой ритуал со временем приобрел значение умерщвления преступника, и поэтому такая казнь стала считаться позорной.

На многих примерах можно проследить существовавшую в первобытном сознании связь между представлением о четырехсторонности земли и соотнесением числа 4 с образом бога земли (пока затруднительно сказать, что здесь было первичным, а что вторичным). У древних евреев, перешедших к монотеизму, на Вездесущего были перенесены некоторые черты языческого бога, царя мира. Например, он воплощался в огне. Символическое число 4 материализовано в тфилинах (ак-

сессуар ежедневной молитвы); они представляют собой четырехугольные коробочки, в которые помещены четыре цитаты из Торы, на головном тфилине изображена буква Ш (первая буква слова šaddai) необычной четырехглавой формы, а узел тесемок имеет форму буквы далет, означающей "4". Вспомним также о том, что число 4 многократно воплощено в еврейском пасхальном ритуале, а в еврейском празднестве Суккот, посвященном осеннему сбору плодов полей, фигурируют четыре символических растения.

В главе "Бык-луна" было высказано мнение, что в Древней Месопотамии первый день недели, понедельник, был посвящен богу луны, поскольку число 1 соотносилось с луной — однорогим быком, олицетворявшим божество земли. Четвертый день недели был посвящен богу-громовику. Но творцом грома и молнии считался бог преисподней, бог земли. С ним связывалось число 4 явно потому, что четыре стороны света соотносились с земной частью вселенной. У сванов и мегрелов (этнические группы грузин) четверг называется саџ, где џ — суффикс; корень этого слова с'а имеет значения 'божество; жилище; огонь', на основании чего можно полагать, что в древности оно обозначало бога преисподней, воплощавшегося в огне и покровительствовавшего жилищу. Следовательно, четверг — день этого бога. Видимо, потому крест и изображали на дне сосуда, что этот знак был символом божества "низа". С семантикой креста как символа бога земли связано также то, что в доисторические времена в случае цветных изображений крест наносился черной или красной краской.

Некоторые авторы высказывают убеждение, что понятие "четыре стороны света" существовало еще в палеолите. Очень может быть, что это верно, но пока для такого вывода нет достаточных оснований. Бесспорные свидетельства о существовании такого понятия имеются начиная с неолита. Материалы эпохи неолита содержат огромное количество крестов, а также предоставляют данные для того, чтобы трактовать крест как знак четырех главных направлений горизонта и как эмблему бога земли. Символ земли в виде перекрещенного квадрата свидетельствует, что понятие "четыре стороны света" связывалось с понятием "четыре страны света" или "четыре области земли". Наряду с этим популярной была графема в виде перекрещенного диска. Если в одних случаях (рис. 192:2) она представляет собой сочетание символов неба (круг) и земли (крест), то в других случаях (рис. 192:4, 5) она, видимо, выражала понятие "четыре стороны света, четыре области мира", соотносимое не с землей, а с небом.

О том, что графема в виде диска с крестом могла считаться символом неба, свидетельствуют, в частности, следующие примеры. Архаический древнеегипетский иероглиф, означающий 'город', представляет собой диск с вписанным крестом или с отметками четырех основных направлений горизонта (рис. 192:9). Ассирийское условное изображение военного лагеря начала 1 тыс. до х. э. представляет собой круг с крестом /832, с. 203/. На одном из ассирийских барельефов город Калах (Kalah) изображен условным знаком в виде круга с крестом /634, с. 8/ (в действительности этот город имел иную планировку). В форме этого символа был спланирован средневековый (8—9 вв.) Багдад; схема композиции его плана представляла собой окружность радиусом несколько более километра с двумя главными взаимно пересекающимися диаметральными улицами. За тысячу лет до этого (10—8 вв. до х. э.) хетто-сирийский

город Самаль (Сендширли) имел правильный круг крепостных стен в плане. Иные примеры (планы древнеримских городов, средневековых китайских столиц, основой которых являлся прямоугольник с вписанным крестом) показывают, что идея города соотносилась с представлением о божестве земли. Можно полагать, что если в одних случаях люди имели в виду обеспечить своему поселению благоволение со стороны господина земли, то в других случаях они ориентировались на покровительство владычицы (или, позднее, владыки) неба. Действительно, например, у древних славян существовал обычай магического опахивания села бороzdой, причем обряд исполнялся обнаженными женщинами; круг, обнаженные женщины — эти элементы обряда ведут к образу Великой богини, богини неба.

В древней традиции, продолжавшейся в христианстве, есть понятие "град небесный", содержанием которого в средние века стало представление об идеальной, благодатной обители. Поэтому, например, на европейских рисунках 15—16 вв. Иерусалим изображен имеющим планировку по схеме концентрических кругов. Согласно легенде, сообщаемой Платоном, столица Атлантиды имела план в форме концентрических кругов. В утопии Кампанеллы "Город солнца" идеальный город имеет план в виде концентрических кругов с вписанным крестом.

Но все же в большинстве случаев понятие "четыре стороны света, четыре области мира" соотносилось с землей, а не с небом, а знак креста, насколько представляется возможным его интерпретировать, никогда не выступает как символ богини неба. У хеттов и в Вавилоне понятие "четыре стороны света" связывалось с "царем мира" — богом солнца /194, с. 281/; это воззрение относится уже к середине 2 тыс. до х. э.

Понятие "четыре стороны света" для людей древних эпох не было выражением просто ориентирующих направлений; оно увязывалось с фантастическими представлениями о строении мироздания. По древнеегипетским мифам, у бога неба Гора было четыре сына, которые иногда именуются "столпами мира". Эмблема Осириса (рис. 192:8), должно быть, является изображением этих четырех столбов. В мифологии майя небо покоится на четырех угловых столбах (кроме пятого, находящегося в центре) /245, с. 1/. Четыре священных столба, которые соотносились с четырьмя сторонами света, были посвящены почитаемому божеству у славян и в Древней Индии /202, с. 26, 273/.

В. Мюллер приводит ряд данных о том, что в древности и весь мир, и отдельные территории (страна, город) представлялись состоящими из четырех частей /795, с. 93—111/. Ассирийские цари и правители Древнего Перу инки называли свои империи одинаково: "четыре стороны света"; это выражение, очевидно, имело значение "весь мир, вся земля". Аккадский царь Нарамсин (конец 3 тыс. до х. э.) титуловался "могучий царь четырех сторон". В Камбодже есть четырехугольные башни, на каждой стороне которых изваяно лицо царя; они символизировали власть правителя, простирающуюся на "все четыре стороны света".

Упомянувшееся в предыдущей главе палеолитическое ожерелье из Мальты с подвеской в виде креста, представляющего собой стилизованное изображение птицы, дает основание считать, что крест был культовым символом еще в эпоху палеолита и что он произошел от изображения птицы. Нет данных, которые поз-

воляли бы судить о семантике образа птицы в палеолите. Но в последующие эпохи существовал мифопоэтический образ огненной птицы, которая представлялась воплощением бога преисподней, поднявшегося в небо. Неолитические материалы показывают, что в неолите знак креста трактовался как выражение представления о четырех направлениях, сторонах, частях земного мира и, в связи с этим, как символ бога земли. Кроме того, в неолите и в последующем существовали различные крестообразные изображения птицы. Таким образом, крест как символ бога земли и преисподней происходит и от изображения птицы, и от обозначения четырех сторон света. Не исключено, что второе генетически связано с первым и что само понятие о четырех сторонах света сложилось при влиянии знака креста как символа бога земли. Такая гипотеза не выглядит странной в свете того, что многие другие священные предметные реалии генетически связаны с абстрактной символикой и что практика зачастую исходит из идеи, не исходящей из практики.

Эмблема бога земли в виде креста подразумевает, что бог является господином всей земли. В то же время некоторые из четырех сторон света особо связывались с его образом. Так, считалось, что он обитает на западе (очевидно, потому, что по поверьям на западе находится вход в преисподнюю). Кроме того, с ним связывался север — вероятно, потому, что Полярная звезда, находясь в центре неба (вокруг нее вращается звездный небосвод), могла представляться как след удачного попадания стрелы-фалла в диск-небо. В Ассирио-Вавилонии Полярная звезда считалась существом мужского пола и супругом богини неба, символизировалась фаллом /691, с. 13/.

По индийской традиции, священная гора Меру, центр земли, находится "на самом севере", под Полярной звездой — центром неба. В древности северный ветер аллегорически изображался в виде крылатого быка /744а, с. 259/. Бог северного ветра греческой мифологии Борей представляет собой реликт архаического бога преисподней, судя по его имени и некоторым чертам его образа¹⁷⁵. В убыхском языке слова, означающие 'ад' и 'север', — одного корня. Некоторые храмы в Древнем Израиле были ориентированы на север /456, с. 276/. В Западной Европе некоторые старинные церкви имеют дверь с северной стороны, предназначенную для того, чтобы через нее ушел дьявол /770, с. 38/. У найацев одним словом называются Полярная звезда и "хозяин нижнего мира". В некоторых языках слово, означающее 'север', табуировано (так же как и названия медведя, волка — животных, представляющих бога земли). В некоторых мифах созвездие Большой Медведицы представляется оленем или лосем, за которым гонится Полярная звезда — охотник. В Сибири и в Месопотамии Полярная звезда соотносилась с преисподней, а в Древнем Египте созвездие Большой Медведицы представлялось демоном с бычьей головой и связывалось с Сетом, "хозяином нижнего мира" /652, с. 243; 770, с. 98/. В Китае спираль (т. е. знак змеи-земли) служила символом созвездия Большой Медведицы /770, с. XIII/. Созвездие, которое называется в одних языках Большой Медведицей, в других Большим Медведём, видимо, связывалось с богом земли и богиней неба потому, что оно вечером, при наступлении темноты, указывает своим хвостом весной на восток, летом на юг, осенью на запад, зимой на север, служа наглядным представлением идеи о четырех сторонах света и

четырех временах года как пространственным и временным воплощением этих двух божеств, владык мира.

В Индии есть храм, имеющий в плане семь вписанных друг в друга прямоугольников стен с входами на середине каждой из них и с алтарем в центре (рис. 192:6); рисунок плана этого сооружения представляет собой сочетание двух символов земли: одного в виде вписанных друг в друга прямоугольников и другого в виде перекрещенного прямоугольника (схема земли, состоящей из четырех частей). В древнеиндийских градостроительных трактатах говорится, что город должен иметь две перекрещивающиеся главные улицы, ориентированные по сторонам света. По древнеиндийской космогонии земной мир разделен на четыре части направлениями, ориентированными по сторонам света, а в центре его стоит священная гора /794, с. 485/. Эта модель мира аллегорически воплощалась в композициях священных участков средневековых Камбоджи и Мesoамерики: ступенчатая пирамида располагалась на пересечении двух магистралей, направленных на восток — запад и север — юг.

По этой схеме создавались и планировки «священных городов» — императорских столиц, мыслящихся центром вселенной. Столица Камбоджи Ангкор-Том в 9—14 вв. представляла собой квадрат размером 3×3 км, обнесенный каменной стеной, с двумя пересекающимися главными улицами, ориентированными по сторонам света, со ступенчатой пирамидой в центре. Подобной была и столица ацтеков Теночтитлан /794, с. 477, 481/. Императорские столицы средневекового Китая тоже имели план прямоугольника с крестом двух главных улиц; эти магистрали делались непомерно широкими (иногда более ста метров), что не могло быть вызвано практической надобностью (так же как и ориентация их по сторонам света, так же как и квадрат плана, обведенный многокилометровыми прямыми стенами). В Средней Азии археологически исследовано сооружение середины 1 тыс. до х. э., представлявшее собой крепостную стену по периметру прямоугольного участка, ориентированного по сторонам света, размерами 6×7 км и совершенно пустого внутри /650, с. 11/. В китайском трактате 3—2 вв. до х. э. сказано, что столичный город должен иметь в плане форму квадрата со сторонами длиной 9 ли, что территория города должна быть расчленена девятью улицами меридионального направления и девятью улицами широтного направления, а ширина этих улиц должна равняться девятикратной ширине колесной повозки /83, с. 188/; но 9 — числовой символ бога преисподней.

У этрусков при закладке города жрец выполнял ритуал, намечая на земле крест, ориентированный по сторонам света /832, с. 72/ (крест был чисто символическим: известен лишь один этрускский город, имевший планировку с крестообразной основой). Такой ритуал перешел от этрусков к римлянам, которые при разбивке военного лагеря намечали две перекрещивающиеся главные улицы, ориентированные по сторонам света; некоторые древнеримские города тоже имели крест двух главных улиц.

Характерной чертой рассматриваемых схем планировок являются не только крест, ориентированный по сторонам света, но и определенные очертания контура объекта (города, поселения, военного лагеря). Эти очертания зачастую образовывали квадрат, изредка круг, но в большинстве случаев прямоугольник. Не квадратными, а прямоугольными в плане были наиболее ранние

из известных месопотамские ступенчатые башни зиккураты, пирамида Джосера, а также в большинстве своем образцы графического символа «вавилон», который, как мы увидим далее, относится к символике божества земли (см. рис. 269, 270). В связи с этим обращает на себя внимание то, что и небо в ряде случаев обозначалось не кругом, а овалом (см. рис. 192:4, а также 36:4, 50:4, 6, 53:6—10, 104:8, 9, 157:3, 176:3, 207:1). По-видимому, вселенная и соответственно ее основные части — земля и небо — мыслились не центричными, а несколько вытянутыми, продолговатыми.

Символическая связь между понятиями о поселении и о четырех сторонах света имела широкое распространение в древнем мире, судя, например, по тому, что в Египте и в Китае иероглифами слова 'город' служили крестообразные четырехчастные знаки (рис. 192:9, 10).

В. Мюллер, исследовавший данную тему и собравший в связи с ней исключительно интересный материал, считает, что в основу планировки города закладывалось представление о строении мироздания, что микрокосм уподоблялся макрокосму /793, с. 62; 795, с. 179/. Но это объяснение все же не раскрывает первопричины, ибо остается неясным, для чего так делали.

По-видимому, ритуал с обозначением на земле символа бога земли—креста при закладке города, а также натурная реализация этого креста в виде двух пересекающихся магистралей были адресованы грозному богу, чтобы обеспечить его благосклонность к сооружаемым на земле (т. е. "на нем") поселениям и военным лагерям. Попытались воздействовать на бога земли и иным способом: в древности (и в средние века) у разных народов (в том числе в Европе) при строительстве дома, храма, моста и т. п. приносили жертву земле, закапывая в нее живьем человека (предпочтительно ребенка).

Принесение "строительной жертвы" — глобальный обычай: он существовал во всем мире, включая Африку и доколумбову Америку. Не всегда такой жертвой был человек. Довольно широко практиковалась закладка под фундамент дома существа (либо части его тела) или предмета, которые считались находящимися в связи с богом земли: коня, быка, борова, козла, ягненка, собаки, кошки, куриного яйца, камня /186, с. 12—27/¹⁸.

На неолитической керамике изображались разнообразные крестовидные фигуры. Их анализ показывает, что они не представляют собой произвольные комбинации, но всегда, в той или иной форме, выражают одно и то же понятие. Рассмотрим, например, крест, составленный из ромбов (рис. 193:5, 6). Каждый из его пяти элементов — знак земли. В таком случае рассматриваемая композиция представляет некие пять земель; центральный элемент — это конкретная местность, а окружающие его — "четыре стороны" ("четыре страны"), т. е. остальное пространство мира. Аналогичную семантику, очевидно, имеют и другие, подобные этим древнейшим крестовидные фигуры (рис. 193:7—9).

В Древней Индии священный участок обносился оградой с четырьмя воротами, ориентированными по сторонам света. Нередко, однако, устанавливались одни лишь ворота без ограды. Ворота имели символический смысл: будучи установленными вокруг определенного земельного участка и ориентированными по сторонам света, они, видимо, выражали космогоническое представление о том, что за пределами конкретной, данной территории простираются четыре "стороны", составляющие остальной мир. По этой причине или по иной, ворота в разных культурах имели ритуальное значение. У хеттов

особые ворота отмечали границу между сакральной и мирской территориями: был у хеттов "бог ворот". Друиды придавали мистическое значение входу, воротам /880, с. 111/. Древнеегипетские храмы имели гипертрофированную фасадную стену, формы которой подчеркивали вход. Древние римляне сооружали символические ворота ("арки"). Символически-культовое значение имеют ворота в буддизме. Символические ворота сооружались и в доколумбовой Америке /378а, с. 524/. Германцы-язычники сооружали ритуальные ворота на празднествах летнего и зимнего солнцестояний /735, с. 82/, которые генетически связаны с раннеземледельческим культом. В индоевропейских и картвельских языках слова, означающие 'вход, проход', имеют корневую основу t.r/d.r., являющуюся одним из имен бога земли. Как будет показано в своем месте, образ древнеримского Януса, одним из атрибутов которого был 'вход, проход', связан с образом неолитического бога земли.

В Древнеегипетских текстах 3 тыс. до х. э. неоднократно повторяются слова: "юг, север, восток, запад и середина земли" /780а, с. 246/. Подобное представление о структуре обитаемого мира существовало в середине 2 тыс. до х. э. в Китае: считалось, что мир состоит из "четырех сторон света" и центральной части, в которой находится "священный город" — в данном случае "великий город Шан", который служил резиденцией правителей Иньского государства; при перечислении земель государства упоминались его пять частей — четыре периферийные и центральная /271, с. 268, 269/. Согласно мифам ацтеков, вселенная подразделялась на четыре части света и середину /378а, с. 521/; такое же представление существовало у индейцев, обитавших на нынешней территории США /744а, с. 576/. Независимое возникновение этих взглядов в Египте, Китае и доколумбовой Америке немыслимо. Их генезис следует отнести за счет космогонических воззрений эпохи раннеземледельческих культур. В 3 тыс. до х. э. в Китае появилась крашенная керамика, поразительно сходная с неолитической керамикой Передней Азии и Юго-Восточной Европы; аналогичны техника раскраски сосудов, их формы и рисунки росписей /271, рис. 5, 6/. Среди исследователей этого факта имеет место мнение о том, что культура крашеной керамики была привнесена в Китай в результате миграций с запада. Другие исследователи возражают против объяснения этого сходства диффузией идей /271, с. 144/, но при этом, как всегда в таких случаях, не предлагают другого сколько-нибудь разумительного объяснения.

На одной из рассмотренных выше композиций (рис. 193:5) каждая из "пяти земель" обозначена посредством символа земли — ромба с точкой. Вероятно, отсюда происходит (во всяком случае, с этим связан семантически) знак креста с пятью точками, на концах и в перекрестье (рис. 193:1). Примечателен сооруженный в эпоху бронзы, но явно соответствующий более древним традициям жертвенник в виде большого креста, выложенного из камней, с сосудами (для возжжения огня? для жертвоприношений?), заделанными в кладку в концах креста и в перекрестье (рис. 193:2); он ориентирован по направлениям север—юг, восток—запад.

Более обычен крест с четырьмя точками на концах без пятой точки в перекрестье (рис. 194:2). О степени почитания этого символа свидетельствует то, что, например, в Дагестане он изображался на обложке Корана (подобно кресту на переплете Евангелия). Этот знак в Осетии фигурирует в памятниках от эпохи бронзы

/549, табл. 49/ до средних веков /250, рис. 24/. Он встречается в Древней Греции /874, с. 26/, Индии /873, с. 49/, доколумбовой Америке /608, с. 37/. Евреи в праздник Суккот произносят бенедикцию, поднимая пучок символических растений, затем опуская его, потом отводя влево и вправо, т. е. как бы отмечая в пространстве четыре точки и таким образом вычерчивая перед собой крест. Христиане делают подобный жест, когда "крестятся", "осеняют себя крестом".

Возможно, со знаком в виде креста с точками на концах семантически связан встречающийся в памятниках неолита знак четырех точек (рис. 195). На показанных здесь примерах мы видим его среди гребенок (знак дождя), в полуовале (знак облака), в концентрических окружностях (знак неба). Следовательно, он выражает понятие о чем-то, находящемся в небе, или же это символ земли, сочетающийся с символом неба.

Б. Рыбаков расшифровывает композицию, показанную на рис. 195:2, как четыре сосца небесной коровы, изливающих молоко-дождь. Такое толкование, вообще говоря, не вызывает возражений, потому что эти точки показаны расположенными в небе, дождь в народных сказаниях назывался молоком богини, а богиня представлялась в образе коровы. В таком случае, не является ли знак четырех точек, соединенных крестом, составным символом, получившимся в результате сочетания знака богини неба (четыре сосца) со знаком земли (крест)? Пока это вопрос. Убедительного толкования символа четырех точек еще нет.

В Северной Месопотамии найдены неолитические чаши с крестообразно расположенными схематическими изображениями быка (рис. 196:1, 2). Бык — один из образов божества земли. Следовательно, данная композиция является вариантом символа "четырёх сторон света". Поскольку бык и луна — это одно и то же, равнозначный смысл имеет композиция из четырех крестообразно расположенных лун, встречающаяся на керамике 3 тыс. до х. э. в Румынии и в Китае (рис. 193:10). Такую же семантику имел рисунок четырех козлов (рис. 196:3), потому что в раннеземледельческих верованиях козел, как и бык, олицетворял божество земли; его изображение имело значение символа земли.

В Иране известны многочисленные примеры рисунков на керамике эпохи неолита, изображающих, в более или менее схематизированном виде, четырех козлов вокруг ромба (рис. 197). В. Массон в их трактовке ссылается на А. Парро /806/, который считал, что такой рисунок изображает четырех козлов вокруг водоема. Однако при этом не поясняется, какой смысл в устойчивом и многократно повторяющемся изображении козлов, почему их всегда четыре и при чем тут водоем.

Квадрат или ромб обозначал в древней идеограмме не водоем, но землю. А четыре козла — это четыре символа земли. Рассматриваемая композиция — это идеограмма понятия "наша местность и четыре стороны света", т. е. "весь мир, вся земля".

В неолитической культовой символике земная растительность семантически близка земле; эти понятия (и божества, олицетворявшие землю и растительность) нередко отождествлялись. Поэтому "четыре стороны света" могли быть графически выражены посредством не только знаков земли, но и растительных знаков (см. рис. 192:1). Символы такого типа, возникшие в эпоху неолита, послужили прообразами графем "процветающий крест" и "процветающий квадрат", широко распространенных в древности и весьма популярных в средневеко-

вом и более позднем декоративном искусстве, в частности, Северного Кавказа и России (рис. 198).

Бараны рога символизировали земную растительность. Поэтому возникли идеограммы "четырёх сторон света", состоящие из знака земли (крест либо квадрат) и сочетающихся с ним четырех пар завитков (рис. 199). Первые идеограммы этого рода возникли в 6 тыс. до х. э. в Малой Азии (рис. 199:12, 13).

На малоазийской керамике 6 тыс. до х. э. встречается знак креста, оконтуренный зубчаткой (рис. 200:3, 4). Мотив зубчатки, часто фигурирующий в орнаментике этой культуры, во всех случаях читается как 'вспаханная земля'. Таким образом, этот крест обозначает землю.

В ранненеолитических памятниках Малой Азии встречается знак в виде четырехлепесткового цветка (рис. 16:2, 204:4); по контексту он представляется символом растительности, т. е. семантически связан с землей. На одном из рисунков того времени (рис. 200:1) изображены пчелы или бабочки (символ богини¹⁷⁷), летающие среди цветов; цветы крестообразны. Если крест — знак земли, то понятен смысл его расположения на ногах женской статуэтки (рис. 200:2): уже отмечалось, что материалы искусства древних эпох дают разные варианты сочетаний ног богини с символами земли.

На рис. 200:5 показаны кресты, примыкающие к вершинам висящих треугольников. Висящие треугольники — это идеограмма дождевых облаков. По периметру таких треугольников или у их вершин бывают помещены точки, которые обозначают семя, орошаемое небесной влагой (см. рис. 11:6, 7, 13:4). По аналогии с этим можно считать, что рис. 200:5 представляет собой идеограмму, выражающую моление о том, чтобы небесная влага орошала землю. Выходит, что и в эпоху бронзы крест продолжал, по крайней мере в некоторых случаях, считаться знаком земли (хотя, конечно, этот рисунок мог иметь более древнее происхождение и сохраняться лишь по традиции, с утратой его первоначального значения).

Как видим, многочисленные примеры показывают, что в раннеземледельческую эпоху крест символизировал землю. Но если бы крест обозначал не более чем землю, он не был бы почитаемым культовым символом. Его почитание объясняется тем, что он служил эмблемой божества земли. Аналогичным образом в системе символики солнечного культа крест обозначал не просто солнце, а являлся эмблемой солнечного божества.

S-образный знак, поставленный на солнце (рис. 201:1), в религии Древних индоевропейцев обозначал птицу — мифическую огненную птицу, олицетворявшую светило. В эпоху же неолита эта композиция читалась иначе: диск с черточками по периметру — символ богини неба, дарующей дождь, а S-образный знак — символ ее паредра, бога земли, воплощенного в образе змея. Сочетание символов бога и богини, очевидно, выражает их брачный союз, следствием которого мыслится жизнь природы, или, может быть, является идеограммой представления о вселенной, состоящей из двух миров — небесного и земного. Таков же, надо полагать, смысл других вариантов сочетания S-образного знака и диска (или овала), характерных для росписи керамики культуры Триполье-Кукутень (см. рис. 104). Эту же семантику имеют знак спирали, вписанной в окружность (см. рис. 28:4), и древнеегипетская эмблема святости, овал со змеей (см. рис. 50:4, 6). Египтяне уже не знали происхождения и смысла этого символа и со-

чинили миф о том, что змей вышел из глаза бога солнца (один из примеров того, как графема порождает истолковывающий ее миф).

Сравнение двух однотипных рисунков на трипольских чашах (рис. 201:2, 3) показывает, что изображения креста и змеи равнозначны по смыслу. Змея считалась олицетворением бога земли, следовательно, крест — символ этого божества. И тот и другой знак на этих рисунках расположены в диске (небо), среди пятен (небесные тела?) и пучков линий (дождь).

На рис. 201:4 крест расположен в концентрических окружностях, обозначающих небо. На рис. 201:5 — подобная же композиция, но здесь небо обозначено диском с точками (посев) и треугольниками (дождевые облака) по периметру. В данном случае зубчатая розетка не может считаться символом солнца, потому что этот пример относится к древнекритской культуре, религия которой являлась продолжением неолитической традиции. Этому древнекритскому рисунку есть аналогия у североамериканских индейцев (рис. 201:9). На рис. 201:6 крест расположен в двойном кольце зубцов, которое представляет собой один из вариантов двойных символов богини неба.

Символ "крест в круге" или "диск с крестом" проходит через тысячелетия от времен мезолита через неолит и античность до средних веков (рис. 201:7—14). Поскольку при забвении семантики неолитических символов всякий диск представлялся изображением солнца, этот знак стал символом солнца, а его странное начертание, не совсем похожее на воспроизведение вида солнца, стало пониматься как изображение колеса; так возникло представление о том, что солнце катится как колесо. Но первоначально эта графема выражала идею связи богини неба и бога земли. Поэтому кружок с крестом стал у шумеров иероглифом слова 'овца': ведь агнец (божество земной растительности) есть сын богини неба и бога земли.

Выше высказывалось суждение о том, что круглый план построек в древности был символом неба, а квадратный — символом земли. Можно привести примеры

того, как в качестве схемы плана постройки применялось начертание, состоящее из символов обоих этих божеств. В Азербайджане есть средневековые мусульманские мавзолеи, план которых представляет собой крест в круге (рис. 201:11, 12). На Канарских островах были раскопаны остатки древнего жилища, план которого тоже представляет собой этот символ связи богини неба и бога земли (рис. 201:10).

В этой книге неоднократно приводились примеры символов, которые трактовались как выражение идеи связи богини неба и бога земли. Рассмотрение графем, показанных на рис. 201, подтверждает, что такое мифологическое представление действительно существовало. А большое число разнообразных форм выражения этого представления свидетельствует о том, что оно являлось одной из важнейших религиозных концепций своей эпохи. В христианской интерпретации соответствующего мифа сказалась его деформация, происшедшая в посленеолитические времена: богиня неба превратилась в земную женщину Марию (потому что с эпохи бронзы землю стало олицетворять женское божество), а оплодотворивший ее бог превратился в голубя (потому что в эпоху бронзы мужское божество солнца или неба олицетворялось птицей).

Итак, если по позднейшим представлениям крест являлся символом бога солнца, то у земледельцев эпохи неолита, а может быть, и в палеолите крест был символом бога земли.

Когда, в эпоху бронзы, верования изменились и господствующим стал культ небесного бога, понятия прежней религии сохранились в качестве суеверий, причем приобрели отрицательное значение, как относящиеся к «нечистой силе». Богиня природы, которой поклонялись земледельцы неолита, превратилась в Горгону, ведьму или Бабу Ягу, а бог земли — в дьявола. Изменилось и прежнее отношение к символу перекрестия. Исследователь русского язычества А. Афанасьев писал: "Перекрестки страшны народному воображению, признаются за места полуночных бесовских сборищ" /41 с, с. 799/.

ЧЕТЫРЕ ВРЕМЕНИ ГОДА

Орнаментация неолитического культового предмета, показанного на рис. 202:1, представляет собой обычное сочетание знаков земли (крест) и неба (окружность с зубцами). В данном случае зубцов 12 — по три в каждом из четырех секторов между ветвями креста. На рис. 202:3 между ветвями креста проставлено по три точки. Не является ли изображение двенадцати знаков, по три в четырех секторах диска, идеограммой понятия "четыре времени года"?

Основания для такого предположения дает и четырехчастная композиция на рис. 202:8. Не исключено, что различное оформление концов этого креста соотносится с четырьмя сторонами горизонта, но, наверное, более вероятно, что оно символизирует четыре времени года: растение с небольшими побегами может обозначать весну, растение с развитыми ветвями — осень, треугольники — сезон дождей, каковым в Египте является зима.

На неолитическом глиняном диске из Румынии (рис. 202:4) в каждом из четырех секторов — набор раз-

личных иероглифов. Похоже, что эта надпись больше подходит для рассказа о четырех временах года, чем о четырех сторонах света.

Композиция на рис. 202:5, относящаяся к этой же археологической культуре, наверняка является календарной графемой. В этом убеждает, в частности, ее структурное сходство со скандинавским народным календарем (рис. 202:6).

Композиция, показанная на рис. 202:2, возможно, символизирует тринадцатимесячный високосный год, который компенсировал несовпадение 12 лунных месяцев с годовым кругооборотом солнца, а на рис. 202:7 — четыре времени года, составляющие две половины года (что является особенностью некоторых древних календарей).

При попытках выявления, что означает тот или иной четырехчастный символ, четыре стороны света или четыре времени года, приходится иметь в виду, что одно не исключает другого. Многим древним культурам свойственна смысловая связь между пространственными и

временными параметрами мироздания. Исследователи отмечают, что связь между представлениями о четырех сторонах света и четырех временах года имела место у разных народов от крайнего запада Европы до Китая /770, с. 29, 34; 202, с. 29/. Четыре стороны света ассоциировались с четырьмя частями года, а также суток. Поэтому, например, в России южные страны называли "полдневными", а северные — "полночными". До сих пор в Германии западные страны называют «вечерними», а восточные — "утренними". В еврейском языке слова, означающие "запад" и "вечер", одного корня. В Древнем Египте божество заходящего солнца носило имя Атум, которое сходно с латинским autumnus 'осень'; если оба эти названия восходят к какому-то слову неизвестного неолитического языка, то, значит, запад ассоциировался с осенью. Действительно, в старину и в Европе, и в Китае осень связывалась с западом /744а, с. 160/; поскольку путь космического оленя был направлен на запад, образ оленя служил символом осени /744а, с. 425/.

Со времен эпохи бронзы получил большое распространение символ в виде четырех кружочков, иногда имеющих точку в центре (рис. 203). Эта графема, конечно, генетически связана с неолитическим знаком четырех точек. Но в последующем ее семантика должна была измениться. С утверждением господства новых религиозных воззрений диск, в том числе с точкой в центре, стал обозначать солнце. Следовательно, четыре кружочка — это символ четырех солнц. Наверное, данная идеограмма выражает представление о четырех фазах годового солнечного цикла.

Со времен неолита и до начала 20 века в орнаментике Юго-Восточной Европы, Передней Азии и Кавказа распространен рисунок в виде четырех дуг, вписанных в окружность и направленных к ее центру. На древнейшем из такого рода рисунков (рис. 204:1) в диск вписаны не дуги, а треугольники, которые в данном случае следует считать обозначением дождевых туч. Концентрические линии дуг (рис. 204:2, 3) подтверждают, что последние действительно являются знаками облака. Сочетание данной идеограммы с крестом или крестообразным цветком (рис. 204:4, 6), возможно, соответствует по смыслу и другим вариантам сочетаний знаков земли и неба; если это так, то диск с четырьмя дугами это символ неба. В росписях трипольской керамики (рис. 204:7) он композиционно занимает то же место, что и другие символы неба (см. рис. 104:7). Точки или сетка внутри дуг (рис. 204:4, 5) — это знаки посева или земли, проставлявшиеся внутри знака облака. Значит, все же, понятие "четыре стороны света" распространялось не только на земной мир, но и на небесный.

С эпохи бронзы дуга или полуoval стали, по-видимому, восприниматься как символ восходящего солнца. Поэтому знак с четырьмя дугами, возможно, приобрел значение идеограммы четырех времен года. Может быть, знаки восходящего солнца в данном случае мыслились не как четверти года, а как четыре солярных момента, с которых начинались сезоны годового цикла.

В средневековых гробницах Ингушетии были найдены квадратные каменные плиты с черточками по периметру (рис. 205:2). Археолог Е. Крупнов без обиняков назвал их "знаками игры" /270, с. 189/, хотя трудно представить себе, чтобы люди, пришедшие молиться за упокой души усопших, стали играть в настольные игры. Этнографы В. Басилов и В. Кобычев считают, что это календарь /53, с. 132/; такое предположение, по-видимому,

ближе к истине. Квадрат — знак земли, а черточки на его сторонах представляют собой, по своему происхождению знаки дождя и эквивалентны по смыслу четырем символам дождевого облака. Действительно, есть идеограммы с четырьмя обозначениями облака или неба вокруг квадрата (рис. 205:1, 3, 4). Но эти знаки облака/неба должны были с эпохи бронзы читаться как знаки солнца, а следовательно, вся идеограмма — как "четыре солнца и земля". Четыре знака солнца — это, надо полагать, четыре годовых состояния солнца.

Идеограмма в виде пяти дисков, одного в центре и четырех вокруг него (рис. 206), с эпохи бронзы вряд ли могла означать что-либо иное, кроме как "солнце и четыре его состояния". В Ассирии, где знаком божества был крылатый диск, имелись изображения этого диска с пятью кружочками внутри — одним центральным и четырьмя вокруг.

Примечательно в этом отношении одно из дагестанских изображений четырех солнц вокруг главного (рис. 207:1); здесь четыре диска соединены попарно. Это означает, очевидно, что четыре четверти года составляют две его половины. Любопытен рисунок, выгравированный на одной из дагестанских стел (рис. 203:1). Верхняя его часть представляется неолитическим знаком "четыре области мира". Но четыре сектора диска здесь трактованы одновременно и как две половины. На раннесредневековой бляхе из Прибалтики (рис. 203:4) аналогичным образом четыре диска трактованы как две пары. На одном из трипольских рисунков (см. рис. 62:2) изображены четыре знака луны, расположенные попарно. Видимо, эти графемы выражают представление о том, что год состоит из четырех четвертей или двух половин.

Эпоха бронзы дает и другие символы, в которых четыре элемента разделены попарно (рис. 207:2) или четыре элемента сочетаются с двумя (рис. 207:3). Соответствующие графемы возникли еще в эпоху неолита (рис. 208); их семантика не ясна. Смысл этих разнообразных графем, как представляется, состоит в том, что нечто (или некто) является одновременно четырехчастным и двухчастным; эта идея выражена еще в древнейших неолитических символическо-орнаментальных комплексах (см. рис. 160:6). Возможно, различные двойно-четверичные символы имели не одни и те же, а различные смысловые значения. Например, если с образом бога земли соотносилось понятие "четыре стороны света", то Великая богиня, богиня неба, представлялась двойной; в древнеегипетских текстах упоминаются "две области неба". Любопытен шумерский двойной сосуд, покоящийся на четырех фигурках быков /715, с. 477/; не символизирует ли он структура мира — "четыре области земли" и "две области неба"? Коль скоро пространственные подразделения ассоциировались с временными, то не связаны ли четырехчастно-парные символы с представлением о подразделении года на две и четыре части? Ответ на эти вопросы должны дать будущие изыскания.

Выше рассматривался неолитический знак четырех точек. При этом было принято предположение о том, что последние обозначают четыре сосца "небесной коровы", под которой подразумевалась богиня неба. Но есть обстоятельство, которое заставляет предположить возможность и иного значения этого знака. Как показывают астрономические расчеты, пять-шесть тысячелетий тому назад в тех местах на небе, которые отмечаются точки солнцестояний и равноденствий, находились

четыре крупные звезды /414, с. 8, 9/. Возможно, знак четырех точек имел отношение к четырем рубежам фаз годового цикла.

Если четыре точки обозначают моменты солнцестояний и равноденствий, а четыре солнца символизируют его годовые фазы, то в таком случае четыре солнца, разделенные точками (или уменьшенными знаками солнца) (рис. 209:2-5) — это четыре времени года, разделенные моментами солнцестояний и равноденствий.

Подобные композиции существовали еще в неолитическое время (рис. 209:1), на приведенном рисунке, однако, четыре времени года (если таков действительно смысл этой графемы) представлены знаками не бога солнца, а богини неба, что соответствует культовокосмологической концепции раннеземледельческой религии.

В Ригведе год состоит из 12 месяцев и разделен на четыре четверти по 3 месяца /99, с. 283/. В русской рукописи 17 в. сказано, что времена года — весна, лето, осень, зима — разделены датами: 24 марта, 24 июня, 24 сентября, 24 декабря /447, с. 202—204/. У чеченцев и ингушей (которые относятся к кавказским, т. е. неиндоевропейским, народам) год тоже делился на четыре части, разделенные солнечными точками /580, с. 190/. В доарийской Индии год состоял из четырех сезонов, разделенных моментами солнцестояний и равноденствий (хотя, наряду с этим, год делился также на 2, 3, 6, 12 и 24 части) /98, с. 56/.

В связи с рассматриваемым вопросом нужно отметить следующее: разделение года на четыре части между солнечными точками было присуще не только индоевропейцам; не все эти четыре момента отмечались в народных обрядах и в древних культах; не доказано, что огни, которые возжигались при соответствующих празднествах, следует непосредственно соотносить с солнцем.

В мифах и обрядах, которые относятся к доиндоевропейской традиции, нет свидетельств почитания солнца. Тем не менее раннеземледельческая религия не относилась к солнцу безразлично. Это видно, например, из мифа о солнценосном олене. Это видно и из того, что некоторые из важных празднеств и обрядов неиндоевропейского происхождения приходятся на моменты смены солнечных фаз. Об этом свидетельствует и известное сооружение Стоунхендж в Англии. Правда, Стоунхендж датируется первой половиной 2 тыс. до х. э., т. е. временем, когда уже наступила эпоха бронзы. Но у жителей Британских островов, удаленных от районов массивной индоевропеизации, должны были тогда еще сохраняться в силе верования предшествовавшей эпохи. Да и само это сооружение представляет собой кромлех, атрибут неолитического культа. Главная ось Стоунхенджа ориентирована на точку восхода солнца в день летнего солнцестояния, выделен также момент захода солнца в день зимнего солнцестояния, остальные визирные направления отмечают другие крайние положения солнца, а также луны. Из этого следует, что в этой части Европы в начале эпохи бронзы существовал солнечный календарь, причем наверняка восходящий к неолитической эпохе.

Счет времени по годам возник на определенном этапе истории; у некоторых народов (в том числе у кавказских горцев) его не было вплоть до современной эпохи. До этого не считали годы, а лишь отмечали части года. Когда начали считать время по годам, один из важных годовых моментов стал отмечаться как рубеж

между концом прошедшего года и началом наступающего. У западных славян слово *hod* или *gody* имеет значения и 'год', и 'праздник' /499а, с. 4/. Праиндоевропейское **ueh₁t* 'год' в некоторых языках (например, у древних германцев, древних славян) сохранило свое первоначальное значение 'весна' /214в, с. 83/, из чего можно заключить, что конец старого года и начало нового отмечались весной. У других народов этот рубеж отмечался летом, судя по тому, что русское слово *лето* означает и 'год', и 'теплое время года'.

В связи с этим вопросом В. Миллер писал: "Великие праздники сопровождали во времена язычества у всех европейских и азиатских народов наступление новых периодов в течение года. Такими крупными астрономическими отделами являются оба равноденствия и оба солнцестояния, с которых велось деление года по его естественным частям" /373, с. 3/. Маститый автор здесь, однако, поддался искушению «солнечного культа», в немалой мере сочиненного самими мифологами. Предваряя вышеприведенное суждение своей статье о масленице-карнавале, В. Миллер как будто не заметил, что это празднество отстоит от момента весеннего равноденствия более чем на месяц.

Новый год мог начинаться с того или иного рубежа солнечных фаз, но мог быть приурочен и к иной календарной вехе. Главные годовые праздники у друидов были в феврале, 1 мая, в августе и 1 ноября /880, с. 149/; ни один из них не связан с солнечными фазами; правда, у друидов большой праздник приходился и на летнее солнцестояние. Началом нового года друиды считали 10 марта или 1 мая /880, с. 149/. В еврейской традиции год начинается на Пасху или осенью, в конце сентября — начале октября; оба эти момента не связаны с солнечными фазами. Древние армяне отмечали Новый год в августе /623, с. 32/, что не может быть соотносено с годовыми фазами солнца. У некоторых народов Древнего Востока и доколумбовой Америки Новый год наступал при появлении созвездия Плеяд /580а, с. 74/.

Момент весеннего равноденствия, с которого длительность дня начинает преобладать над продолжительностью ночи, разумеется, должен был привлекать внимание древних. Иранский Новый год — Ноуруз приурочен к моменту весеннего равноденствия. В Македонии по народному календарю началом нового года считали 22 марта /232в, с. 254/. В Албании 22 марта совершают обряд, во время которого всяческим шумом, закликаниями и специальными песнями "прогоняют змея", чтобы тот не препятствовал солнцу набирать силу /232в, с. 317/. В Древнем Риме весеннее равноденствие торжественно отмечалось, но начинали новый год не с этой даты.

В Англии до 1752 года начало нового года исчисляли с 25 марта. Эта дата близка к моменту весеннего равноденствия, но не совпадает с ним. Столь небольшие колебания в датах вполне естественны, потому что в эпоху неолита календарь не мог быть астрономически точным, да и не могли календарные даты сохраняться твердо определенными на протяжении тысяч лет, в течение которых неоднократно изменялись и культовые традиции, и календарные системы. Следует, однако, отметить, что содержание праздника 25 марта и в греко-римской античности, и в христианстве не дает указаний на связь с весенним равноденствием и вообще не содержит солярных элементов.

В Древней Греции каждый полис имел свою календарную систему. Распространенным было счисление

времени с начала первого новолуния после летнего или зимнего солнцестояния /232а, с. 308/. Чаще всего, под влиянием Афин, год начинали летом /296с, с. 98/. Есть данные о том, что греки праздновали Новый год в день рождения Аполлона, приходившийся на февраль, т. е. на то время, когда теперь происходит масленица-карнавал. В Западной Европе до 16 в. существовал обычай начинать новый год с Пасхи /232в, с. 67/ или с Рождества /735, с. 67/. В России церковный год начинался, в соответствии с византийским календарем, с сентября, но в быту, по народной традиции — с 1 марта или с 25 декабря /449, с. 14/; в 1700 г. было введено числение нового года с 1 января.

С зимнего солнцестояния начинался новый год у осетин, у древних англо-саксов и у ряда других народов. В народном календаре таджиков счет времени велся с 20—21 декабря, хотя при этом Новый год отмечали (наверное, под влиянием иранского Ноуруза) в день весеннего равноденствия /460, с. 75, 76/.

На Северном Кавказе был найден керамический сосуд 8—7 вв. до х. э., на котором посредством символов был обозначен годовой календарный цикл; судя по расшифровке этого календаря, произведенной Б. Рыбаковым, новый год начинался после зимнего солнцестояния /476/. О том, что этот момент был в древности широко принятым началом нового года, свидетельствуют обычай первые 12 дней после солнцестояния посвящать гаданию и предсказаниям на предстоящие 12 месяцев.

В Древнем Риме 25 декабря торжественно праздновалось Рождество нового солнца, или День непобедимого солнца (*dies solis invicti*). Однако новый год начинался не с этой даты: для согласования солнечного календаря с лунным, римляне, по обычаю греков, стали отмечать Новый год в момент начала первого новолуния после дня зимнего солнцестояния.

Итак, начало нового года у разных народов не всегда связывалось с моментами солнцестояний и равноденствий. И это не удивительно, ибо, как известно, солнечный календарь отнюдь не является единственно и повсеместно принятым. До сих пор существуют также и лунные календари. Кроме того, есть фрагментарные данные о вероятном существовании в прошлом каких-то других, не солнечных и не лунных календарных систем. Например, не имеют отношения к движению небесных светил такие крупные языческие празднества, как масленица-карнавал, Пасха, день Великой богини (1 мая), день Великого бога (Ильин день 20 июля или день Квирина 20 августа), а они являлись важнейшими календарными вехами.

По представлениям, существовавшим у разных народов, теми или иными периодами времени ведают определенные божества. У древних майя божества четырех сторон света правили миром поочередно в течение 4-летнего цикла /245, с. 6/. У древних римлян времена года представлялись четырьмя гениями в виде крылатых человеческих фигур /570, с. 38/, а сменой времен года ведал бог Вортумнус /193, с. 51/. В Вавилоне бог солнца Шамаш имел «детей», олицетворявших времена года: Мардук (весна), Ниниб (лето), Набу (осень), Нергал (зима); кроме того, Кетту и Мешарту представляли две половины года /770, с. 30/.

У восточных славян фиксируются имена языческих божеств, которые можно предположительно соотнести с четырьмя временами года.

1. Летний праздник, отмечающий переход от полугодовой фазы нарастающего солнца к фазе убывающе-

го солнца, назывался у восточных славян Иван-Купала. Иван — это Иоанн, Иоаннес, Янус, Ян — двуликий бог, который в Древнем Риме приобрел значение символа рубежа между прошедшим и наступающим годом, а раньше, вероятно, олицетворял две половины года¹⁷⁸. А что значит Купала?

В этимологических словарях русского языка поясняется, что Купала происходит от *купать* в смысле «крестить» и что Иван-Купала это Иоанн Креститель. Но такая трактовка происхождения этого слова опирается не на научную, а на народную этимологию, а также на позднейшую, т. е. христианскую мифологию. Возводило имя Купала от русского *купать* нельзя хотя бы потому, что в грузинской мифологии тоже зафиксировано имя Корала. Мы еще вернемся к соображениям о характере этого персонажа, не ограничиваемого рамками славянского мира, и о происхождении его имени.

Обряды празднества Ивана-Купалы, которые проводились в ночь с 23 на 24 июня, были одинаковы в Западной Европе и у восточных славян: прыгали через костры, а также прогоняли скот через огонь, вращали подожженные колеса, бросали венки в воду /700а, с. 23—26/. Христианство восприняло этот неистребимый языческий праздник и объявило его днем рождения Иоанна Крестителя. Празднество св. Иоанна было узаконено церковью в 4 веке /700а, с. 21/, т. е. когда христианство, став массовой религией, восприняло многие языческие ритуалы.

2. За две-три недели до Иванова дня, а точнее — на седьмой четверг после Пасхи /477, с. 73/ у восточных славян проводился обряд, имитировавший похороны Ярилы: изготавливали манекен с подчеркнутым признаком мужского пола, причитали над ним как над покойником, а затем топили его или сжигали, наутро же с радостными криками встречали восходящее солнце /444, с. 3—5/. Иногда для представления Ярилы выбирали старика, причем молодежь трунила над его бессилием /403, с. 90/. Ритуалы же чествования Ярилы (или, в других вариантах этого имени, Юрия, Георгия) были приурочены к концу апреля. Судя по датам празднеств, посвященных Яриле (начало июня, конец апреля), можно полагать, что это божество связывалось с началом теплого периода года. Действительно, его имя сходно со славянским *яръ* 'весна'. Но, как будет показано ниже, возможны иная этимология этого имени и иная трактовка этого образа.

3. На масленицу (за семь недель до Пасхи) инсценировали похороны женского манекена. В России проводить зиму в то время, когда празднуется масленица, еще рано. Иное дело на Ближнем Востоке: там в феврале уже ведутся весенние полевые работы. Поэтому, вероятно, обряд, превратившийся в празднество масленицы-карнавала, пришел в Европу из Передней Азии и имеет раннеземледельческое происхождение. В таком случае женский манекен, который выпроваживали во время февральского празднества, — это идол зимней ипостаси неолитической богини.

У восточных славян есть и другой мифологический женский образ, олицетворявший зиму, — Снегурочка. Ее не топили и не сжигали, она, как повествует легенда, сама растаяла с приходом весны. Кроме того, это, в отличие от неолитической богини, молодая девушка.

Поскольку с зимнего солнцестояния продолжительность дня начинает нарастать, возникло представление о том, что в этот момент солнце "рождается"; следова-

тельно, зимнее солнце считалось молодым. Не является ли Снегурочка божеством зимнего солнца?

В Евангелии от Луки сказано, что св. Иоанн родился за шесть месяцев до Рождества Христова; но христианское Рождество представляет собой бывший языческий праздник рождения нового (возрастающего) солнца после полугодовой фазы убывающего солнца. Этим объясняется смысл странных слов, будто бы сказанных св. Иоанном: "Ему возрастать, мне умалеться".

Христиане начали праздновать Рождество Христово в 4 веке /231, с. 39; 569, с. 76/. Эта дата была приурочена к празднованию нового солнца — события, которое отмечалось язычниками в Римской империи. Красноречивым свидетельством того, что христианское Рождество имеет языческое происхождение, является проповедь одного из первых римских пап, который восстает против "пагубного мнения, будто этот торжественный день чествуется не ради рождения Христа, но ради восхождения, как говорится, нового солнца" /524, с. 438/. Тем не менее в католическом рождественском гимне остались слова «новое солнце восходит». Даже христианские богословы признавали солярное происхождение Рождества /700а, с. 20/. В 1644 г. в Англии актом парламента было запрещено соблюдать Рождество на том основании, что оно является языческим празднеством; но это постановление не смогло сломить укоренившегося обычая.

До возникновения христианства во всем Средиземноморье в ночь с 24 на 25 декабря торжественно праздновали возрождение солнца, ежегодно возвращающегося к новой жизни. В России по поводу даты 25 декабря говорят "солнце на лето", хотя предстоит зима; но имеется в виду начало той стадии годового солнечного цикла, которая достигнет апогея к лету.

Первый день этого праздника назывался у сербов божич, т. е. сын божий, — наверное, поскольку новое, нарождающееся солнце считалось детищем старого, ушедшего. Видимо, поэтому у древних германцев Рождество называлось "материнской ночью" /499в, с. 17/. В сербской колядке (песенке, которая поется в ночь под Рождество) говорится о старом боге и молодом боге, а в украинской есть такие слова: "Уродилась Коляда накануне Рождества". В литовской песне явно в адрес возрождающегося солнца говорится: "Милое солнышко, божья дочка, где ты так долго была, что так долго жила вдали от нас?" /443, с. 225/. У русских существовал следующий обряд, совершавшийся на Рождество: девуцу, одетую в белую одежду, возили в санях; ее называли Колядой /443, с. 223/. Нетрудно узнать в этой Коляде нынешний персонаж новогодних праздников, известный под именем Снегурочка.

Некоторые исследователи русского язычества считали, что Коляда — это не собственное имя, а название рождественского праздника /502, с. 167/. Но А. Афанасьев, который придерживался такого же мнения, между прочим, писал, что в народных песнях зимнее солнце представляется в образе женщины, отправляющейся в дальнюю дорогу, и что народ "сочетал с этой древней богиней имя Коляды" /41с, с. 731/. Тот же автор приводит сведения о том, что в одной из старинных рукописей говорится о "бесе Коляде" /41с, с. 750/ и что Коляду славляли не только на Рождество, но и на масленицу /41а, с. 211/ (это отмечается и в других источниках /373, с. 19; 499в, с. 133/, т. е. во время, когда, видимо, кончалось господство этого божества. Коляда в песнях предстает именно как существо: "Коляда,

Коляда! Пришла Коляда накануне Рождества. Мы ходили, мы искали Коляду святую" /499в, с. 68/. У поэта С. Есенина в описании зимы есть слова "забежала Коляда на село", в которых подразумевается образ зимы; Есенин, будучи выходцем из крестьянской среды, очевидно, знал, что в народе существовало такое представление.

Из всего этого можно сделать вывод, что у славян и других европейских народов то ли зима, то ли зимнее солнце представлялись божеством женского рода.

4. В этнографических и старинных письменных источниках имеются неясные сведения о божестве Усень или Овсень, которое на Руси называли, наряду с Колядой, в период рождественских праздников /443, с. 21; 499а, с. 177/. В 1628 г. царь Михаил Федорович и патриарх Филарет издали указ, запрещающий православным "кликать¹⁷⁹ Коляду и Овсень", но через двадцать лет царю Алексею Михайловичу пришлось такой указ повторить /501, с. 51, 52/.

Усень — это собственное имя, о чем свидетельствуют такие слова колядок: "Ой, Овсень, ой, Овсень! Походи, погуляй по святым вечерам, по веселым теремам" /533, с. 243/. "Мы рады Овсеню, гостю долгожданному" /553, с. 244/; "Кому же, кому ехать по тому мосточку? Ехать там Овсеню да Новому году" /323, с. 61/. Не представлял ли Овсень осеннее время года?

В России и в Западной Европе был обычай сжигать на Рождество куклу, изображавшую женщину; при этом пелась песня, из которой явствует, что кукла представляет "больную" богиню /554, с. 14; 232а, с. 30/. В Германии в рождественский вечер носили соломенное чучело, одетое старой женщиной, в полночь бросали его в воду, а на его место сажали девушку в белой одежде, с золотой короной на голове и носили ее с пением по деревне /232а, с. 156/. Очевидно, эти обряды означают, что гений осени сменяется гением зимы. Видимо, осень, как и зима, представлялась находящейся под покровительством женского мифического существа.

Когда же вступает в свои права богиня осени? Здесь уместно вспомнить, что в сентябре, согласно христианской легенде, родилась Богородица и что в России и в Западной Европе сентябрь называется "бабыным летом". Еврейский праздник Симхат-Тора, справляемый ранней осенью, сопровождается такими необычными для нынешней иудейской обрядности ритуалами, как пляска и ношение флажков; но пляски и флаги — характерные атрибуты культа неолитической Великой богини¹⁸⁰.

В Индии совершали дважды в году праздник в честь некой богини: малый в марте, большой — в сентябре /499с, с. 3/. Видимо, это — обряды по поводу начала и конца "женской" половины года. Почему же в мифах одна половина года представляется мужской, другая — женской? Может быть, это имеет отношение к древней, восходящей еще к палеолиту дихотомии "правый—левый", которая связывалась с понятием "мужской—женский". В древности у многих народов четное число (и правая сторона) считались "мужскими", а нечетное число (и левая сторона) — "женскими" /202, с. 259—269/. Даже в наше время мужские пальто и куртки запаиваются на правую сторону, женские — на левую.

Крушение неолитических культур и образование новых привело к перемене верований. Доминирующее положение в религиозных воззрениях заняла, вместо прежней богини, мужской бог. Конфронтация с последователями культа богини, естественно, должна была

сопровождаться отрицательным отношением к ней самой. Это отрицательное отношение к богине находило себе благодатную психологическую почву в том, что она и раньше считалась источником несчастий, которые постигают людей. Может быть, отсюда и возникло отрицательное отношение к "женскому" и "левому".

Итак, в славянском языке есть как будто существовали божества четырех времен года, носившие имена Ярила, Купала, Усень, Коляда. Рассмотрим еще раз годовые языческие празднества — на этот раз с точки зрения наличия в них элементов неолитической, раннеземледельческой обрядности.

Украинская песня называет солнце Купалой, движущимся по небу /501, с. 173/. А. Афанасьев и А. Фаминцын считали, что Купала это божество лета, олицетворение летнего солнца /41с, с. 713; 553, с. 269/. Но, судя по обрядам празднества Ивана-Купалы, божество это не олицетворяло ни лето, ни солнце. В русской летописи Купала характеризуется как "бог обилия"¹⁸¹, яко же у еллин Цирес, ему же безумнии за обилие благодарения приношаху в то время, когда имаше настати жатва" /41с, с. 713/.

В Древнем Риме празднество летнего солнцестояния сопровождалось весельем. Празднование это ассоциировалось с легендарным царем Сервием Туллием, отцом которого якобы был божественный огонь. Одной из особенностей этого древнеримского празднества было катание на лодках, украшенных цветами /570, с. 178/. Но веселье и пьяный разгул, огонь, река, лодка, цветы — это все атрибуты культа раннеземледельческого бога земли. А неолитический бог земли и был тем божеством, который считался подателем урожая. С именем Купала сходно имя Купидон, с которым связаны плотская любовь и стрела, что указывает на происхождение этого образа античной мифологии от образа неолитического бога земли. В грузинской мифологии есть загадочный персонаж по имени Копала /146, с. 194/; о нем в одной песне поется: "Слава Копале, могучему как море и высокому как небо" /492, с. 92/. Сущность грузинского Копала не ясна, но, между прочим, с ним связаны понятия спасения и излечения /378а, с. 666/, а соответствующие мотивы характерны для так называемого "культурного героя" и для божественных близнецов; эти образы генетически связаны с представлениями раннеземледельческой эпохи.

Имя Купалы сходно также с именем малоазийской Великой богини Кибелы, а в круге образов раннеземледельческой мифологии нередко сходные имена мужских и женских божеств. Обращает на себя внимание также сходство имен Купала и Кибела с латинским *caballus* 'конь', древнетюркским *kevāl* 'лошадь' и русским *кобыла*, с латинским *sarpus* 'хищная птица' (хищные птицы представляли бога преисподней или Великую богиню), с украинским *коваль* (бог преисподней считался кузнецом).

В. Иванов и В. Топоров возводят происхождение имени Купала к индоевропейскому корню *куп* (*kur*), который дает в разных языках серию слов со значением 'гневаться, страстно желать' /204, с. 147/. Но это значение вторично: более древним является ностратическое **kūrā*, которое означало просто 'кипеть' в прямом смысле этого слова /214а, с. 363/. Не менее вероятна связь имени Купала с ностратическим **kura* 'гора, холм' /214а, с. 366/, ибо, как явствует из вышеизложенного, есть основания соотнести прообраз Купалы с

доиндоевропейским богом земли, одним из атрибутов которого считалась гора.

Доиндоевропейское происхождение празднества Ивана-Купалы выдают такие сопутствующие ему обряды, как возжжение костров, плетение венков, жертвоприношения реке или морю, такие вещественные аксессуары, как красный цвет, ореховые ветви. Об этом свидетельствуют также поверья, что в Иванову ночь можно найти клад (а хранителем кладов считался змей, неолитический бог преисподней), что утром после Ивановой ночи солнце пляшет (в чем видна связь с неолитическим преданием о солнце в женском образе).

Хотя празднество Иван-Купала связано с моментом солнцестояния, проводившиеся на нем обряды не обнаруживают каких-либо признаков почитания солнца; объектами священнодействий являются огонь и вода. В Албании это празднество называется "день огня". По всей Европе, от Испании до России и Восточного Средиземноморья, существовал обычай в ночь св. Иоанна ходить босиком по горячим углям, что следует связывать с культом бога преисподней, а не с культом солнца.

Нужно признать, что излагавшаяся выше гипотеза, согласно которой языческое празднество, проводившееся в момент летнего солнцестояния, было посвящено чествованию божества, ведающего летней фазой солнечного года, является спекулятивной конструкцией: обряды данного празднества не носят солярного характера. Реальная мифологическая подоснова этого архаического празднества остается неизвестной.

Не ясно также отношение к солнцу образа Ярилы-Юрия — божества, которое, по общему мнению мифологов, олицетворяло весну. Имя Ярила может быть этимологизировано от славянского *яра* 'весна' /555d, с. 560/, ностратического **jarā* 'сиять' /214а, с. 280/, праславянского **orъlъ* /555с, с. 151/. В последнем слове -*лъ* — суффикс, а корень может быть возведен к ностратическому **hōgā* 'подниматься' и связан с древнеегипетским *hrt* 'небо'¹⁸². По дошедшим до нас мифам античного времени орел представлял солнце, но есть основания полагать, что по более архаичным воззрениям он представлялся образом "огненной птицы" или небесной ипостаси бога преисподней (примечательно, в связи с этим, что в хеттских текстах зафиксировано название реки *Naḡaš-haraš* 'Орел-река', имеющее соответствие также в Европе /110, с. 539/, а река в неолитической религии соотносилась с богом преисподней). Одна из окраин Новгорода носила название Ярила, и там в ярилин день устраивалось гулянье на горе /477, с. 73/, а гора — атрибут бога земли. Чествование Ярилы проводилось в четверг — день недели, посвященный богу земли.

Если Ярила представлял весну, причем в системе верований, ориентированных на почитание солнца, то его празднования должны были бы происходить в моменты начала и конца этой четверти года — в периоды весеннего равноденствия и летнего солнцестояния. Однако проводы Ярилы совершались в начале июня. Может быть, причиной этого было то, что по старому, юлианскому календарю день солнцеворота приходился не на 22-е, а на 9 июня /232с, с. 123/. Если действительно когда-то проводы Ярилы совпадали с празднеством Иван-Купала (чему, однако, нет свидетельства в обрядности этого празднества), то Ярила представляется божеством четверти года, выделяемой весенним равноденствием и летним солнцестоянием. Однако реально такой определенности нет. Главное празднество Ярилы (или Георгия) отмечалось 22—27 апреля, а с "солнечной датой" 22 мар-

та не связаны какие-либо относящиеся к нему обряды или же сказания о его рождении.

Вообще выглядит довольно странным разноречием в празднествах и обрядах, которые можно было бы связать с идеей встречи весны. В толковании народных календарных обычаев и обрядов "советские этнографы исходят из изучения трудовой практики земледельца, стихийного опыта народа" /232в, с. 7/. Наверное, все же в науке следует исходить не из предустановленных идей, а из фактов. Из многочисленных и разнообразных весенних обрядов у русских единственным обрядом, который действительно представляет собой встречу весны, является обычай "звать весну": в те или иные дни марта пели песни на эту тему, причем, судя по содержанию песен, считалось, что весна наступает не благодаря усилению солнечного тепла, а потому что ее приносят птицы /25, с. 89, 103/. Как правило же, весенние празднества и обряды у славян, да и у других народов Европы, не соответствуют ни сезонным изменениям погоды, ни срокам сельскохозяйственных работ. Действительно, какое отношение к "трудовой практике земледельца", к "стихийному опыту народа" имеет буйное февральское празднество, называемое в России масленицей, а в западной Европе карнавалом? Или Пасха, дата проведения которой колебалась в широких пределах? Почему в народе считают началом весны 2 февраля?

Авторы, которые стараются подвести под весеннюю обрядность солярную либо аграрную базу, почему-то игнорируют тот факт, что между радостными праздниками масленицы-карнавала и Пасхи есть Великий пост, которому невозможно дать рациональное объяснение и который, кстати, покрывает день весеннего равноденствия — тот день, когда должно бы торжествовать по поводу победы весны над зимой. Иногда встречаются в соответствующей литературе попытки объяснить этот факт. Так, специалисты по народным весенне-летним календарным обрядам В. Соколова объясняет странную встречу весны в морозном для России феврале тем, что, дескать, на начало весны приходится христианский Великий пост, во время которого всякие увеселения и игрища запрещались /502, с. 11/. Б. Рыбаков также считает, что якобы некогда масленица должна была приходиться на дни весеннего равноденствия, но оказалась отодвинута на февраль из-за христианского поста /485, с. 314/. Но и февральское празднество, соответствующее русской масленице, и апрельское празднество, соответствующее Пасхе, и разделяющий их 40-дневный пост существовали еще до христианства.

Поистине загадочен смысл масленицы-карнавала. Объяснение этого праздника с точки зрения "солярной теории" неприемлемо: празднество в феврале не могло возникнуть как чествование солнца, да и сам этот праздник не имеет такого содержания. Равным образом несостоятельны и "аграрно-календарные" обоснования: почему-то праздник пробуждающейся весны справляется зимой, а когда наступает весна, поются и поют скорбные песни. Все дело в том, что это празднество порождено не реальными условиями быта и хозяйства жителей Европы; это ритуал, который сложился в условиях раннеземледельческих культур, а затем передавался другим народам в качестве религиозной традиции. На Ближнем Востоке весна наступает действительно в феврале¹⁸³. В народной традиции разных народов Европы началом весны считается 2 февраля, причем даже в тех странах, где в это время разгар зимы. Эта традиция могла сложиться лишь где-нибудь у южного побережья Малой Азии или в Месопотамии. Тем не менее авторы

книги "Календарные обычаи и обряды" /232в/ пытаются найти рациональное обоснование этой дате как началу весны у народов Европы вплоть до Скандинавии. Эта древняя раннеземледельческая календарная вежа была воспринята и христианством. Православные называют ее Сретенье, что значит "встреча". По церковной легенде, в этот день св. Симеон встретил св. Деву Марию, которая, согласно иудейскому обычаю, принесла младенца в храм; в народе же говорят, что в этот день "встречаются зима и лето". В ряде случаев днем, когда кончался период зимнего единовластия Великой богини и начинался период пробуждения Великого бога, считалось 5 февраля. В Древней Греции на острове Андрос был родник в храме Диониса, вода которого, по поверью, превращалась в вино ежегодно 5 февраля; родник, вино, Дионис — это все переживания представлений об архаическом боге земли.

Масленица-карнавал по своему происхождению — южное раннеземледельческое празднование пробуждения бога земли. Поэтому в карнавалы играх наличествует мотив шуточной смерти с последующим воскресением. Все обряды и атрибуты карнавала связаны с культово-мифологическими представлениями об этом божестве. Ритуальной пищей в это время являются мучные изделия, потому что хлеб — дар бога земли. Устраивают попойки, потому что вино — дар бога земли. Водят быка, потому что он считался воплощением бога земли. В торжественной процессии возят лодку, потому что бог земли — он же бог моря-океана. Устраивают конские ристалища, потому что лошадь мыслилась представителем бога подземного царства. Ходят ряжеными, чернят лицо сажей и поют колядки, как и на корачун (Рождество), потому что масленица-карнавал и корачун — обряды, отмечающие начало и конец зимнего периода годового цикла бога земли. Зажигают огни, прыгают через костер (как и на Ивана-Купала), потому что огонь — атрибут бога преисподней. Карнавал сопровождается играми и танцами, имеющими эротический характер, чествованием новобрачных и шутовскими наказаниями не вступивших в брак — потому что пробудившийся бог земли вступает в соответствующие отношения со своей супругой. Один из элементов масленицы-карнавала — символические бои (в Европе) или реальные кулачные бои (в России)¹⁸⁴; этот обычай, очевидно, семантически связан с мифом о борьбе двух богов, представителей преисподней.

15—17 февраля римляне справляли празднество, которое у них приобрело значение культового очищения, искупления. Но о происхождении этого праздника можно судить по тому, что оно посвящалось Квирину (покровитель земледелия, представлявший собой персонализацию одной из функций бога земли), или Фебрусу — воспринятому у этрусков богу подземного мира (персонализация другой функции бога земли), или Фавну (богу лесов и пастбищ, покровителю пастухов и охотников, представлявшемуся в виде получеловека-полукозла; прообразом этого мифологического персонажа тоже был неолитический бог земли). Православная церковь установила 11 февраля день св. Власа; по-видимому, язычники в это время справляли празднество Велеса (славянское божество, которое реконструируется как неолитический бог земли¹⁸⁵).

В конце масленицы-карнавала поминают покойников (ведь умершие находятся у бога земли, которому посвящен этот праздник). При этом обязательной едой является яичница (ведь яйцо — атрибут змея, бога преисподней). Идут на кладбище, на могилы близких ставят

угощение: блины и водку /315, с. 82/ (ведь хлеб и вино — дар бога земли). Сторонникам рационалистического толкования народных обрядов не мешало бы задуматься над тем, какое отношение к весенним сельскохозяйственным работам или к веселью по поводу окончания зимы имеет поминание умерших.

Пережитки раннеземледельческого праздника, к которому генетически восходят западноевропейский карнавал и русско-английская масленица, имеются в еврейском празднике Пурим, приходящемся, по подвижному еврейскому календарю, обычно на начало марта. Сюжетной основой Пурим является борьба двух персонажей — положительного Мардехая и отрицательного Амана. Оба эти имени стоят в ряду имен, которые связываются с миром преисподней (Мардук и Амон/Мин)¹⁸⁶. На их близкое родство, возможно, намекает традиционная фраза о том, что в Пурим надо напиться до такой степени, чтобы не различать Мардехая и Амана. К чертам праздника Пурим, которые указывают на его родство с масленицей-карнавалом, относятся, например: веселье; употребление вина; маскарад; громкие крики и шум. Но есть и различие: масленица-карнавал справляется до поста, следовательно, это праздник пробуждения бога преисподней, а Пурим — после поста, следовательно, он посвящен воскрешению того божества, которого убил (по иудейской версии — намеревался убить) Аман.

Народная обрядность рождественских празднеств тоже носит черты, указывающие, что этот праздник генетически связан не только с почитанием солнца. Рождественская ночь у разных народов Восточной Европы (славян, румын, венгров) называется коричун; как мы увидим далее, это слово этимологически связано с одним из имен бога преисподней. В Древнем Риме в течение недели перед зимним солнцестоянием происходило празднество, посвященное Сатурну (доиндоевропейскому богу преисподней¹⁸⁷). Примечательно, что у кавказских горцев празднество зимнего солнцестояния проводилось одними мужчинами, без участия женщин /12, с. 353/.

У болгар время от Рождества до Крещения называлось "волчьи праздники" /41а, с. 745/, а волк — одно из воплощений неолитического бога преисподней. В России существовало поверье, что в это время черти свободно разгуливают и досаждают людям /315, с. 34/. Наверняка этих чертей представляют так называемые ряженые. Один из первых исследователей русского язычества И. Снигирев писал: "Переряженные умышленно представляют воплощенных дьяволов" /499с, с. 32/. Ряженые надевают вывернутые наизнанку тулупы (бог преисподней мыслился в образе не только змеи, но и зверя), мажут себе лица сажей (ибо он — "черный бог"), надевают маски козла и медведя, носят чучело волка, изображение змеи /41а, с. 765/. Есть данные о том, что вывернутый наизнанку тулуп ассоциировался с богом преисподней, например в свадебном обряде у русских надевали вывернутый тулуп, "чтобы жених был богатый", а человек в таком облачении именовался "медведем" /552, с. 121/. Бытовало мнение, что в ночь на Рождество, так же как и на Ивана-Купала, могут быть найдены спрятанныеклады /735, с. 65/. У всех народов, справляющих Рождество, обязательным кушаньем при этом является свинина — мясо животного, связанного с культом неолитического божества земли¹⁸⁸. Пост перед Рождеством можно понять только в том случае, если считать его выражением печали по поводу усыпания (на зимний период) почитаемого бога.

Можно подумать, что огни, зажигаемые на рождественской елке, в языческие времена были предназначены

для воздействия на новорожденное солнце с тем, чтобы оно ярко светило весь год. Но мы уже неоднократно убеждались, что огонь в языческих обрядах не символизировал солнце; судя по многим данным, он был атрибутом доиндоевропейского бога преисподней. Сама елка не имеет отношения к культу солнца: она представляет собой, по доиндоевропейским верованиям, "мировое дерево" — воплощение неолитической Великой богини.

В еврейском празднике Ханука, который приходится на декабрь, есть элементы, заимствованные из языческого декабрьского праздника: представление о том, что в эти дни некогда совершались чудеса; возжжение огней; дарение подарков; сожжение чучела; ритуальное потребление выпечных изделий. В празднестве Ханука и Пурим немало отголосков древнейших, еще доеврейских обрядов. Поэтому эти праздники стоят несколько особняком в иудаизме; главное в них не молитвы, а игры, и хотя эти праздники посвящены важным событиям в истории еврейского народа, чувствуется, что ортодоксальный иудаизм хотя в свое время и признал их, но относился к ним настороженно.

Обнаруженные при археологических раскопках в Малой Азии глиняные таблички с древними клинописными текстами повествуют об одном празднестве, имевшем место еще в дохеттское время. Оно начиналось 25 декабря. Согласно описываемому мифу, в этот день бог плодородия Талипину приходил с мешком даров от своего отца, бога земли, и вешал этот мешок на вечно-зеленое священное дерево /762, с. 373/. Не трудно видеть, что от мифов этого типа и соответствующих обрядов происходят нынешняя рождественская елка и Дед-Мороз или Санта-Клаус с подарками в мешке. Имя Santa Claus — искаженное голландское Sinter Klaas (св. Николай, который, как будет показано в своем месте, является одним из образов, происходящих от архаического бога земли). Санта-Клаус одет в красное, проникает в дом через печную трубу, одаряет; а эти особенности характерны для бывшего бога земли.

По-видимому, другая линия древнего сюжета, одна из которых выразилась в хатто-хеттской сцене с Талипину, — колядование. Можно представить себе, что колядники — это посланцы уснувшего бога. Они, правда, не приносят дары, но приносят пожелания урожая, богатства, благополучия.

Итак, в языческом празднестве зимнего солнцестояния совместились два комплекса разных обрядов: поклонение богу земли и чествование солнца.

Ритуал Крещения, который выполняется через 12 дней после Рождества, имеет явно раннеземледельческое происхождение: христианское освящение крестом воды генетически должно быть связано с неолитической идеей соединения богини, хозяйки небесных вод, и бога преисподней, символизировавшегося знаком креста. Сторонники рационалистического (аграрного) объяснения годовых народных празднеств объясняют крещенские обряды как проявление "культа воды" и "заботы о будущем урожае" /405, с. 53/. Но почему для освящения воды и для осыпания водой (в том числе посредством купания в реке) было избрано самое холодное морозное время? Почему для заботы о будущем урожае выполняли обряды в начале зимы, задолго до весеннего сева? Оказывается, любой элемент языческих ритуалов можно трактовать с позитивистских позиций: рождественское ряжение — это "народный культ смеха", переодевания мужчин в женскую одежду и наоборот трактуется как "народная символика земного плодородия", колядование —

это не более чем "пожелание благополучия", мифологизированные свадебные инсценировки — это "подготовка молодежи к браку" (хотя в России было принято справлять свадьбы осенью, через 9—10 месяцев после святок), крещение — это "народный культ воды" (почему зимой?), святочные игрища — это "символика радостного возрождения жизни" (в январе, когда природа замирает) и т. д. /405, с. 45—53/.

Страницы цитируемой книги, которая выражает принятое в советской науке отношение к атавизмам язычества, пестрят такими выражениями, как "стихийный трудовой опыт крестьянства", "утилитарный практический опыт народа" и т. п. Но в то же время, оказывается, "порожденный низким уровнем развития производительных сил, крестьянский календарь закреплял традиционные, зачастую нерациональные сроки хозяйственных работ" /405, с. 43/. Какой уровень развития производительных сил требуется, чтобы определить рациональные сроки хозяйственных работ? Неужели для этого недостаточно простых наблюдений на протяжении четырех тысяч лет (период устойчивого существования земледелия на территории России)? "Народный календарь" переполнен суевериями. Например, в России 27 июля боялись работать, чтобы гроза не спалила хлеб. Такова же цена и "народным приметам". Русские считали, что непогода 1 мая сулит суровую зиму. Какая с позиций практического здравого смысла, может быть связь между погодой 1 мая и будущей зимой? Связь мифологическая: зима и этот день — периоды, когда Великая богиня более всего проявляет себя. По этой же причине на Британских островах 1 мая считалось несчастливым днем /678, с. 150/. Как отмечает один из исследователей, число праздничных дней у некоторых языческих племен порой превышало число дней повседневной трудовой жизни /7, с. 14/. Не так уж важно трудиться, как важно молиться. Не трезвая рассудительность и не позитивный опыт, а иррациональность и несамостоятельность мышления определяли и до сих пор определяют мировоззрение большинства людей.

В рождественской и карнавално-масленичной обрядности имеются сходные элементы, что отмечается не только в России и Западной Европе, но и, например, в Осетии /594, с. 102/. Это потому, что они были посвящены одному и тому же божеству. Плутарх сообщает, что по вере фригийцев бог спит зимой и просыпается с приходом тепла и что они праздновали его отход ко сну и пробуждение. Учитывая длительность зимы в Малой Азии, очевидно, эти празднества приходились на декабрь и февраль, т. е. совпадали с нынешними рождественскими и карнавално-масленичными праздниками¹⁸⁹.

В мифологизированной календарной системе у разных народов год делится на две половины, причем холодная считается "женской", а теплая — "мужской". Причина такой атрибуции двух половин года не совсем ясна. Дело в том, что, насколько можно реконструировать (по дошедшим до нас фрагментам древних поверий и обрядов) календарные даты неолитической Великой богини, с ней связывалась не только холодная половина года. Но все же в неолитической религии зима представлялась периодом безраздельного господства богини: ведь бог земли спит в это время. Нынешняя детская забава катать из снега шары и сооружать из них "снежную бабу" — это явно наследие тех времен, когда из снега лепили идола, представлявшего богиню в ее зимней ипостаси. "Снежной бабе" дают в руки метлу, некогда служившую символом дерева, одного из воплощений богини. Русское выражение "матушка-зима" происходит от представле-

ния о том, что зима соотносится с богиней, считавшейся матерью мира; иначе невозможно понять, почему то время года, когда природа скована холодом и бесплодна, прозвали "матушкой".

О том, что в феврале проходит время ее господства, свидетельствует не только обряд похорон женского манекена на масленичных празднествах. 2 февраля повсеместно в Польше отмечали праздник "божьей матери громничей" (т. е. имеющей отношение к грозе). У чехов 5 февраля — день св. Гаты; по народным поверьям, в этот день нельзя пряхть, в противном случае в дом залпзут змеи /232, с. 221/; но запреты на пряденье связаны с Великой богиней — женой змея и матерью змей, да и само имя Гаты, вероятно, этимологически связано с *гагъ* 'змея'. Во Франции 5 февраля — день св. Агаты; здесь тоже не рекомендовалось в этот день заниматься прядением; в этот день разыгрывали сцены изгнания "старухи", символизировавшей холодное время года /232в, с. 31, 32/. Между прочим, в Китае 5 февраля — праздник встречи весны /25, с. 82/. Опять совпадение? Или сходные условия жизни приводят к сходным формам мышления?

У западных славян изгоняли зиму в образе Мара-ны — женской куклы в белой одежде. У восточных славян этот образ носил имя Кострома или Костроба (это слово значит 'мохнатая верхушка растения', т. е. 'метла'); но хоронили ее на Пасху или даже в конце июня.

Несмотря на то, что богиню хоронили или изгоняли с окончанием холодного времени года, она продолжала и жить, и владеть. Май — месяц перехода от весны к лету — был посвящен ей. В этот месяц отмечались важнейшие празднества, связанные с ее культом: 1 мая, Троица, русалии. Учитывая нрав владычицы мира, греки считали май неблагоприятным для каких-либо начинаний; в этот месяц не рекомендовалось жениться, отправляться в путешествие, сажать растения, кроить материю для одежды /232в, с. 334/ (в мае не сажать растения — "трудова-я практика земледельца"? в мае не жениться — "стихийный опыт народа"?). И у русских есть соответствующая "народная примета": не следует жениться в мае, не то "всю жизнь будешь маяться". У евреев месяц ийяр (примерно соответствующий маю) считается несчастливым; в старину было принято не справлять свадьбы в течение 33 дней после Пасхи.

По всей Европе 1 мая выполнялись обряды, посвященные Великой богине. Важным элементом было водружение столба, украшенного зелеными ветками и цветными лоскутами. В Болгарии существовало мнение, что это празднество совершается в честь змей /232в, с. 290/. В Румынии в этот день женщины не работали, боясь, чтобы непогода не погубила посевы /232в, с. 311/. Первомайский дождь считался целительным — ведь если богиня, хозяйка дождя, посылает в день своего праздника дождь, то это, конечно, знак ее благоволения. Повсюду в Европе существовало поверье, что в ночь под 1 мая ведьмы справляют шабаш, а чтобы они этого не делали, нужно жечь метлы. Майскому празднику придавали столь большое значение, что древние германцы начинали с него новый год. Рудименты майских священных действий, связанных с культом Великой богини, частично были восприняты христианством; так в католицизме есть обряд, по которому в мае совершается специальный торжественный танец перед алтарем Пресвятой Девы, причем танцующие одеты в белое (цвет богини).

В конце марта — начале апреля, когда в южных странах уже появляются первые всходы, праздновали воскре-

шение божества растительности. По этому поводу ликовали отец и мать воскресшего — бог земли и богиня неба. Поэтому Пасха сопровождается атрибутами, представляющими бога земли (яйцо, а также кулич, выпеченный в форме фалла) и богиню неба (колесо, укрепленное наверху шеста). Колесо поджигают, символизируя этим единение бога земли и богини неба. Заметим: возжжение колес имело место на Пасху, а не в день весеннего равноденствия, поэтому данный ритуал не имеет отношения к солярной символике. Поверье о том, что на Пасху солнце пляшет, тоже исходит от доиндоевропейских верований.

Празднество летнего солнцестояния было посвящено, судя по обрядам, не только богу преисподней, но и богине неба. В России наряду с Купалой упоминают некую Купальницу. Имя этой "купальницы" — Мария, судя по выражению "Иван да Марья"; этому русскому выражению соответствует в Испании "Хуан и Мария".

В июле-августе (т. е. в то время, когда на Ближнем Востоке, в регионе возникновения раннеземледельческих кульгур, имеет место кульминация теплой половины года) некогда совершалось празднество, посвященное специально Великому богу. В христианстве это день св. Ильи, 20 июля. В России этот день в старину отмечался торжествами, не связанными с христианским вероучением; в жертву божеству приносили быка (а в древности — человека). День св. Ильи приблизительно совпадает с предполагаемым днем языческого Великого бога: как уже говорилось, в России 27 июля воздерживались от работы, чтобы гроза не спалила хлеб (обе эти даты, должно быть, восходят к какому-то одному периоду, потому что св. Илья и есть бывший бог грозы). В иудаизме девятый день месяца ава, приходящийся на конец июля — начало августа, — траурный день, к которому традиция приурочивает несколько трагических событий еврейской истории. По-видимому, соответствующее языческое празднество длилось неделю, судя по тому, что 15-го ава у евреев имело место необъяснимое празднество, во время которого ходили с факелами, жгли костры, а женщины в белых одеждах водили хороводы в виноградниках.

Осенью богиня, видимо, вступала в период своего единоличного господства. Об этом может свидетельствовать, в частности, сосредоточение в это время года христианских празднеств, посвященных женским святым; 8 сентября рождество Богородицы, 11 сентября день Феодоры, 1 октября покров Богородицы. Как уже отмечалось, еврейский праздник Симхат-Тора, приходящийся на конец сентября — начало октября, сопровождается такими атрибутами чествования неолитической Великой богини, как пляски и ношение флажков.

Выше высказывались соображения по поводу того, что упоминаемые в восточнославянском фольклоре Коляда и Усень представляли женские божества зимы и осени. Другие данные говорят о том, что эти имена ведут к более архаической эпохе и иным мифологическим образам.

Коляду упоминали в песнях на Рождество и на масленицу, т. е. в те празднества, которые можно считать восходящими к раннеземледельческим обрядам, посвященным засыпанию на зиму и последующему просыпанию бога земли. Очевидно, в Коляде можно видеть зимнюю ипостась Великой богини. Есть различные толкования имени Коляда. Наиболее принятым из них является трактовка этого слова как заимствование из латинского *calendae* 'первый день месяца' /555в, с. 300/. Но эта этимология вряд ли приемлема. Не говоря уже о том, что ве-

роятность заимствования в русской чисто народной, фольклорной словесности специфического античного термина сомнительна, приведенные выше данные свидетельствуют, что Коляда — это имя мифологического персонажа, имеющего черты раннеземледельческой Великой богини и не имеющего отношения к греко-римским календарам. Вероятно, имя Коляда связано с именем Великой богини Кали, и в этимологической связи с именем Коляда состоит русское *колдун* — в языческие времена, вероятно, жрец Коляды, Кали.

В литературе имя русского мифологического персонажа Усень (или Овсень) сопоставляется с именами ведической богини восходящего солнца Ушас и латышско-литовского мужского божества Усенис/Ушинь, празднование которого имело место весной. Но исследователей смущало то, что ведическая Ушас и литовский Ушинь имеют разный пол, а также то, что русский Усень фигурирует на Рождество, тогда как литовский Ушинь — весной. В. Даль в своем "Толковом словаре русского языка" объясняет последнее тем, что празднование Нового года в России было перенесено с весны на начало зимы. Но этот перенос имел место в 1700 г., а сведения об упоминании Усеня в рождественских колядках относятся к более раннему времени.

Ведическая Ушас и латышско-литовский Усенис/Ушинь — изначально разные божества, а этимологическое родство их имен объясняется родственными отношениями этих мифологических персонажей: генезис Усениса ведет к образу неолитического бога земли, а Ушас происходит от образа его дочери, неолитической богини солнца. О возможности соотнесения Усениса/Ушиня с богом преисподней говорит, в частности, то, что, согласно словам посвященных ему песен, он связан с огнем и "у него было два сына, оба одного возраста" (т. е. он отец Близначев). Чествование Усениса/Ушиня в апреле свидетельствует о том, что он соответствует восточнославянскому Яриле, генезис которого, как было показано выше, ведет к образу этого же бога. Судя по тому, что обрядность русского Усеня имеет место во второй половине декабря, следует заключить, что это имя, сохранившееся в русском фольклоре, относится к неолитическому богу преисподней, празднование которого в это время следует трактовать как чествование его перехода в стадию зимней спячки.

Таким образом, прибалтийский Усенис/Ушинь и восточнославянский Усень — одно и то же по своему происхождению божество, обряды которого в неолитическом культе происходили и в период зимнего солнцестояния, и весной. Поскольку доиндоевропейское празднество, посвященное предзимним проходам этого бога, происходило на рубеже зимы и осени, персонаж по имени Усень впоследствии, когда его прежнее значение было забыто, мог представляться как олицетворение уходящего осеннего времени года. Отсюда, возможно, происходит и название осени в славянских и балтийских языках. Русское *осень* сходно с *Овсень* (вариант имени Усень), а литовское *assanis* 'осень' — с латышским Усенис. Источником этих имен следует считать ностратическое **asa* 'огонь', очевидно, служившее одним из названий бога преисподней. Последнее подтверждается рядом мифологических имен и специфических терминов из других языков.

В средневековых письменных источниках западных славян упоминается, в числе прочих богов, *Iassa*, имя которого Б. Рыбаковым сопоставляется с польским *jazé* 'змея' и русским *ящер* 'дракон' /485, с. 397, 404/. В иудейской традиции *Azael* — ангел, восставший против Бога;

Azhi, Azi — трехглавый змей в Авесте, некогда правивший миром, а затем прикованный к скале. В христианской традиции Yesse — легендарный предок царя Давида и мифический предок Иисуса Христа¹⁹⁰. Имя Yesse связано с issi 'свет' /744в, с. 876/. Иудеи называют семисвечник древом Йессе, а в осетинском эпосе Aza — название дерева, растущего в стране мертвых. Шумерский Nin-Azu (т. е. "великий Азу") — один из богов подземного мира, носивший эпитет "господин врач". Еврейское имя Aza, Aša означает 'лекарь, целитель'. В главе "Бык-луна" говорилось о том, что название быка типа os в северокавказских языках, этноним осетин osi и культовый возглас кабардинцев assa должны быть возведены к имени бога земли, который принимал образ, в частности, быка. Другой образ бога земли — козел, поэтому божество, которому приносили в жертву козла у древних евреев, носило имя Aza(z)el. Это определено имя бога преисподней, потому что не только козел отпущения, но и скала в пустыне, к которой он должен был уйти, называлась так; считалось, что эта скала представляет ад. А в современном иврите "к Азазелу" значит "к черту". Поскольку козел был одним из животных, представлявших в неолитической религии бога земли и преисподней, в арабских легендах дух смерти носит имя Azrael. Asz — божество неба у литовцев-язычников /744а, с. 147/, а бог неба являлся по своему происхожде-

нию небесной ипостасью бога земли¹⁹¹. Es, Eš — название бога в енисейских языках (остяки, кеты); на языке финикийцев es 'козел'; эти слова сопоставимы с древним ближневосточным is, iš 'мужчина' и с ностратическим *'asa 'огонь'. По-видимому, еврейский Israel, боровшийся с богом и наказанный за это хромотой, это тот же Azael или, в ином варианте, Azrael, которое можно истолковать как Ассур-эл, т. е. ящер-бог, дракон-бог. Действительно, корнеслово *'asa с формантами g, s, t, p, n дает ряд других этимологически родственных имен и терминов: Ассур, ящер, Ушас, древнеиранское yazata 'божество', абхазское апсва 'бог', баскское asto 'осел', скифские aspa 'лошадь' и aspaina 'железо'; древнегреческий Iasiph или Iason, возлюбленный Деметры, и славянский Ясень, сочетавшийся с Мареной /533, с. 172, 288/ (имя которой ведет к образу Великой богини); наконец — Усенис, Ушинь, Усень.

Итак, как видим, в основных годовых народных празднествах и обрядах жителей Европы сравнительно немного элементов, которые можно было бы считать сплецифическими индоевропейскими по своему происхождению. Эти празднества и обряды в основном восходят к культовой практике доиндоевропейского населения Европы; они сохранились на протяжении тысячелетий, несмотря на крушение раннеземледельческих культур и исчезновение народов, носителей этих культур.

КОСОЙ КРЕСТ

В Дагестане имеется большое количество изображений косого креста, т. е. знака в виде двух пересекающихся диагоналей квадрата (рис. 210). На первый взгляд это как будто не более чем декоративный мотив. Но и он происходит от символа, имевшего смысловое значение.

Обратим внимание на то, каким образом начертан этот знак на камне кладки стены дома (рис. 210:1). Если бы это был ничего не значащий декор, просто орнаментальный элемент в виде двух диагоналей для заполнения пространства прямоугольника, то исполнитель естественным образом покрыл бы орнаментом всю лицевую поверхность камня. Между тем фигура занимает лишь часть камня; эта часть выровнена, тогда как остальная поверхность камня грубо околота. Не случайно рисунок нанесен именно на угловом камне постройки, причем сдвинут к краю, находящемуся у угла. Наверное, к этому знаку относились как к оберегу, призванному содействовать долговечности жилища, благополучию обитающих здесь людей. Видимо, с таким же значением этот знак наносился над воротами у хеттов (рис. 211:3).

Вариант этого символа — косой крест со вставками в противоположных углах (рис. 213). Другой вариант — косой крест с угловыми вставками в виде шевронов во всех четырех междукрестьях (рис. 212).

Косой крест — распространенный орнаментальный мотив. Он встречается в разные эпохи, от палеолита до 19 века, у народов, обитающих в разных концах земли (рис. 211). Он был воспринят в качестве священного символа христианской символикой как "крест св. Андрея"¹⁹².

А. Миллер в своем исследовании о символических элементах в дагестанской орнаментике высказал мне-

ние, что косой крест является "формой простейшего разрешения задачи орнаментального порядка", /365, с. 36/. Однако суждения о том, что те или иные графемы в Древности возникали на почве беспредметной фантазии, несостоятельны.

Различные варианты композиций, в которых фигурирует косой крест, появились в эпоху палеолита. Выше приводился пример палеолитического орнамента в виде цепочки косых крестов: этот мотив обозначает, возможно, ограду охотничьего загона и, в таком случае, относится к охотничьей магии. Нечто иное должен был обозначать палеолитический орнамент, приведенный на рис. 211:1. Здесь косой крест образован не двумя пересекающимися линиями, а четырьмя крестообразно расположенными штрихами, следовательно, он не мог в данном случае обозначать две жерди, наклонно воткнутые в землю. По поводу аналогичного орнамента в материалах малоазийского неолита (рис. 211:2) Дж. Меллаарт высказал мнение, что это изображение плетенки /776, с. 37/. Странно, однако, что графема, смысл которой — не более чем изображение плетенки, устойчиво существовала на протяжении тысячелетий, причем в первом из рассматриваемых примеров она почему-то нанесена на изделии из кости (такие палеолитические изделия явно представляют собой культовые предметы).

Исследователь орнамента народов Сибири этнограф С. Иванов считал, что знак косого креста в квадрате возник в результате комбинации треугольников /207, с. 449/. Эта догадка, по-видимому, верна, но она не аргументирована. Как мы видели выше, такая комбинация не являлась чисто композиционным приемом, она имела определенное смысловое значение: символ в виде

четырёх крестообразно расположенных треугольников выражал понятие "четыре стороны света" или "четыре области земли" (см. рис. 160:5).

Косой крест с шевронами во всех четырёх между-крестьях (рис. 212), видимо, тоже является символом четырёх сторон света, но относящимся не к земной части вселенной, а к небесной. Треугольник с шевронами в данном случае представляет собой идеограмму облака и служит знаком богини неба. Заметим, кстати, что рассматриваемый символ существовал ещё в палеолите (рис. 212:4). Возможно, данный палеолитический рисунок тоже представляет собой символ неба (диск) с фиксирующей четырёх его сторон.

М. Гимбутас, сопоставляя различные изображения из материалов, неолита Юго-Восточной Европы, пришла к выводу, что косой крест был эмблемой Велякой богини. По мнению этого автора, знак в виде косого креста с шевронами в двух противоположащих между-крестьях имитировал узор на женской одежде (рис. 213:7, 8). Но если это так, то и сам такой узор, и его расположение на груди женской фигуры должны были возникнуть по какой-то причине. Причина в том, что данный узор представляет собой пару знаков дождевого облака (рис. 213:2—6) и относится к серии двоичных эмблем богини.

Почему же он оказался нанесённым именно на груди статуэтки (рис. 213:7)? Если жрицы богини носили одежду такого вида, то это было генетически связано не только с данной графемой. А. Миллер приводит примеры женских статуэток с косым крестом на груди (рис. 214), объясняя эту деталь, как было сказано, "решением задачи орнаментального порядка". Между тем имеется довольно много Древних женских статуэток, на которых косой крест имеет вид двух перевязей (рис. 215:1—3). О том, что эти перевязи имеют происхождение не только символическое, но и утилитарное, свидетельствуют женские статуэтки с одной перевязью (рис. 215:4—6). Наконец, есть Древние мужские изображения с двумя перевязями крест-накрест (рис. 216). По-видимому, в древности одной из характерных деталей облачения людей (и мужчин, и женщин) были перевязи, необходимые для ношения оружия, сумок и др. Здесь мы видим ещё один пример того, как объект, напоминающий своим видом священный символ, приобрёл сакральное значение.

Поскольку косой крест был эмблемой богини, он обозначался на столбе жилища в широком ареале раннеземледельческих культур — в Юго-Восточной Европе

и Передней Азии, а также на Кавказе (рис. 217). В дальнейшем мы увидим, что столб мыслился воплощением богини. Будучи высшим божеством, она, очевидно, была призвана покровительствовать жилищу, поэтому её идеограмма изображалась на центральном столбе дома и, как было показано выше, на его угловых камнях, а также над входом.

В посленеолитическое время косой крест был переосмыслен; его стали понимать просто как знак креста, символизирующий солнце. Поэтому в эпоху бронзы косой крест стал эквивалентен прямому кресту. Тому есть много примеров. Так, ладья перевозит картуш с косым крестом /592, рис. 306/, занимающим такое же положение, как диск с крестом на других изображениях (см. рис. 172). В русском народном искусстве встречается изображение перекрещённого квадрата с крыльями /152, с. 479/; по своему происхождению это символ крылатой богини неба; но, так же как и крылатый диск, он, возможно, был переосмыслен как знак солнца. Косой крест на фигуре птицы /222, с. 93/ можно понимать по-разному, потому что, по неолитической традиции птица была существом, представлявшим богиню, а в эпоху бронзы она олицетворяла солнце.

Таким образом, если в эпоху неолита косой крест, будучи эмблемой богини, считался женским знаком, то с эпохи бронзы, понимаясь как символ солнца, он читался как мужской знак. Поэтому крупный косой крест на груди — принадлежность мужского национального греческого костюма, а в Индонезии косой крест — знак, специфический для татуировки мужчин /20, с. 19/. Но и в системе неолитической символики косой крест мог играть роль мужской эмблемы, поскольку, разделяя прямоугольник на четыре части, он образовывал символ "четырёх частей земли" (рис. 218, 160:5).

В средневековой символике Западной Европы существовало сочетание прямого и косого крестов (рис. 219:2). Эти два креста, наложенные друг на друга, изображены на государственном флаге Великобритании. В Дагестане найдено раннесредневековое изображение св. Девы Марии с младенцем и эмблемой в виде двух совмещённых крестов, прямого и косого (рис. 219:1). Этот пример христианской эмблематики восходит к эпохе неолита; он, надо полагать, выражает идею связи бога земли (прямой крест) и богини неба (косой крест). В Древней Индии восьмилучевая звезда (т. е. сочетание прямого и косого крестов) была символом соединения мужского и женского начал, создающих жизнь /607, с. 91/.

СВАСТИКА

В Дагестане (точнее, в его западной, глубинной высокогорной части, населённой аварцами) довольно часто встречаются свастики, изображённые на камнях кладки стен построек. Трудно определить, когда были выполнены эти (так же как и другие) изображения, потому что время сооружения постройки обычно не совпадает со временем изготовления резных камней в кладке её стен; эти камни берутся из старых, разрушенных сооружений, и такой перенос совершался неоднократно. Некоторые камни со знаком свастики имеют вид более или менее свежий, с чёткими контурами резьбы

(рис. 220:2); вероятно, их можно датировать 18-19 вв. Другие камни — по виду более старые, резьба на них нечёткая вследствие выветривания, а на их поверхности — белые пятна высолов; им, наверное, уже несколько сот лет. Свастика встречается в Дагестане и на коврах 18-19 вв. (рис. 220:5), и среди наскальных изображений (рис. 220:4)¹⁹³. До сих пор у аварцев свастика сохранила значение почитаемого знака (рис. 220:3).

В эпоху неолита и энеолита свастики были характерны

для Передней Азии, особенно для Ирана, в древностях которого имеются разнообразные свастические композиции (рис. 221). Известна была тогда свастика также в Европе, на Крите, в Индии.

Значительно расширился ареал распространения свастики в эпоху бронзы (рис. 222). Во 2—1 тыс. до х. э. она часто фигурирует в археологических памятниках центральной и Восточной Европы, Кавказа, Западной Сибири, Средней Азии; обильны свастики среди материалов раскопок Трои. В то же время она отсутствовала у скифов и на крайнем Западе Европы. В Древнем Египте свастика встречается крайне редко. Семиты во все периоды их истории этот символ не применяли; он отсутствует в памятниках Финикии, Палестины, Аравии, Сирии, Ассирии, Вавилона, а также Шумера. В Индии он был известен с эпохи неолита и приобрел большую популярность в эпоху бронзы; затем, будучи традиционной религиозной эмблемой, свастика здесь была воспринята буддизмом¹⁹⁴ и вместе с последним попала в Китай и Японию.

Свастика не дошла до Африки, Юго-Восточной Азии, Океании, Австралии. Но она была известна американским индейцам (рис. 223). В доколумбовой Америке свастика была распространенным символом /877, с. 757—1011/. Если даже допустить, что этот замысловатый знак был придуман древними людьми в Америке и Передней Азии независимо друг от друга, то невероятно случайное совпадение некоторых его деталей: на втором из показанных здесь индейских рисунков проставлены точки между ветвями свастики, что имеет аналогии в Старом Свете (см. рис. 220:2); зубчатые утолщения на концах этой свастики истолковываются на основе неолитической символики Малой Азии (см. рис. 83:6); в памятниках доколумбовой Америки и древнего Закавказья свастика изображена на лбу мужской статуэтки (см. рис. 236), что тоже не может быть случайным совпадением.

Сравнительно часто встречается знак свастики в памятниках античности, хотя древние греки и римляне уже не помнили о его бывшей семантике; во всяком случае об этом нет сведений. В первые века х. э. свастика использовалась в качестве христианского символа /819, с. 271-284/, но затем была вытеснена крестом. В русской народной орнаментике она была одной из обычных фигур до конца 19 в.

В Закавказье свастики многочисленны в археологических материалах 16-6 вв. до х. э. На Северном Кавказе свастика появилась в эпоху бронзы. Она встречается на кобанских изделиях начала 1 тыс. до х. э. (рис. 222:5), на керамике Северного Дагестана и Чечни 9-6 вв. до х. э. Но в более близкое к нам время свастика, за немногими исключениями, была известна преимущественно лишь горцам Большого Кавказа, причем, главным образом, в Дагестане, Чечне и Северо-Восточной Грузии (рис. 224). Что же касается Дагестана, то здесь знак свастики обычен, в свою очередь, для района, соседнего с Чечней и Грузией, т. е. для Аварии.

Таким образом, на Кавказе ареал распространения в период средних веков символа свастики охватывает высокогорную область, включающую западную часть Дагестана, восточную часть Чечено-Ингушетии и примыкающие к ним местности Северо-Восточной Грузии. Вероятно, в древности данный район населяла этническая общность, у которой были в ходу этот и другие характерные культовые символы рассматриваемого комплекса, уна-

следованные последующими разноплеменными насельниками означенной территории.

В селениях высокогорной дагестанской общины Гидатль и в некоторых соседних местностях неоднократно встречаются резные камни с орнаментальным мотивом в виде свастики с заspirальными концами (рис. 225:1-3). Ряд свастики-спиралей, расположенных цепочкой, образует изысканную орнаментальную композицию (рис. 226). Если обычные свастики довольно распространены в мире, то свастики-спирали встречаются, помимо Северо-Восточного Кавказа, только в Европе и в доколумбовой Америке (рис. 225:5).

О генезисе и семантике свастики есть разные мнения.

В начале 20 в. А. Ланг утверждал, что свастика возникла не как символ, а как "естественный орнаментальный элемент" /770, с. 53/. В сочинении И. Савенкова высказывается убеждение, что свастика "образовалась из перекрещивания линий туловища и изогнутой линии рукоположения" /488, с. 60, 292/ (см. рис. 379:4); но если это так, то почему линия туловища приобрела загибы концов? И. Лехлер как несомненную истину излагал свое субъективное мнение, не подтверждаемое какими-либо аргументами, о том, что свастика — символ "круговорота солнца, возрождения жизни, бесконечности" /763, с. 2/. Х. Рафаэлиан, увидев на одном из восточных ковров свастику в виде просвета между четырьмя Т-образными фигурами, решил, что из такой комбинации и произошел этот символ (см. рис. 101с). М. Гимбутас полагает, что свастика — это крест с закругленными концами, которые представляют собой четыре полумесяца и символизируют четыре фазы луны /709, с. 91/; но такое объяснение малоубедительно. Есть мнение, что свастика возникла как изображение вращающегося горящего креста /744в, с. 1517/; но ритуал вращения подоженного креста не известен, а если он когда-либо где-то и имел место, то его редкость несопоставима с широкой распространенностью свастики.

Е. Клетнова высказала суждение, что свастика происходит от скрещения двух зигзагов, якобы символизирующих молнии /243, с. 10/. Крестообразное пересечение зигзагов, образующее свастическую фигуру, действительно встречается в орнаментике разных народов (рис. 227:1-4). Его первоначальный смысл — два символа реки ("земной воды"), совмещенных со знаком креста, понимаемым как символ земли (рис. 227:5). Но это — частный случай начертания графических фигур, случайно давшего результатом свастику. Происхождение свастики иное. В ее генезисе сыграла роль не случайность; этот символ возник на основе определенных верований и выразившей их определенной символики.

Распространено суждение о том, что этот знак изображает инструмент, посредством которого в древности добывали огонь, и поэтому он стал символом огня, а также символом небесного огня — солнца. В древнеиндийских текстах говорится о том, как следует добывать священный огонь, зажигаемый перед алтарем божества Агни. Деревянную свастику клали плашмя на землю, затем вставляли в углубление, имевшееся в центре свастики, вертикальный стержень и вращали его до появления огня /841, с. 103; 566, с. 159/. Ясно, что форма свастики в данном случае не определена процессом добывания огня: деталь с углублением, в которое вставлялся стержень, могла иметь любую фор-

му, это мог быть и просто бесформенный кусок дерева (см. рис. 178:2). Вид свастики ей придавали не с практической целью, а потому, что свастика была символом, связанным с культом божества, в честь которого добывался священный огонь.

В. Городцов приводит изображение свастики, якобы виденное им на одной из мезинских палеолитических фигурок /121, с. 281/. Однако в детальных публикациях, специально посвященных мезинским находкам (364; 616/, изображения этого знака нет и о нем ничего не говорится.

Первые свастические рисунки появились на раннем этапе сложения символики переднеазиатских неолитических культур. Свастикоподобная фигура 7 тыс. до х. э. из Малой Азии (рис. 228:4) состоит из четырех крестообразно расположенных завитков, т. е. знаков растительности, и, очевидно, представляет собой один из вариантов идеограммы понятия "четыре стороны света", "четыре края земли". Другая свастикоподобная фигура, относящаяся к ранней стадии малоазийского неолита (рис. 228:5), состоит из знака земли (квадрат с точкой) и примыкающих к нему четырех растениевидных придатков¹⁹⁵. В такого рода композициях и следует, как представляется, видеть происхождение свастики — в частности, ее варианта с закругленными концами (рис. 229). Последнее подтверждается, например, древнекритской свастикой, скомпонованной с четырьмя растительными элементами (рис. 228:3).

Показателен для выяснения происхождения свастики рисунок 6 тыс. до х. э. из той же Малой Азии (рис. 228:6); он состоит из четырех знаков возделанной земли (зубчатка) с произрастающим из нее растительным побегом; на концах упоминавшейся выше свастики из доколумбовой Америки (см. рис. 223:2) тоже обозначена зубчатка.

На одном из закавказских керамических сосудов эпохи бронзы имеется свастическая фигура, составленная из четырех знаков земли (прямоугольники с точками), обозначающими засеянное поле (рис. 228:10). Свастикообразную композицию, показанную на рис. 228:13, можно понимать как четырехкратное изображение змеи и семени. На рис. 228:3 из расположенных между ветвями свастики четырех точек, обозначающих семя, вырастают растения.

Сходные свастические композиции 2 тыс. до х. э. из Средней Азии и Центральной Европы (рис. 228:7, 8) составлены из изображений рогатого змея. Скомпонованные со свастикой стрелы (рис. 228:12) или полумесяцы (рис. 228:14) являются символами неолитического бога земли; у саамов (лопарей) графема, показанная на рис. 228:12, считалась знаком молнии /770, с. 8/ (а молния — атрибут бога земли). В языческой Скандинавии свастика была символом молнии и эмблемой Тора /744а, с. 387/.

На одном из раннеолитических малоазийских рисунков (рис. 228:1) к кресту — эмблеме бога земли — примыкают свастически расположенные зубчатые элементы — знаки земли. На другом неолитическом рисунке, из Южной Туркмении (рис. 228:9), свастика трактована как крест. Свастика, как и крест, изображалась на дне сосудов /173, с. 256/, из чего можно заключить, что она, как и крест, была символом "низа".

В Индии считается, что свастика, как и спираль, порождает деторождению /770, с. 7/. Это понятно, потому что оба эти знака в свое время были сим-

волами бога, который мыслился воплощением мужской способности оплодотворения.

Для определения первичной семантики свастики интересен приведенный здесь рисунок на бляхе из Закавказья (рис. 228:11). Этот предмет был изготовлен в эпоху бронзы, но выгравированная на нем композиция относится к неолитической традиции. В центре — квадрат (знак земли), на нем свастика. В квадрате показаны треугольники с обводкой, которые, по аналогии с другими примерами (см. рис. 8:4), обозначают землю, орошаемую водой. Извне к углам квадрата примыкают знаки растительности (ср. рис. 157:3), или, может быть, это знаки дождевых облаков, орошающих землю, над ними — зигзаги, это небесная влага. Вокруг — водоплавающие птицы на кольце, которое, возможно, обозначает океан, омывающий земной мир.

Все эти и многие другие примеры свидетельствуют, что неолитическая свастика идентична неолитическому кресту, т. е. является условным обозначением понятия "четыре стороны света" и служила символом бога земли. Воспоминание о том, что свастика когда-то символизировала четыре стороны света, зафиксировано в средневековых мусульманских рукописях, а также сохранилось до нашего времени у американских индейцев /770, с. 13, 40/.

Многочисленны примеры свастики с закругленными ветвями (рис. 229). Предположение о том, что такая свастика образовалась в результате скрепления двух S-образных знаков /763, с. 39/, умозрительно и лишает этот символ значения идеограммы с определенным смыслом. Здесь завиток (как и в других случаях, рассмотренных выше) обозначает растение. Эта разновидность свастики морфологически примыкает к древнейшим образцам свастических композиций (см. рис. 228:4).

К числу разновидностей свастики относится ее начертание с тройным загибом концов (рис. 230:1); в Дагестане этот пример не единичен. Аналогии ему имеются в средневековой России и средневековой Западной Европе (рис. 230:2, 3). Такой знак встречается на изделиях эпохи бронзы /885, рис. 262/. Эти ломаные ветви свастики явно произошли от закругленных и, таким образом, представляют собой четыре растительных знака. Существуют свастики с ветвями в виде ломаных линий и иного характера (рис. 231); их генезис, очевидно, такой же. Свастики с разветвленными концами (рис. 232) тоже закономерно рассматривать как композицию из четырех знаков, представляющих собой стилизованное изображение растительных форм.

"Оперенную" свастику (рис. 233) можно рассматривать как четверенный знак гребенки/дождя, т. е. символа богини неба. В этом же, очевидно, и смысл свастических композиций (см. рис. 221:5-7), составленных из элементов, которые следует считать символами богини (женская фигура, гриф, рыба). Иногда свастика имеет в середине не крест (символ земли), а символ неба — кольцо или диск (рис. 228:8, 229:6, 7). Значит, одни свастики символизировали понятие "четыре стороны света", относимое к земному миру, другие — к небесному. Из этого можно заключить, что представление о мужских и женских свастиках, отраженное в древнеиндийских текстах, восходит еще к неолитической символике. Нужно, однако, отметить, что "женские" неолитические свастики встречаются относительно редко, а

"мужские" решительно преобладают, поэтому в общем случае свастика предстает как символ земли.

Рисунок из доколумбовой Америки (рис. 235:4), изображающий орла, который с эпохи бронзы считался "солнечной птицей", а в эпоху неолита был "громовой птицей" (т.е. в обоих аспектах представлял мужское существо), с женской свастикой (состоящей из четырех гребенок, символов богини неба) — можно объяснить тем, что символика Нового Света вообще не имеет неолитических значений, будучи воспринята из Старого Света, вероятно, в конце 2 тыс. до х. э.¹⁹⁶ Этот пример свидетельствует, что в посленеолитическое время была уже забыта семантика таких свастик и им придавалось то же смысловое значение, что и другим свастикам, приобретшим солярное значение.

С эпохи бронзы семантика свастики, как и почти всех других неолитических символов, изменилась.

К. Штейнен в конце прошлого века опубликовал работу, в которой на материалах эпохи бронзы показывает, что свастика считалась изображением птицы /853/. А. Бобринский выступил в поддержку этой гипотезы и привел согласующиеся с ней дополнительные данные /72/. Действительно, эпоха бронзы дает много примеров свастики, похожей на схематическое изображение птицы (рис. 234). В частности, рис. 234: 18, по трактовке Штейнена—Бобринского, является условным изображением птицы, высиживающей птенцов (обозначенных четырьмя крестиками).

К. Штейнен считал, что свастика изображает не всякую птицу, но аиста. Он полагал, что аист почитался как птица, гнездящаяся на крышах жилищ, и что область распространения свастики в древности совпадает с ареалом (Европа и Кавказ), в котором аисты высиживают птенцов /853, с. 271/. Однако прошедшие с тех пор восемьдесят лет археологических изысканий показали, что свастика была популярна далеко за пределами этого ареала, причем древнейшие ее образцы локализуются вне его. Но хотя К. Штейнен ошибся в этой детали, он прав в принципе. Соотнесение свастики с птицей доказывается не только сходством соответствующих графем. Древнеиндийские источники сообщают, что свастика обозначала птицу /732, с. 120/.

В памятниках Индии свастика символизирует солнце /673в, с. 454/, а солнце (по данным, относящимся ко времени не ранее 2 тыс. до х. э.) представлялось птицей. Согласно одному из мнений, индийское слово свастика происходит от сочетания слов Су — имя солнечной птицы и Астика — имя божества, олицетворявшего две половины года, теплую и холодную¹⁹⁷. Знак свастики с загибом концов креста влево ("женский") символизировал полет солнечной птицы осенью и зимой на север, а с загибом вправо ("мужской") — весной и летом на юг /731, с. 119, 329/. Эти данные согласуются с оппозициями "левый — правый" и "женский — мужской" и с изложенной выше гипотезой о соотношении четырех времен года с двумя женскими и двумя мужскими божествами.

В русской традиции правая и левая свастики трактовались несколько иначе: одна обозначает движение по солнцу и символизирует добро, другая — движение против солнца и считается недобрый знаком (в данном случае оппозиция "добрый — недобрый" соотносится с "мужской — женской"). В древностях разных континентов известны сочетания обоих этих видов свастики

(рис. 235:5-7). Они, видимо, символизировали два годовых состояния солнца.

Таким образом, в сфере тех культовых воззрений, в которых отмечается почитание солнца, свастика имела то же значение, что и крест, а именно, она являлась символом солнечной птицы. Вероятно, свастика обозначала годовое движение солнца, а крест — суточное. Действительно, у ацтеков иероглиф в виде диска с крестом обозначал 'день', а диск со свастикой имел значение 'год'.

О солярном значении свастики свидетельствуют некоторые графические композиции. Свастика, как и крест, нередко изображалась в круге (см. рис. 220:1), который в эпоху бронзы считался изображением солнечного диска, она бывает окружена точками, с зубцами, лучами (рис. 235:1-3), которые в эпоху бронзы имели солярное значение. Однако все эти графемы, состоящие из окружности и свастики, имеют неолитическое происхождение: с точки зрения раннеземледельческой религии они символизируют связь богини неба и бога земли.

На одном из резных камней Дагестана есть изображение свастики-спирали с черточками сбоку (см. рис. 225:3); если они обозначают солнечные лучи, то заspirальная свастика являлась одним из символов солнца. Изображение заspirальной свастики в сочетании с символом барана (см. рис. 81:1) тоже представляет эту фигуру как символ солнца. Впрочем, если эти дагестанские примеры восходят непосредственно к раннеземледельческой религии, то свастика здесь является символом неба (ведь бывают, как мы видели, и женские свастики), а сочетание знака дождя или знака барана с символом неба вполне закономерно. Данное суждение не было бы лишь гипотетичным, если бы были обнаружены свастики-спирали, выполненные в неолитическую эпоху.

В эпоху неолита почиталось мужское божество "низа". С этим понятием, надо полагать, связаны позднейшие мужские статуэтки, имеющие знак свастики на лбу (рис. 236). Но поскольку в посленеолитическую эпоху мужское божество соотносилось с солнцем, и в то же время свастика была символом солнца, эти мужские статуэтки, может быть, представляют солнечного бога.

В доколумбовой Америке свастика считалась эмблемой бога солнца /670, с. 57/. Поэтому американское изображение птицы со свастикой на груди (рис. 235:4), как и птицы с крестом (см. рис. 180:1), можно считать образом солнечного божества. Но в аспекте верований, восходящих к раннеземледельческой религии, этот образ следует трактовать иначе: ведь огненная птица в архаичных мифологических воззрениях — это бог преисподней, поднявшийся в небо, а свастика первоначально была символом этого божества.

В Древней Индии и в Древней Греции свастика считалась знаком, символизирующим добро. Принимая во внимание то значение, которое придавалось свастике в тех случаях, когда об этом значении можно судить на основании документальных материалов (старинные рукописи, этнографические данные), видный искусствовед прошлого века В. Стасов писал, что свастика — "один из древнейших знаков доброго предзнаменования, пожелания благополучия, обращения несчастья" /512, с. 17/. Может быть, с этим значением изображалась она на средневековых постройках в Дагестане.

СЛЕДЫ И ЛОВУШКИ

Среди пещерных росписей эпохи палеолита часто встречаются неизобразительные точечные рисунки явно символического значения. Точки большей частью расположены рядами (см. рис. 167:2, 331:1). Для определенной трактовки этих графем нет достаточных данных, но в качестве одного из возможных вариантов их семантики можно предположить, что они представляют собой условное изображение следов зверей. Если точки расположены кольцом (рис. 237:1), то такой рисунок, возможно, **выражает мысль о том, что зверь достигнут охотниками, попался.**

На упоминавшейся уже пластинке из Мальты (Сиби́рь) имеются рисунки с двух сторон: на одной изображены три змеи, на другой — композиция из точечных спиралей и биспиралей (рис. 237:2). Может быть, последние тоже представляют собой изображения змей. Но возникает сомнение: если змеи были начертаны линиями, то почему они тут же показаны точками? Не обозначают ли здесь биспирали петляющие следы зверей; спираль же могла выражать мысль о том, что зверь завершил свой путь и стал добычей людей.

Рисунки из пещеры Ла Пилета в Испании (рис. 237:3) свидетельствуют, что в эпоху верхнего палеолита действительно изображали следы зверей и загоны, в которые звери должны попасться. На этих рисунках показаны следы и головы животных; это говорит о том, что следы и животные отождествлялись, что следы — это и есть то животное, которым хотят овладеть охотники.

На пластинке из бивня мамонта, найденной в Белоруссии, выгравированы какие-то скобы (рис. 238:3). Опубликовавший эту находку археолог называет их "крышеобразными изображениями" /438, с. 85/. Но на костяном предмете эпохи палеолита из Сибири такие знаки многочисленны и проставлены рядами (рис. 238:2). Наверное, это показаны следы диких лошадей, служивших одним из основных объектов охоты в эпоху палеолита.

На женской статуэтке из Сибири (рис. 238:1) такие скобы тоже нанесены рядами, которые идут с механической правильностью, вне связи с формами фигурки, как бы следуя своим путем. Нашедший статуэтку А. Окладников считает, что этот орнамент имитирует меховую поверхность одежды. Но, во-первых, почему мех изображен таким странным образом — скобами, а не штрихами, которые были бы более подходящими для такого случая; во-вторых, почему орнамент независим от форм фигуры; а в-третьих, разве допустимо предположить, чтобы древние люди надевали меховую одежду мехом наружу, подобно современным модницам? Ведь такая пуба хуже греет, да и надевать ее надо на нижнюю одежду, которая не существовала в эпоху палеолита. Скорее всего, меховую одежду надевали тогда так, как это засвидетельствовано у арктических народностей в наше время: мехом внутрь и на голое тело. И наконец: такой орнамент бывает изображен на обнаженной женской статуэтке /723, с. 119/. Нет, не фактуру меховой одежды изображает ряд скоб, а следы лошадей, успеху охоты на которых должна способствовать женщина, "хозяйка зверей", о которой повествуют сибирские мифы.

Орнамент, представляющий следы лошадей, сохранился по традиции и в эпоху бронзы (рис. 238:4). След зверя предвещал возможность удачной охоты. Поэтому

изображение следа стало символом удачи. Отсюда и нынешнее поверье о том, что находка подковы предвещает удачу. В Дагестане встречаются изображения подков — например, на вышитых ковриках из Кайтага, на ларях для зерна. Здесь, как и у европейских народов, прибывали подкову к порогу или к двери дома "на счастье".

В эпоху палеолита был распространен зигзаговый орнамент (рис. 239). Считать его просто декором нельзя, потому что, как это видно на приведенных рисунках, он мог быть нанесен на бесформенных предметах, украшение которых было бы бессмысленным. Эти предметы играли в данном случае такую же роль, как в наше время бумага, на которой написана молитва. Начертанные на них графемы существуют как бы сами по себе, содержат собственный смысл.

Зигзаг — слишком элементарный рисунок, чтобы можно было считать его возникшим однажды и потому имевшим всегда одну и ту же семантику. Как мы видели выше, зигзаг мог означать змею, реку, воду, дождь. В рассматриваемых же случаях он, видимо, обозначает следы зверей.

На австралийских бумерангах бывают начертаны изображения животных, являвшихся объектами охоты, или же зигзаги (рис. 240:1, 2). Наверное, смысл и тех и других изображений один и тот же: пожелание успешной охоты. Таков же, очевидно, смысл зигзага (трактованного как цепочка следов) на палеолитической копьеметалке (рис. 240:3).

В искусстве палеолита зигзаговые или волнистые линии бывают нанесены на фигуре зверя (рис. 241:1, 3, 4); они как бы присущи ему, являются его атрибутом. М. Хёрнес видел в этих зигзагах изображение ребер животного /733, с. 158/; исследователю Древнего искусства не показалось странным, что ребра обозначены условно, тогда как само тело животного прорисовано натурно. Зигзаг на неолитических рисунках нельзя считать изображением ребер, потому что он бывает обозначен и позади фигуры животного (рис. 241:2); это явно след зверя.

Один из вариантов зигзаговых начертаний (рис. 241:3), будучи часто изображаем на культовых предметах (рис. 242:5, 6), стал распространенным орнаментальным мотивом, дожившим, в частности, в России и в Дагестане до 17—18 вв. (рис. 242:2, 3).

В первобытной психологии предмет, или существо, или явление отождествлялись с каким-либо их атрибутом. След живого существа был его частью, утверждал его присутствие. В жизни охотников след животного имеет существенное практическое значение: он ведет к добыче. Для первобытных охотников след был символом предстоящей добычи, символом пищи, обеспечения жизни людей. Ряды параллельных зигзагов (рис. 239:2, 240:1) могли представлять собой графически выраженное моление, означавшее пожелание множественной, богатой добычи. Много зигзагов значит "много животных", "много мяса", "много пищи".

На известном браслете из Мезина изображено сочетание зигзагов и меандров (рис. 243:2); такой рисунок повторяется в Восточной Европе через десять тысяч лет (рис. 243:3); подобный мотив находим в наскальных росписях Дагестана (рис. 243:4) и в далекой Австралии (рис. 243:1). По-видимому, зигзаги — это следы зверя,

а меандр — это ловушка, в которую он должен попасться. Ловушки такого вида действительно существовали (рис. 244:2).

Проходили тысячелетия, исчезали одни и возникали другие народы, а культово-мифологические представления, передаваясь из поколения в поколение, от одного племени другому, в той или иной мере сохранялись. В эпоху неолита мы снова встречаем палеолитический меандр. Он сопровождает изображения животных (рис. 245:1) — очевидно, потому, что сохранил свое прежнее значение магического знака, призванного содействовать успеху охоты. Древнейшие земледельцы Юго-Восточной Европы, продолжая традицию палеолитических охотников, изображали меандр на женских статуэтках (рис. 245:3-5), хотя теперь богиня призывалась способствовать не охоте на диких животных, а земледелию. Может быть, еще в палеолите богиня была не только "хозяйкой зверей" (эту свою функцию она сохраняла как частную и в неолите, и в античное время), но и вообще владычицей мира, по воле которой людей постигают удачи и неудачи, блага и беды.

Выше уже рассматривалась гипотеза В. Бибиковой о происхождении зигзагового (и ромбовидного) орнамента от вида структуры мамонтовой кости на срезе (рис. 246:1, 2, 7) и был сделан вывод, что эта гипотеза несостоятельна. Б. Рыбаков, развивая гипотезу В. Бибиковой о том, что зигзаговый и ромбовидный орнаменты эпохи палеолита имитируют вид структуры мамонтовой кости, приходит к мнению, что рисунок этой структуры был исходным для образования самых разных орнаментальных мотивов — меандровых, спиральных, крестообразных и др. (рис. 246:3-10). Такое объяснение происхождения многих орнаментальных рисунков, основанное лишь на формальном сходстве графем, представляет рассматриваемые начертания как плод произвольных графических упражнений. Если эта схема верна, то все эти орнаментальные элементы не содержат никакой семантики, это просто узоры и больше ничего. Но эта на вид стройная конструкция разрушается при первом же прикосновении к ней логики. Например, ромбический узор, от которого якобы происходят все остальные (рис. 246:2), отсутствует в орнаментике Мезина. А коль скоро это так, сомнительна вся схема.

Но предположим, что ромбический рисунок был известен исполнителям мезинского меандра. Значит ли это, что от ромба происходит меандр? В доказательство того, что это так, Б. Рыбаков приводит следующие рассуждения. Для нанесения ромбического орнаментального рисунка якобы применялся штамп в виде крестообразно расположенных угловых линий; если смежные отпечатки располагались строго зеркально, образовывался ромбический рисунок, если же со сдвигом — то меандровый (рис. 247:1).

Эта остроумная гипотеза, однако, весьма уязвима.

Во-первых, зачем нужно было делать штамп в виде крестообразно-угловых линий, если хотели изображать ромб? Не проще ли было бы применить штамп, который давал бы отпечаток ромба?

Во-вторых, вызывает сомнение комбинация со сдвигом соседних отпечатков. О случайном сдвиге не может быть речи: необходимо точное совпадение линий, чтобы при этом получился меандр. А достичь этого невозможно, потому что при прикладывании печати не видно, как ложится оттиск. Далее: если меандр получился случайно при сдвиге штампа, то этого не могли

предвидеть и, следовательно, не могли заранее сделать штамп, который дал бы такой результат; если же предвидели, то, значит, меандр существовал до изготовления штампа; каково же в таком случае его происхождение?

В-третьих, подпрямоугольные штампы с рассматриваемым узором (рис. 247:1) известны с эпохи неолита (Анатолия, Венгрия /796в, табл. 183/) для нанесения оттисков на хлебцы; им предшествовало изображение такого рисунка в эпоху палеолита на поверхности, имеющей круглое очертание (рис. 247:2), а в этом случае стыковка соседних отпечатков не могла дать рисунок меандра. Возникнуть же в результате стыковки подпрямоугольных штампов в эпоху неолита (рис. 247:1) меандр не мог, потому что он уже существовал раньше, в эпоху палеолита (рис. 247:3).

В-четвертых, палеолитическое изделие (рис. 247:2) с узором, который предшествует узору на неолитическом штампе (рис. 247:1), вовсе не является штампом. Площадка, на которой выгравирован обозначенный рисунок, имеет диаметр всего около 3,5 см. Поэтому рисунок мелкий, к тому же он выполнен тонкими врезанными (а не выпуклыми) линиями. Если попытаться использовать этот предмет как печатку, оттиска не получится. О том, что этот предмет не мог быть штампом, свидетельствует также то, что он имеет коническую форму, неудобную для держания пальцами как печатку. При этом не только его плоская поверхность покрыта резным узором, но и коническая (зачем, если это штамп?).

О назначении данного предмета можно судить, сравнивая его с другими мезинскими находками /616, с. 232-234/. Он представляет один из вариантов серии фигурок, хотя и различающихся по форме, но в общем подобных друг другу /364, табл. 11-19/. Археолог И. Шовкопляс доказывает, что все эти фигурки являются стилизованными изображениями женщин /616, с. 220-236/. И. Шовкопляс высказал также догадку о том, что элементы их орнаментации представляют собой "условные и схематизированные линейные изображения частей женской фигуры" /616, с. 221/ (хотя его соображения о том, что зигзаги, меандры и шевроны на мезинских статуэтках изображают одежду и распущенные волосы женщин, ошибочны).

В главе «Многозначный треугольник» было показано, что узор в виде шевронов на мезинских фигурках (см. рис. 147:3-5) служил условным обозначением женских грудей. Среди рисунков на этих фигурках почти неизменно является крупно изображенный знак в виде треугольника (рис. 248:2); это — изображение женского детородного органа (см. рис. 147:5). На других фигурках вместо треугольника выгравирован знак в виде заштрихованного пятиугольника (рис. 248:1); такой же знак показан на животе женской статуэтки из Мезина (см. рис. 147:4); следовательно, этот знак обозначает то же, что и треугольник.

На мезинских фигурках изображены не только знаки женского пола, но и орнаменты, символизирующие успешную охоту: зигзаг — след зверя, меандр (ловушка) — средство добычи зверя. Весь комплекс мезинских изображений (включая форму самих фигурок) свидетельствует о том, что эти предметы имели ритуальный характер и предназначены были для магических обрядов, связанных с верой в то, что богиня — "хозяйка зверей" (а может быть, и хозяйка судеб людских) властна предрешать результат охоты.

ЛАБИРИНТ И ВАВИЛОН

В отличие от свастики с завихренными в одну сторону концами, образующей четырехлинейную спираль (см. рис. 225), знак лабиринта образован встречными спиралеобразными завихрениями концов креста. При этом могут получаться два варианта зеркально подобных фигур; оба они известны в Дагестане (рис. 249).

Почти все дагестанские лабиринты этого типа (будем называть его "классическим") сосредоточены в нескольких селениях Аварии, западной высокогорной части Дагестана (в этом же районе, как правило, встречаются высеченные на камнях стен построек свастики, свастики-спирали и некоторые другие архаические графемы). Чтобы начертить столь сложную фигуру, требуется соответствующий навык, поэтому не удивительно, что встречаются лабиринты неправильных начертаний (рис. 250).

Помимо лабиринта с крестом в центре, есть лабиринты, в середине которых находится розетка или диск (рис. 251). Лабиринты с кружком или розеткой в центре локализируются в Дагестане главным образом в Табасаране (этот район отличается архаичными формами архитектуры и монументального декоративного искусства, в этом районе встречаются и некоторые специфические графемы — см. рис. 51:1, 54:1, 2).

Значительное число дагестанских лабиринтов образовано лишь спирально-петлеобразными линиями, без того или иного символического знака внутри (рис. 252).

Лабиринтов довольно много в Дагестане. Но их нет на остальном Кавказе (за исключением единственного в Северной Осетии, имеющего неполное начертание (см. рис. 254)¹⁹⁸.

Вообще говоря, помимо Дагестана, лабиринты есть только в Европе, а также в Америке и в Индии. Европейские лабиринты тоже представлены всеми разновидностями. Здесь известны оба зеркальных варианта классического лабиринта с крестом в центре (рис. 253), в том числе с неполным начертанием (рис. 254:2). В Северо-Восточной Европе (на территориях, прилегающих к Балтийскому и Белому морям) лабиринты имеют преимущественно подковообразную форму (рис. 255), а в Северо-Западной Европе (Англия, Франция) они большей частью круговые, с площадкой внутри (рис. 256:1-3). Впрочем, классический тип лабиринта с крестом известен и на Севере.

Лабиринты распространены лишь в некоторых местах Европы: в Восточном Средиземноморье и на севере континента; при этом южные лабиринты представляют собой рисунки, а северные — сооружения в виде выкладок из камней или дерна. Изображения лабиринтов встречаются в средневековых западноевропейских рукописях и выложенные мозаикой на полах средневековых церквей (главным образом во Франции).

Наиболее древние из известных классические лабиринты с крестом, относящиеся к 2 — первой половине 1 тыс. до х. э., обнаружены в Италии и Греции (см. рис. 253:1, 6, 260:4). Они уже имеют законченную форму. Древнейшие лабиринты Беломорья датируются 1 тыс. до х. э. /557, с. 74/.

При каких обстоятельствах возникли эти своеобразные начертания и каким образом они оказались в отдаленных друг от друга районах мира — остается загадочным. Суждение о том, что лабиринты появились в разных местах независимо друг от друга, в результате конвергентного развития /278, с. 77/, неприемлемо. Ве-

роятность вторичного, а тем более многократного (в Средиземноморье, Северной Европе, Дагестане, доколумбовой Америке, Индии) самостоятельного возникновения этого в высшей степени своеобразного и сложного в воспроизведении рисунка равна нулю. Что же касается причин его распространения, то ее невозможно отнести за счет того или иного случайного фактора. Допустим, изображение лабиринта, начертанное на каком-нибудь изделии, могло попасть на Северный Кавказ путем межплеменного обмена, так же как сюда попадали, например, египетские скарабеи. Но лабиринт почитался местными жителями в качестве священного символа¹⁹⁹ — а этого не было бы, если бы кому-то вздумалось перерисовать этот узор, скажем, с кносской монеты.

Несостоятельно и мнение о том, что американскими индейцами эта графема могла быть воспринята у испанцев или у францисканских монахов /716, с. 66; 728, с. 128/. Индейцы изображали лабиринт на стенах построек, на скалах, в вышивке, на культовых предметах /664/, следовательно, придавали большое значение этому рисунку. Индейцам были известны лабиринты различных типов, имеющих в древностях Старого Света: классический (рис. 257:1, 2), квадратного очертания (рис. 257:3, ср. рис. 253:6), двойные (см. рис. 255:4), с диском в середине (рис. 257:4). Большинство этих типов не могло быть известно католическим священникам, от которых аборигены якобы узнали о лабиринте. Кроме того, у индейцев были и свои, своеобразные варианты этого символа (рис. 257:4). Наконец, лабиринт — далеко не единственный на Американском континенте древний переднеазиатско-европейский символ, причем большинство из известных примеров этих символов в Новом Свете было выполнено во времена, предшествовавшие открытию Америки в конце 15 в.

В Дагестане лабиринт называют "крепостью Хайбар". Хайбар — название крепости, которую, согласно мусульманской легенде, взял Али, сподвижник Магомета; но знак лабиринта (даже в его последней, классической форме) по меньшей мере на две тысячи лет старше этого события. Начертания лабиринта, распространенные в Дагестане, по своему происхождению не имеют отношения к мусульманству, так же как кресты — к христианству, а свастики — к германскому фашизму. Все это древние языческие символы.

Х. Зикард высказал мнение, что лабиринт выражает идею круговорота "жизнь — смерть — жизнь" /849, с. 261/, а У. Найт — что лабиринт выражает идею движения человека к истине /745, с. 449/; Дж. Фрезер, в соответствии с "солярной мифологией", считал, что совершавшиеся в древности культовые действия, связанные с лабиринтом, представляли движение солнца в небе. Таких мнений может существовать сколько угодно; они произвольны, не вытекают с логической необходимостью из фактов и не способствуют формированию достоверного знания.

Дж. Геллер, в духе интерпретации генезиса древних графем как продукта вольных графических упражнений, утверждал, что лабиринт является бессодержательным орнаментальным рисунком и что его создали художники, "экспериментировавшие с меандрами и свастиками" /727, с. 58, 59/. В другой своей публикации этот автор заявлял, что образовавшийся таким образом занятый рисунок породил относящиеся к нему легенды и игровые действия /728, с. 137/. По его мнению, рас-

пространенные в Северной Европе народные игры у лабиринтов были заимствованы у римлян, а сами римляне придумали их в качестве забавы /728, с. 126/. Но почему эти игры были популярны именно в Северной Европе, т. е. там, где не ступала нога римлян?

В лабиринтах Северной Европы, выложенных из камней или Дерна, устраивались какие-то игрища, выполнялись обрядовые танцы. Какие-то действия совершались и в северорусских лабиринтах, судя по некоторым их местным названиям вроде "девичьи пляски" или "игра св. Петра" /93, с. 121/. Древние римляне тоже справляли связанные с лабиринтом обряды, включавшие шествия, танцы, хождения по петляющим ходам, участие всадников /775, с. 158/. С лабиринтом была связана процедура некоторых религиозных празднеств в Древней Греции /752, с. 16/.

По сообщению Вергилия, древнеримские игры у лабиринтов происходили с участием всадников. Соответствующая сцена была зафиксирована еще этрусками (см. рис. 268:1). Значит, если следовать логике некоторых ученых, этруски были настолько очарованы Гомером, что стали инсценировать его поэму, и эти инсценировки так понравились римлянам, что они восприняли их у этрусков, причем почему-то устраивали эти игры в определенный день года, а римские императоры придавали серьезное значение этим забавам /745, с. 448, 445/. Далее, эти игры так понравились другим народам Европы (вплоть до Белого моря), что они восприняли их у римлян и культивировали на протяжении двух тысяч лет, а поэма Гомера так воодушевила древних жителей разных стран Европы, что они фиксировали слово *Троя* в топонимике /745, с. 454/.

О семантике лабиринта кое-что говорят его названия. Древние греки называли его *лабюринтос* (*labyrinthos*), причем связывали его происхождение с Критом. Характерный для древнекритского религиозного культа двусторонний топор греки называли *labris*. Эти слова не только созвучны, но и родственны. Х. Гюнтер в своем исследовании, посвященном этимологии этих слов /720/, доказывает, что они происходят от доиндоевропейского восточносредиземноморского слова, означавшего 'камень'. Лабиринт, по мнению Х. Гюнтера, — это каменное сооружение; в Византии монастырь, окруженный стеной, назывался *labra* (откуда славянское *лавра*).

Но дело не в том, что древние лабиринты сооружались из камня. Как раз в Средиземноморье таких лабиринтов нет (единственное свидетельство — сообщение Геродота о сложном по планировке здании с путанными ходами, сооруженном в Древнем Египте в первой половине 3 тыс. до х. э.). Знаменитый критский лабиринт, о котором повествует греческая легенда, не найден; видимо, он и не существовал; во всяком случае, он не был сооружен из камня. Но камень был символом бога преисподней; кроме того, слово *labra* имело еще и другое значение: 'пещера' ²⁰⁰.

Для выяснения семантики лабиринта показательно и другое его название — *троя*. Повсеместно в Западной Европе, там, где есть лабиринты, отмечено, что в народе они называются этим словом. На этруском изображении лабиринта написано *truia* (см. рис. 268:1). Вергилий сообщает, что игры у лабиринта назывались у римлян "*Троя*" /775, с. 158/. В Сербии есть народный танец *тройнка*. Вряд ли все это можно отнести за счет знания древним и средневековым населением Европы поэмы Гомера о взятии греками Трои.

Е. Краузе в своей монографии о лабиринтах сопоставляет его название *троя* с именем славянского божества Троян ²⁰¹ и высказывает мнение, что Троян — это демон преисподней, а лабиринт-троя — это крепость Трояна /753, с. 223/. Е. Краузе приводит соображения, свидетельствующие, что Троян действительно "демон преисподней". В славянских сказках Троян враг солнца, имеет три головы и крылья, следовательно, это трехглавый змей. Трехглавому Трояну славян соответствует трехглавый Драогха или Друйа персов (обратим внимание на сходство персидского *Друйа* и этрусского *Труйа*). Е. Краузе считает, что слова *Троян* и *дракон* являются вариантами названия одного и того же мифического существа /753, с. 218, 277/.

В древнегреческом мифе лабиринт является местом, где обитает человеко-бык Минотавр, т. е. бог земли. Минос требовал от афинян поставлять для Минотавра жертвы каждые 9 лет; а 9 число, которое связывается с божеством преисподней. Древнеегипетское сооружение, называвшееся греками лабиринтом, служившее заупокойным храмом, местом захоронений знатных лиц и священных животных, представляло собой обширную полуподземную постройку, квадратную в плане, с двумя главными крестообразно пересекавшимися коридорами /775, с. 15/; а перекрестие — это неолитический символ земли, в том числе подземного мира, куда отправляются умершие. В композиции ряда лабиринтообразных графем входят крест или свастика — знаки бога земли; такое сочетание есть среди лабиринтообразных начертаний из Крита, Индии, Северного Кавказа (рис. 263:5, 12-14), значит, оно не случайно. А в памятниках эпохи палеолита встречаем сочетание лабиринтообразного элемента со спиралью — символом змея (рис. 263:16). Согласно легендам Ирландии и Англии, на спиральных лабиринтообразных сооружений при лунном свете танцевали феи (луна — ипостась бога преисподней; фея — позднейшее переживание образа супруги бога преисподней). В Швеции считали, что эти сооружения отмечают входы в подземный мир.

Обращает на себя внимание наличие многочисленных данных о том, что лабиринт считался крепостью или домом. Выше приводилось дагестанское название лабиринта "крепость Хайбар". В Осетии лабиринт называли "домом Сырдона"; другой персонаж осетинского эпоса Сослан живет в лабиринте, находящемся в подземелье. Один из терминов, которыми называют дерновые лабиринты в Англии, — *bowet* /775, с. 173/; это слово имеет значение 'жилище'. Лабиринт считался крепостью у древних римлян /832, с. 142/. Египетский иероглиф, обозначавший понятие 'дом' (см. рис. 263:11), не похож на дом, но имеет лабиринтообразный извод. Даже американские индейцы называли лабиринт "домом Ткуну" /716, с. 65-66/; а Ткуну — это мифический персонаж, который вывел людей из подземного мира /775, с. 154/.

Есть и другие данные, проливающие свет на семантику и генезис лабиринта.

Лабиринты имеют круглое или овальное очертание (единичные квадратные и многоугольные производные от них) и "вход" с одной стороны. Для выяснения генетических связей этого символа целесообразно рассмотреть графемы с такими особенностями.

В разных местах Евразии от Атлантического побережья до Урала и Памира, а также в Дагестане встречается знак в виде кружка с двумя отростками (рис. 258:1, 2). В нескольких образцах он имеется среди на-

скальных изображений у Онежского озера в Карелии. По поводу его семантики (применительно к онежскому комплексу) возникли разногласия между авторами публикаций на эту тему.

Один из исследователей карельских петроглифов В. Равдоникас считал, что такой знак — изображение небесного светила, и ссылался на то, что в египетских иероглифах есть знак солнца с двумя лучами /454, с. 12/. Другие же утверждали, что это изображены охотничьи капканы. Вторая точка зрения была существенно поколеблена солидной аргументацией, показывающей несостоятельность бытовизма в расшифровке культовых символов Онежского озера /295/. Сторонники "капканов" удивительным образом не замечают фактов, которые не согласуются с их трактовкой этого знака (например, что это, довольно странное, изображение "капкана" распространено на огромной территории, от Атлантического океана до Урала, от Карелии до Египта). Но и сторонники гипотезы культового значения петроглифов Онежского озера не могут убедительно объяснить этот знак.

Действительно, если кружок с двумя отростками — это знак солнца с двумя лучами, то почему в некоторых случаях концы лучей замыкаются (рис. 258:5)? Почему этих лучей бывает и два, и три (см. рис. 305:4)? Почему два длинных луча могут сочетаться с несколькими короткими (рис. 258:3)? И вообще, почему солнце начертано так странно — с двумя лучами? Если два луча — это изображение приспособления для ношения культовой эмблемы (рис. 258:7), то почему в других случаях два луча входят в состав эмблемы, а для ее ношения служит отдельное древко (см. рис. 165:6)? Если два отростка — это сокращенное обозначение солнечных лучей, то как понимать композицию на рис. 258:8, где "лучи" извилисты?

Знак с двумя отростками обозначал солнце не только в Древнем Египте. У шумеров иероглиф, происходящий от такой графемы (см. рис. 57:7), имел это же значение /519, с. 277/. Следовательно, на Ближнем Востоке этот символ имел солярную семантику еще в 3 тыс. до х. э. Но остается непонятным наличие двух лучей у солнца. Это находит себе объяснение в системе символики неолита.

Рассмотрим два комплекса петроглифов с Британских островов (рис. 259:1, 2). Один из них датируется 3 тыс. до х. э. (неолит), другой — началом 2 тыс. до х. э. (ранняя бронза). Тем не менее они, несомненно, относятся к одной и той же религиозной традиции. Это не удивительно: в начале 2 тыс. до х. э. волна индоевропеизации едва доходила до западной окраины Европы и притом содержала существенную примесь неолитического ингредиента (ведь до берегов Атлантики дошли не те люди, которые вышли из степей Причерноморья, а их потомки, смешавшиеся с автохтонным населением Западной Европы).

О том, что в период ранней бронзы на крайнем Западе Европы оставались в силе верования неолитической эпохи, свидетельствует, в частности, продолжавшийся расцвет мегалитической культуры, возникшей во второй половине 4 тыс. до х. э. на Пиренейском полуострове. В первой половине 2 тыс. до х. э. продолжали сооружать кромлехи, воздвигать ментгирь, продолжалась традиция коллективных захоронений, сопровождавшихся женскими изображениями. Поэтому есть основания считать, что символы, представленные на рис. 259, связаны с доиндоевропейскими религиозными воззрениями. Притом морфологическое родство этих знаков сви-

детельствует, что все они выражали одну и ту же идею (или ее варианты).

Рисунок в виде концентрических окружностей или в виде диска — это, как мы знаем, неолитический знак неба. Следовательно, концентрические окружности или диск с разрывом или с отростками тоже знаки неба. Представляется, что разрыв — это условное обозначение входа в небо, а придатки, обычно в виде двух линий, обозначают ведущие на небо проход, коридор, лестницу.

Довольно часто сквозь этот разрыв или коридор проходит линия, идущая от точки в центре диска наружу. Иногда к внешнему концу коридора, идущего из центра диска (=неба), примыкает другой, меньший диск.

Примем во внимание и другие особенности знаков группы, показанной на рис. 259:2. Как сообщает опубликовавший их автор, они изображались на скалах у берега моря, почти всегда в месте, откуда открывается широкий вид, причем всегда на юг и очень часто к морю. Эти петроглифы почти всегда нанесены на горизонтальном или имеющем небольшой уклон участке скалы (как и онежские петроглифы, сосредоточенные тоже у берега зрительно бескрайнего озера); при этом "хвост", выходящий из диска, в 90% случаев направлен вниз по уклону.

Думается, что из всего этого можно сделать следующий вывод: рассматриваемые рисунки обозначают небо с входом, через который что-то входит в небо или выходит из него. Этим "что-то" должно было быть то, что люди видели в небе или считали находящимся там. Птицы? Их движение в небе не имеет определенного направления. Звезды? Мифы не дают каких-либо свидетельств того, чтобы звезды мыслились мигрирующими таким образом, да и нет данных о культе звезд в древней Западной Европе. Луна? Ее восход и заход редко фиксируются и при этом не образуют столь впечатляющего природного явления, которое могло бы стать ведущей темой культового ритуала. Солнце? Вероятнее всего, тем более что рассматриваемые британские петроглифы находятся на южной, солнечной стороне скал.

Линия, выходящая из графического символа неба, идет по уклону вниз. Следовательно, культ сосредоточен на моменте захода солнца, а не восхода. Легенда об олене, переносящем солнце, тоже акцентирована на заходе, а не на восходе светила.

То, что вход бывает показан в виде коридора, можно объяснить. Диск изображает не только небо, но и загробный мир, находящийся на небе, и круглую гробницу — толос, а вход в небо подобен входу в гробницу, коридору-дромосу. Толосы с дромосом, широко известные по памятникам эгейской культуры и появившиеся в Восточном Средиземноморье около 1600 г. до х. э., на западе Европы сооружались еще в 3 тыс. до х. э. (рис. 259:8).

Если знак в виде окружности с разрывом, или двумя отростками, или "ручкой" напоминает план толоса, то знак в виде нескольких концентрических окружностей напоминает план кромлеха.

В главе "Дождь и небо" уже говорилось, что кромлехи следует считать воспроизведением рисунка концентрических окружностей и что они олицетворяли небо и одновременно загробный мир (внутри них находят погребения /390а, с. 260/). К некоторым кромлехам ведут аллеи (в виде параллельных рядов камней), что тоже роднит их с рассматриваемыми графемами (рис. 259:7). Есть кромлехи, имеющие входы с восточной и

западной сторон /362, с. 20/, следовательно, знак в виде концентрических окружностей с разрывом действительно символизирует небо с входом (или выходом) для солнца. Подтверждение этому находим в древнеримских письменных источниках, указывающих, что храм неба должен иметь один вход и что это правило остается в силе также в тех случаях, когда храм представляет собой не постройку, а открытое место, даже не имеющее ограды /832, с. 48/.

В погребениях конца 2—1 тыс. до х. э. вплоть до 2 в. х. э. часто находят бронзовые зеркала — круглые, с ручкой. Почему именно зеркало оказалось тем бытовым предметом, который получил привилегию сопровождать умершего в загробный мир? Можно не сомневаться в том, что зеркало имело культовое значение. Но в чем последнее состояло? Этнограф А. Хазанов считает, что функция зеркала в качестве священного предмета связана с представлением, по которому отражение человека есть его душа или же что блеск зеркала ассоциировался с солнцем /571, с. 96/. Однако он же отмечает, что зеркало служило атрибутом богини-матери и фигурировало в качестве аксессуара погребальных обрядов /571, с. 93/ (что понятно, поскольку богиня считалась подательницей и рождений, и смертей). Почему, собственно, следует считать, что круглое зеркало с ручкой — это символ солнца? Потому что оно круглое? Это, как мы видели на многих примерах, не аргумент (тем более что бывают эти так называемые зеркала и не круглые, а овальные — см. рис. 292:13). Потому что оно блестящее? Но в захоронениях на Кикладских островах находят подобные предметы, сделанные из керамики (рис. 260:3), а в Малой Азии — в виде бронзовой решетки (рис. 260:5). Примечательно, что они имеют двойную "ручку", явно уподобляясь своей формой символу неба со входом. По периметру круглой части упомянутых кикладских предметов расположены зубцы, обращенные внутрь — характерная деталь некоторых символических изображений неба (см. рис. 36). Решетка тоже один из элементов символа неба (см. рис. 25:11, 71:1). А в Древнем Израиле женщины носили украшения в виде блестящих круглых металлических блях, вставленных в деревянное обрамление с отрезком, наподобие, как пишут археологи, "ракеток для игры в пинг-понг". В главе "Солнце" было высказано предположение о том, что так называемое "зеркало" — это выполненная в бронзе эмблема, изображающая диск (знак неба) на песте. Все эти графические и предметные символы (диск с черточкой, диск с двумя черточками, керамическая "сковорода", решетка с "ручкой", бляха в виде ракетки) возникли до того, как появились металлические зеркала. Зеркало с ручкой, форма которого обусловлена практическим, похоже на один из знаков неба (см. рис. 40:7, 23:3), или условное обозначение неба с входом (рис. 259:8, 260:1), или диск на постаменте; имея форму, сходную с формой священной эмблемы, зеркало приобрело то же культово-символическое значение, что и эта графема, т. е. стало вещным символом неба, богини неба, Великой богини.

Овал с "лучами" по периметру (рис. 260:1) — это, очевидно, условное изображение неба с дождем. Примыкающие к нему две линии, в таком случае, обозначают дромос, вход на небо.

В числе лабиринтов есть пример с примыкающими к нему двумя линиями, обозначающими вход (рис. 260:4). Значит, мы на верном пути в попытках выявить отношение лабиринта к небу. В связи с этим отметим, что

есть примеры двойного лабиринта (см. рис. 251:3, 255:4, 257:3), в котором можно усмотреть один из вариантов двойных символов богини неба.

В Древностях Западной Европы встречаются графемы в виде концентрических окружностей, имеющих пролом с одной стороны (рис. 261:2-5). Это тоже небо с входом. Нередко внутри такого знака бываю проставлены точки. В эпоху неолита точки по периметру окружности или внутри нее обозначали посев, который должна оросить небесная влага. Но в данном случае точки расположены не так, как это делалось в эпоху неолита: они собраны в группы, которые рассредоточены между окружностями. Видимо, теперь, в эпоху бронзы, это уже не посев, как то мыслилось неолитическому земледельцу, а звезды в небе. Точки сгруппированы, условно представляя созвездия.

Реконструируя семантику лабиринта как символа неба, заметим, кстати, что кружок в центре лабиринтов, изображавшихся на полах средневековых французских соборов (см. рис. 256:3), назывался "небо" (664, с. 131).

Новую загадку выдвигает изображение на рис. 261:6. Похоже, что это тоже условное изображение неба. Но линии внутри диска представляют собой уже не концентрические окружности, они заspirалены, и точки-звезды здесь не движутся плавно-равномерно по кругу, а мечутся в извилистых ходах.

Рисунки в виде извилистых запутанных ходов встречаются и среди Древностей Европы, и у аборигенов Австралии (рис. 262). Автор статьи об австралийских лабиринтообразных начертаниях В. Кабо полагает, что рисунок в виде запутанных ходов выражал распространенное у разных народов представление о загробном мире как о таинственной стране безвыходных путей /227, с. 257/. Эта интерпретация таких графем подтверждается обстоятельствами находки камня с высеченным на нем узором, показанным на рис. 262:1. Камень лежал на полу, окрашенном в ярко-красный цвет (символ преисподней), а вокруг этой площадки была возведена спиралеобразная в плане стена (спираль, знак змея — символ бога преисподней; кроме того, спиралеобразную стену можно понимать как образное представление ловушки или обители владыки загробного мира, ср. рис. 244:2 и 263:11).

Души умерших не могут выбраться из запутанных ходов, подобно тому, как дичь, попавшая в ловушку, не может найти выхода из нее (см. рис. 245:2). Европейские и переднеазиатские рисунки запутанных ходов, относящиеся к эпохе неолита (рис. 263:1—4), генетически связаны с палеолитическими взаимопроникающими линиями, а последние напоминают образ змея, владыки преисподней (рис. 263:16), и в то же время соотносятся с палеолитическим меандром, означавшим охотничью ловушку (см. рис. 243:2). Но эти лабиринтообразные ходы представляют уже не ловушку, в которую должен попасться зверь, а нечто, где некто блуждает, не находя выхода.

Лабиринтообразные начертания, имеющие круговой контур и вход с одной стороны (рис. 264), дают повод полагать, что это "нечто" есть небо, оно же — загробный мир. Такую же семантику имеют, очевидно, и североευропейские лабиринты, выложенные из камней или дерна; они отличаются по своей планировке от кромехов тем, что их внутренние ходы не концентрические, а петлеобразные. Связь между понятиями о небе и об охотничьей ловушке проявляют также гра-

фемы, показанные на рис. 260 : 5 (небо — оно же сеть) и на рис. 260 : 1 (овал с лучами и двумя отростками это символ неба, но внутри него проставлены следы животных, как и в изображениях охотничьих загонов, см. рис. 237 : 3). Еще более наглядно эта связь видна на рис. 260 : 2: овал с двумя отростками — знак неба, но изображения животных внутри него свидетельствуют о том, что одновременно это и охотничья ловушка (загон). Зубчатый контур этого овала представляет собой характерное для Персии и Месопотамии начертание плана крепостных стен, которые имели чередующиеся выступы и впадины. Значит, этот рисунок изображает не только небо и одновременно ловушку, но и крепость. Вспомним о том, что лабиринт тоже считали крепостью.

Таким образом, в эпоху неолита образовался семантический контакт представлений о потустороннем мире как о стране безвыходных путей, о небе и о ловушках. На этой почве происходило совмещение графических изображений неба (имевших вид концентрических кругов), ловушек (имевших вид меандров) и безвыходных путей (условно изображавшихся запутанными взаимопроникающими линиями). В результате появились рисунки, имевшие круговой контур и состоявшие из меандровых взаимопроникающих линий (рис. 264).

Определенную роль в этом сыграл, вероятно, и графический прием перехода от концентрических линий к спиральным (см. рис. 48 : 2).

Но, пожалуй, решающим моментом в этих трансформациях графем было изменение семантики концентрических окружностей, образовывавших символ неба. Первоначально эти окружности (и, еще раньше, концентрические дуги, см. рис. 9—13) условно обозначали формы облаков. Потом, когда знак облака превратился в символ неба, это их исходное значение утратило смысл. Спустя тысячелетия оно и вовсе было забыто. Концентрические окружности рисунка, обозначавшего небо, стали восприниматься как изображение ходов в потустороннем мире. А поскольку эти ходы считали безвыходными, они и превратились из кольцевых в запутанные. Этому способствовало то, что уже имелись подходящие для выражения такой идеи графические мотивы меандра и запутанных ходов.

Н. Виноградов, в свое время исследовавший соловьиные выкладки, высказал мысль о том, что их образом были рыболовные ловушки, устраивавшиеся на мелководье в виде загорода из плетня /93, с. 121/. Эту мысль развивает (без ссылок на приоритет Н. Виноградова) Н. Гурина /132, с. 138—140/, которая приводит изображения таких рыболовных снарядов (см. рис. 244:2, 3). Подтверждения этой догадке находим в изобразительном творчестве далекой древности (см. рис. 244 : 1, 245 : 1).

Многие северные лабиринты (а также некоторые западноевропейские и дагестанские) напоминают такого рода ловушки (см. рис. 252 : 1, 265 : 6). Эти рисунки отличаются от развитых, более сложных начертаний лабиринтов, но по идее имеют с ними общие черты.

Древнейшие лабиринтообразные фигуры образованы из взаимопроникающих спиралей (рис. 264) или петлеобразных линий (рис. 265 : 3, 4, 6). Оба варианта сочетались, образуя более сложные начертания (рис. 265 : 5).

В середине многих из этих фигур стоит точка. Сопоставление их с рассмотренными выше рисунками из Великобритании (см. рис. 259:1, 2) позволяет считать, что в обеих группах изображений знак точки имеет

одну и ту же семантику. В предыдущем случае был сделан вывод, что точка обозначала солнце. По-видимому, этот вывод распространяется и на данные лабиринтообразные фигуры. Заметим, что и в некоторых полных лабиринтах бывает в середине проставлена точка (см. рис. 254).

На рис. 265:1, 2 показаны неолитический и древнекритский рисунки, очевидно, обозначающие небо, но уже не в виде замкнутых концентрических окружностей, а с односторонней ориентацией, предполагающей видеть в ней выражение мысли о наличии входа в небо. Эти узоры имеют по периметру кольцо точек, которые первоначально обозначали семена, орошаемые небесной влагой. Можно полагать, что семантика точек теперь уже изменилась или начала изменяться. Такую мысль внушают и другие западноевропейские рисунки 3 — начала 2 тыс. до х. э.

Фигуру, показанную на рис. 258 : 8, можно, при ее сопоставлении с другими знаками, считать изображением неба с входом. Внутри кольца обозначено, очевидно, то, что должно выйти из него. Поскольку, как мы видели выше, вся серия рассматриваемых символов выражает идею ухода солнца с неба, то, следовательно, эти точки должны были обозначать солнце (солнечный свет). Получается, что точки превратились из обозначения посева в солярный символ еще до индоевропейзации Европы²⁰². В связи с рассматриваемым вопросом весьма выразительным представляется наскальное изображение из Испании, показанное на рис. 265 : 7. Эту ликтограмму можно прочесть так: "Солнце уходит с неба в преисподнюю".

С утверждением почитания солнца обычным символом солнца стал крест. Поэтому вполне логичным было в середине витков петлеобразных линий, обозначавших небо, поместить крест, обозначающий солнце (рис. 265 : 8). Связь этого рисунка, выполненного в 17 веке в Дагестане, с рассмотренными западноевропейскими рисунками 3 — начала 2 тыс. до х. э. видна даже в такой детали, как удлинённая ветвь креста, напоминающая линию, которая в наскальных изображениях Великобритании символизирует уход светила с неба. Кстати, этот дагестанский рисунок не уникален: в Англии и Скандинавии тоже изображали лабиринты в виде подковообразной фигуры с вписанным в нее крестом /689, с. 125/. Очень может быть, однако, что крест в этих случаях является символом не солнца, а бога преисподней, и такие лабиринтообразные начертания выражали мысль о потустороннем мире, находящемся не в небе, а в преисподней. Во всяком случае, безусловным представляется влияние лабиринтообразных рисунков, сочетающихся с крестом (см. рис. 263 : 5), а также идеи, выражаемой этими рисунками, на формирование круговых лабиринтов с крестом. Теперь осталось только поместить в середине петлеобразного рисунка не крест, а другой символ парящего в небе солнца (или другой символ бога преисподней) — свастику. Если это было сделано, то уже сама собой возникла идея продолжить концы свастики в виде спиралевидных линий (рис. 266 А). Похоже, что рассматривавшиеся выше свастико-спирали представляют собой не просто плод графической игры, а определенный символ — символ неба с солнцем. Коль скоро существовала тенденция совмещения идей о небе и о потустороннем мире, заspirаленные концы свастик приобрели извод в виде петлеобразных взаимопроникающих линий. Так что не случайно есть варианты

лабиринтов с взаимно зеркальным рисунком: они соответствуют разнонаправленности "левых" и "правых" свастики.

Неолитические графемы, происходившие от условных изображений неба, ловушек и запутанных ходов, обозначали в конечном счете одно и то же: загробный мир. По дохристианским представлениям, перешедшим затем в христианство, потусторонний мир мыслился находящимся либо над небом, либо под землей /87, с. 20/. По-видимому, оба эти представления существовали в религиозных воззрениях раннеземледельческой эпохи. Но большинство данных свидетельствует о том, что владыкой загробного мира представлялся все же бог преисподней.

Эти воззрения являются подтекстом лабиринтообразных графем, включающих в себя тот или иной символ бога земли — крест, полумесяц, цветок, копы (рис. 267). Очевидно, эти рисунки представляют собой условное изображение обители бога земли. По данным, которые приводились выше, лабиринт, в том числе в его классическом изводе — тоже обитель бога земли. Но лабиринт происходит от символа неба. Значит, знак неба, в процессе его эволюции, приобрел значение символа преисподней на базе объединявшей их семантики как символа потустороннего мира.

В системе неолитической символики, выражавшей понятия раннеземледельческой религии, крест и свастика были эмблемами бога преисподней, а в эпоху бронзы, когда изменились и религиозные воззрения, и семантика выражавшей их символики, они стали символами солнца. Если крест и свастика изображались в лабиринтах эпохи неолита, то это выражало мысль о том, что лабиринт — обитель бога преисподней. Но с эпохи бронзы такие композиции стали пониматься как выражение идеи о том, что солнце находится в подземном мире.

В публикациях о лабиринтах обычно упоминается рисунок на этрусской вазе с изображением всадников, выезжающих из лабиринта (рис. 268:1). На одном из резных камней Дагестана можно видеть подобный сюжет (рис. 268:3); здесь показаны в комплексе всадник, лабиринт и крест рядом с ним. Другой дагестанский лабиринт показан с каким-то сооружением, представляющим вход (рис. 268:2). Эти рисунки заставляют вспомнить о мифах, связанных с лабиринтом.

На этруском лабиринте написано "Троя" ("Труйа"). Почему лабиринт назван именем легендарного города?

В старинных сказаниях Западной Европы есть сюжет о том, как герой (обычно с помощью коня) проникает в волшебную крепость с запутанными ходами, побеждает там чудовище и освобождает женщину. В играх, устраивавшихся у каменных или дерновых лабиринтов, участвовали всадники или фигурировал деревянный конь /752, с. 31/. Сами же лабиринты, как говорилось выше, носили название *троя*. Конечно не под влиянием Гомера. Троя — исконное название лабиринта и олицетворявшейся им мифической крепости. По-видимому, в поэме Гомера предание об осаде греками города в Малой Азии смешалось с популярным мифом, и поэтому город, который в действительности назывался Илионом, прозвали Троей²⁰³.

В главе "Олень золотые рога" была предложена реконструкция неолитического мифа о том, что владыка преисподней держит у себя в заключении солнце, представлявшееся в женском образе, и что его соперник

олень попытался похитить эту женщину-солнце. В эпоху бронзы мифический олень был заменен конем, и конь стал одним из олицетворений сил, вступающих в конфронтацию с силами мрака. Кроме того, поскольку раннеиндоевропейские племена почитали коня и при этом обладали монополией на всадничество, их борьба с раннеземледельческими племенами, поклонявшимися богу земли, владыке преисподней, отразилась в мифах как борьба всадника со змеем. А эпизод похищения солнца оленем трансформировался в тему освобождения женщины всадником (или пешим героем).

Мифы на эту тему разнообразны. В русской сказке говорится о проникновении богатыря в подземелье, где он освобождает девушку из власти змея. Сюда же относится и сказка о Красной шапочке: в этой сказке повествуется о том, как волк (воплощение владыки преисподней) проглотил солнце (в русской народной словесности оно носит устойчивое определение "красное солнышко") и как охотник (который в первоначальном мифе гнался за солнцем) освободил его. В одном из германских вариантов легенд о девах, находящейся в плену у дракона, говорится, что она попала в подземелье, съев золотое яблоко (золото и яблоко — атрибуты бога преисподней). В одном из норвежских вариантов этих легенд говорится, что дева попадает в пещеру, которая находится в горах (обычные, по мифам, места, где обитает бог земли).

Е. Краузе отметил, что у греков существовал миф, напоминающий гомеровское сказание о Трое, а именно: миф об освобождении Гераклом Гесионы из-под власти чудовища, заключившего ее в крепости. Подобный миф есть и в Эдде, где говорится об освобождении Фрейи от великана-кузнеца. Кузнец — образ божества преисподней; в Эдде он великан, а каменные лабиринты Северной Европы нередко носят названия "ограда великана" или "замок великана" /775, с. 150/, из чего следует, что эти каменные выкладки являлись символическим представлением обители божества преисподней.

В одном североевропейском сказании говорится о Елене, которую морское чудовище утащило в подземный мир и которая была освобождена Роландом, вступившим в битву с неким Тройано. Е. Краузе сопоставляет имена Елены этого сказания и Гелены гомеровского мифа с греческим *helios* 'солнце', а также отмечает, что имя Ариадна означает "излучающая лучи" /753, с. 277/.

О загадочной графеме, которую греки называли лабиринтом, писали многие исследователи. Почти все авторы соответствующих публикаций ограничиваются лишь констатацией факта ее существования. Попытки проникнуть в ее смысл единичны, и в этих случаях предлагаемые толкования имеют ограниченный характер или же просто произвольны. Между тем еще в 1893 г. были опубликованы исследования Е. Краузе, которые в значительной мере приоткрывали завесу над тайной лабиринта. Е. Краузе впервые обратил внимание на некоторые наскальные рисунки и высказал мысль, что с ними связан генезис более сложного лабиринта; этот автор привлек для выявления семантики средиземноморского лабиринта каменные и дерновые выкладки Северной Европы, а также европейские легенды, сопоставляющиеся с древнегреческим мифом о Тезее и с гомеровским сказанием о Трое. Е. Краузе заключил, что миф о лабиринте интерпретирует смену дня и ночи, что три главных персонажа мифа олицетворяют:

женщина — солнце, чудовище — причину исчезновения солнца ночью, герой — причину появления солнца днем, что лабиринт это крепость, в которой заточено солнце. Наконец, Е. Краузе высказал мысль о том, что город Троя гомеровского сказания вовсе не назывался Троей, что в этом сказании смешались легенды о действительных исторических событиях с мифом.

Публикация Е. Краузе вышла в неблагоприятное для мифологов время. Конец 19 — начало 20 в. были в общественной мысли периодом реакции прагматизма на идеализм 19 века. В этот период была раскритикована и отвергнута "мифологическая школа" (действительно имевшая немало уязвимых мест). Работа Е. Краузе не нашла отклика в научных кругах. В последующих исследованиях о лабиринте (ни одно из которых не поднялось до уровня, достигнутого Е. Краузе) она обычно даже не упоминается.

В литературе принято связывать со знаком лабиринта и рисунок иного начертания, называемый *вавилон*. В Дагестане он встречается на резных камнях кладки стен построек, на надгробных стелах, в наскальных изображениях (рис. 269). Знак вавилона известен в разных местах Восточной Европы (т. е. к северу от Дагестана), а именно: на территории Древней Руси, Северного Кавказа, Болгарии, а также к югу от Дагестана — в Азербайджане.

Символ, сходный с вавилоном, был известен в средние века в некоторых местах Кавказа, а в древности — в Передней Азии и в некоторых пунктах Средиземноморья (рис. 271)²⁰⁴. Это обстоятельство свидетельствует о том, что вавилон имеет переднеазиатское происхождение. По каким-то причинам он приобрел в Азербайджане, Дагестане и Восточной Европе определенные формы начертания и получил здесь распространение. Если бы вавилон имел русское или славяно-болгарское происхождение, то, попав в Дагестан, он не стал бы здесь почитаемым символом: между славянами и кавказскими горцами не было таких связей, которые могли бы обусловить заимствования культовых реалий. Кроме того, из известных примеров начертания вавилона этого типа, азербайджанский (рис. 270 : 3), по-видимому, является наиболее древним.

Б. Рыбаков писал, что начертание вавилона использовалось зодчими средневековой Руси для математических расчетов /445/. Эта фигура, состоящая из подобных прямоугольников, будучи пересечена диагоналями, действительно может быть приспособлена для пропорциональных построений. Но, во-первых, сам факт того, что в древности и в средние века зодчие применяли пропорциональные построения, не доказан; очень может быть, что соответствующие пропорциональные построения являются домыслами авторов публикаций на эту тему. В частности, относительно использования с этой целью начертания вавилона один из критиков идеи о пропорциональных построениях Р. Гарьев утверждает, что вавилоном с этой целью в России не пользовались и что данная концепция Б. Рыбакова является надуманной /112, с. 26/. Во-вторых, если бы происхождение знака "вавилон" было архитектурно-математическим, болгары и дагестанцы не стали бы изображать его на своих надгробных памятниках, азербайджанцы на скалах, а русские на межевых камнях (см. /541, с. 62/).

В литературе имеются суждения о том, что будто бы знак вавилона происходит от изображения лабирин-

та /402, с. 136/ или даже является его вариантом /610, с. 77/. Однако такое мнение необоснованно: начертания графем "лабиринт" и "вавилон" слишком различны, чтобы одна могла произойти от другой. А. Миллер, однако, попытался доказать, что рисунок "вавилон" происходит от рисунка "лабиринт" /365, с. 51/. На критских монетах эллинистического времени имеются различные изображения квадратной конфигурации, в том числе лабиринты, меандры и другие; но среди них нет ничего похожего на знак вавилона (рис. 272 : 1-8). А изображение на ликийской монете, которое А. Миллер считал переходным от лабиринта к вавилону (рис. 272:9), является не чем иным, как поврежденным рисунком сочетания прямого и крестов (рис. 272 : 10). Кочующее из одной публикации в другую суждение о тождестве лабиринтов и вавилонов основано на следующем обстоятельстве: лабиринты Беломорья местное население называет вавилонами. Это наименование можно было бы приписать фантазии местных жителей, которым каменные выкладки представлялись развалинами каких-то древних городских стен и которые поэтому дали им название библейского города. Однако в Германии древние каменные кольцевые выкладки (а также курганы с кольцом камней) тоже называются вавилонами /753, с. 107/. Впрочем, каменные выкладки Северной Европы носят у местного населения также названия "руины Иерусалима", "стены Иерихона" /775, с. 150/ и т. п.

Нужно сказать, что хотя авторы, идентифицирующие графемы "лабиринт" и "вавилон", делают это по недоразумению, между этими символами все же существует семантическая связь.

Изображения вавилона состоят из нескольких (обычно трех) вписанных друг в друга прямоугольников или квадратов. Такой знак в малоазийском неолите символизировал землю (рис. 271 : 8). На средиземноморско-переднеазиатских вариантах вавилонов две перекрещивающиеся диагонали членят прямоугольник на четыре части, подобно тому, как это выглядит на малоазийском знаке четырех сторон света (см. рис. 160 : 5); на вавилонах Восточной Европы и Дагестана эту роль выполняет прямой крест. На одном из вариантов вавилона крест соединяет пять кружков: четыре, расположенные на его концах, и один в перекрестье (рис. 271 : 6), а это — неолитический символ мироздания (см. рис. 193:1).

Знак вавилона похож на план Вавилонской башни (зиккурата), или древнемексиканской пирамиды, или раннесредневекового кабоджийского культового сооружения (представляющего собой ступенчатую платформу с монументальной башней в центре и двумя крестообразно пересекающимися главными осями, ориентированными по сторонам света).

Выше уже говорилось о том, что знак в виде нескольких вписанных друг в друга прямоугольников это план "священной горы", олицетворяющей середину земли, и что этот знак был одним из символов земли. В таком случае, хотя вавилон морфологически не связан с лабиринтом, семантически он смыкается с ним: и то и другое есть изображение дома-крепости бога преисподней (в разных вариантах представлений о структуре этого объекта).

Как и другие символы бога земли, вавилон иногда сочетается с тем или иным символом богини неба (рис. 271:9-11).

БЛИЗНЕЦЫ И ЯНУС

В Дагестане встречается декоративный мотив в виде пары розеток. При этом розетки имеют такую же прорисовку, как в случае их одиночного изображения: они бывают многолучевыми, шестилепестковыми, завихренными (рис. 273 : 1, 2, 4).

Если розетка это солнце, то в таком случае пара розеток это два солнца. Какой смысл мог вкладываться в понятие "двойное солнце"? Может быть, имелись в виду два состояния солнца. Известен египетский миф о дневном солнце и о ночном, совершающем свой путь в подземном мире. Этот миф не является существенно египетским: у разных народов имелись представления о двух солнца — светлом и "черном", подземном /202, с. 273/. Такое представление было даже у ацтеков /754, с. 105/.

Это толкование знака двух солнц не исключает и другого: данный символ мог быть идеограммой понятия о двойном состоянии солнца на протяжении года, т. е. о двух полугодовых фазах солнца. У чеченцев было зафиксировано следующее предание: "Два раза в году бывает равноденствие, летом и зимою. В это время солнце гостит дома у своей матери. Выйдя из дома, солнце шесть месяцев путешествует, затем возвращается домой и снова пускается в шестимесячное путешествие" /137, с. 119, 120/. В индийской космогонии имело место понятие о движении солнца полгода на юг и полгода на север /99, с. 258/. В народном календаре таджиков счет времени велся полгода "вверх" и полгода "вниз" /460, с. 74-77/.

Наряду с разделением года моментами солнцестояний существовало также разделение года на теплую и холодную половины. В индоевропейских языках слова, обозначающие теплое и холодное времена года, более древние, чем слова, обозначающие год, причем последние неродственны между собой в разных языках /523, с. 186, 187/, из чего можно заключить, что на каком-то этапе древнейшей истории еще не было понятия о годе, а существовали лишь понятия о теплом и холодном годовых сезонах. Слова, обозначающие половины года, не только древнее названий года, они древнее и названий четвертей года. Так, у восточных славян слова, обозначающие сезоны, промежуточные между теплым и холодным, в прошлом были производными от названий тепло и холодно и холодного сезонов: весна называлась *пролетье*, а осень — *предзима*.

Рубежи между двумя половинами года, не связанные с солнечными фазами, были различны. У евреев год делится на две половины месяцами нисан (примерно в апреле) и тишри (примерно в октябре), которые оба считаются первыми месяцами в году. На Британских островах в древности возжигали новый огонь 1 мая и 1 ноября, что, очевидно, в обоих случаях символизировало начало нового периода времени. В Древней Греции разделительные моменты между двумя половинами года приходились на середину мая и середину ноября /232а, с. 252/. В России было два дня в году, посвященные Юрию, т. е. Георгию: 23 апреля и 26 ноября; различного рода договоры и сделки было принято заключать на срок между этими двумя датами, следовательно, видимо, в древности отсчет времени велся каждый раз от этих моментов. Любопытно, что осенний Юрьев день называли также *Екатериным* днем; может быть, это говорит о том, что теплая и

холодная половины года считались мужской и женской. Существовало у восточных славян и иное деление года на две половины — так называемыми "змеиными праздниками": 25 марта (весеннее выполозание змей после зимней спячки) и 14 сентября (уход змей под землю). Народный албанский календарь делит год на два сезона, разделенные датами 23 апреля (день св. Георгия) и 26 октября (день св. Дмитрия). Все это может свидетельствовать о том, что некогда отсчет времени вели по полутопиям.

Как и другие солярные символы, знак двух солнц существовал еще до того, как приобрел солярное значение. Он встречается в эпоху неолита (см. рис. 292 : 12), и даже в декоре палеолитических так называемых "жезлов" есть элемент в виде двух дисков. В те времена это должен был быть двойный символ неба.

В Дагестане (как и во многих других частях мира с древних времен до 20 века) встречается архитектурная деталь в виде изображения пары женских грудей; иногда груди трактованы как двойной символ богини неба (имеют лучи по периметру или покрыты резьбой, изображающей завихренные розетки — см. рис. 373:2). Можно понимать двойную розетку и иначе: если она трактована как два цветка (рис. 274 : 3), то это двойной символ земли; как мы увидим далее, существовали и другие двойные символы бога земли. Согласно еврейской традиции, десять заповедей, которые Моисей получил от Бога, были начертаны на двух скрижалях, которые можно представить себе как двойный символ неба, а бенедикцию на хлеб произносят, взяв в руки два хлеба, что можно представить себе как двойный символ земли.

В Дагестане, да и в других местах встречается удвоенный знак перекрещенного квадрата (рис. 273 : 3, 283 : 2). С эпохи бронзы это символ двойного солнца, а прежде — удвоенный символ земли (см. рис. 160 : 5). Декоративный элемент в виде двух квадратов (рис. 273 : 5), вероятнее всего, представляет собой два знака земли. Изображение двух лабиринтов (рис. 273 : 6) можно понимать и как двойной символ неба, и как двойной символ земли, ибо, как мы видели, лабиринт семантически связан с представлениями и о небе, и о преисподней.

Декоративный мотив (или символ) в виде двух розеток имел довольно широкое распространение в древности, а также в средние века (рис. 274). Но эти композиции не дают возможности определенно судить о семантике данного символа.

В Византии священнослужители носили два креста на плечах; в таком облачении изображались и святые (рис. 275 : 4). Обычай этот имеет не церковное, а более древнее происхождение, судя по тому, что кресты по бокам человеческой фигуры имелись и в народной одежде (рис. 275 : 5). Если эта тенденция восходит к символике эпохи бронзы, то два креста на плечах должны означать два солнца. В Дагестане зафиксировано изображение человеческой фигуры (рис. 275:1) с парой знаков на плечах, которые можно понимать и как символы солнца, и как символы неба. Но свастика, изображенная на плечах неолитических статуэток в Иране (рис. 275 : 2, 3), в ту эпоху еще не была солярным символом.

При раскопках могильника 1 тыс. до х. э. в предгорной Чечено-Ингушетии были найдены восьмерковидные бляхи с двумя свастиками (рис. 276 : 1). Свастика с эпох бронзы выступает как символ солнца, и возможно, что люди той культуры, к которой относятся данные бляхи, так и воспринимали этот знак. Но обратим внимание на то, что по периметру блях расположены треугольники зубцами внутрь; это дает повод рассматривать восьмерковидную бляху как удвоенный символ неба, сочетающийся с удвоенным символом земли (каковым в данном контексте читается знак свастики).

Археологи Р. Марковин и Р. Мунчаев, исследовавшие этот могильник, считают, что найденные ими странные восьмерковидные бляхи "указывают на определенное самобытное развитие древних племен Ассинского ущелья" /339, с. 48/. Те или иные черты самобытности свойственны любому этносу, но данные бляхи к таким чертам не относятся. Эта форма была распространена далеко за пределами Ассинского ущелья. Восьмерковидный элемент явно символического значения имеется в народной осетинской вышивке (рис. 276:3). В Древней Греции были в ходу амулеты такой формы (рис. 276:2). Восьмерковидные бляхи бытовали в Малой Азии в 3 тыс. до х. э. /796а, табл. 314/ и затем у хеттов /628, табл. 19/. Сходной формы культовые предметы существовали на доиндоевропейском Крите (рис. 276 : 6); в них не трудно узнать двойной символ богини — полуoval с точкой (знак облака с семенем — ср. рис. 12). На другом древнекритском предмете видим восьмерковидный элемент, расположенный в центре розетки (рис. 276 : 5), а розетка на Крите в разных контекстах предстает в качестве эмблемы богини неба. У этрусков тоже были в ходу сходные двухэлементные композиции (рис. 276 : 7).

В Америке были найдены относящиеся к неолитическому времени тщательно выделанные из камня предметы симметричной формы, которые, по-видимому, представляли собой фетиши двойного божества; один из них почти в точности соответствует по виду критскому предмету, показанному на рис. 276 : 6 /877, с. 452/.

На древнекритских рисунках можно видеть щиты восьмерковидной формы (рис. 276 : 4). Сомнительно, чтобы облик этих щитов послужил прототипом для рассматриваемых культовых предметов. Ведь такие щиты нефункциональны. Их форма не могла быть продиктована соображениями практического характера: таким щитом трудно орудовать, к тому же он приоткрывает фигуру воина в самом уязвимом месте, посредине. Представляется очевидным, что такие щиты делали по подобию культовой эмблемы. Здесь мы имеем разительный пример того, как религиозный символ повлиял на образование формы предмета, причем такого, в буквальном смысле слова жизненно важного предмета, как щит.

В памятниках Древности, начиная с палеолита, причем в разных местах от крайнего Запада Европы до Шумера встречается символическое изображение пары глаз (рис. 277). Разумеется, это глаза не человека, а божества. Нередко этот мотив вообще не является, по существу, изображением глаз (во всяком случае, по своему происхождению). Его два элемента часто имеют очертания не глаз, а кружочков (рис. 277:5). На Пиренейском полуострове находят древние культовые предметы с очевидным элементом орнамента (рис.

278 : 1-4). Представляется несомненным, что не глаза были темой этой графемы в ее исходных вариантах. Например, предмет, показанный на рис. 278:1, не имеет каких-либо черт антропоморфности, причем на нем две пары "глаз". Да и сами эти глаза — явно удвоенный знак неба. Такова семантика этого символа и в других приведенных здесь примерах, судя по характеру его начертания. В дальнейшем этот символ был переосмыслен как пара глаз (рис. 278 : 5-8). Из-за того, что этот двойной символ богини похож на пару круглых глаз, древние греки считали, что сын и сова — птицы Афины, которую называли "совоокой". Соответствующее представление попало и в Америку: в мифах индейцев богиня любви была превращена в сову /378в, с. 545/.

Однако не только символ в виде удвоенного знака неба послужил исходным моментом для прорисовки пары глаз в виде кружочков. В такой манере прорисованы глаза мифического существа на одной из палеолитических картин (см. рис. 61 : 1). На другом палеолитическом рисунке показаны два глаза в небе (рис. 277 : 1)²⁰⁵. В эпоху бронзы глаза небесного быка прорисованы как два светила (см. рис. 158 : 2). В Древнем Египте, в Индии, у народностей Дальнего Востока, у индейцев Америки было принято изображать на лодке, по сторонам ее носовой части, глаза /208, с. 71-75/; при этом глаз обычно изображался не натурно, а в виде кружка с точкой или других "астральных" знаков. Все эти факты наводят на мысль о том, что существовало представление о двух глазах некоего сверхъестественного существа и что эти глаза представлялись небесными светилами.

В Древнем Египте и в Древней Индии луна и солнце считались глазами небесного бога. Но рассматриваемые рисунки скорее всего имеют иную семантику.

Теперь вряд ли кто знает созвездие Блинецов, кроме астрономов и некоторых любознательных школьников. А в древности его знал каждый. На небе, не заслоненном зданиями, в западной его части, на сравнительно беззвездном участке, сияют две звезды, подобно двум очам. Их вид был еще более впечатляющим около четырех тысяч лет тому назад, когда их расположение еще более напоминало пару глаз. Эти звезды, ярко выступающие на вечернем небе, имели значение ориентиров для путников и особенно для мореходов (их называли "звездами моряков"). Это созвездие было названо Блинецами; возможно, оно воспринималось как лик таинственного небесного существа.

Божественные близнецы являлись одним из ведущих образов в древнеиндийских и древнегреческих мифах; в Индии они назывались Ашвинами, в Греции — Диоскурами. И в греческом, и в индийском мифах колесницу Блинецов везут крылатые кони. Санскритское название Блинецов *Ашвина* (*Aśvinau*) означает "имеющие лошадей" или "происходящие от лошади" /792в, с. 542; 619, с. 79/, а к греческим Диоскурам прилагали формулу "имеющие белых лошадей" /866, с. 12/. В русских поверьях парные святые Флор и Лавр считались покровителями лошадей, они традиционно изображались в виде всадников, хотя в житиях ничего не сказано об их отношении к лошадям /372, с. 325/. На лошадях сидят и дагестанские Блинецы (рис. 279 : 1). Причастность божественных близнецов к лошадям свидетельствует о том, что они мыслились связанными

либо с солнечным божеством, либо с владыкой преисподней (ведь образ коня имел это двоякое значение).

Авторы ряда публикаций о Близнецах считают, что образы Ашвинов и Диоскуров являются солярными. Но сколько-нибудь убедительных аргументов, которые обосновывали бы гипотезу о солярной природе Близнецов, нет. На некоторых изображениях, выполненных в эпоху бронзы, фигуры Близнецов сопровождаются символами, которые можно считать солярными (рис. 279:2, 5); но эти знаки являются перешедшими из эпохи неолита символами неба. Почему с Близнецами связывалась эмблематика Великой богини, станет ясно из дальнейшего изложения.

Вообще говоря, не исключено, что в древних поверьях существовало представление о связи Близнецов с солнцем. Эта связь могла иметь различный характер. В системе неолитических мифопоэтических воззрений солнце-дева была сестрой Близнецов. Может быть, имело значение то, что шесть тысяч лет тому назад, когда определились нынешние названия созвездий, солнце в период весеннего равноденствия находилось в созвездии Близнецов. В древних мифах о Близнецах имеется такая примечательная деталь: когда умирает один из них, возрождается другой; не отразилось ли в этой легенде представление об умирающем и вновь нарождающемся солнце? Некоторые авторы считают, что Близнецы древнеиндийских мифов символизируют восток и запад /197, с. 131, 135/. А в латышской песне у бога двое сыновей-близнецов с красными головами, один странствует днем, другой ночью.

Д. Уордс, посвятивший проблеме божественных близнецов капитальное исследование /866/, приходит к заключению, что на основании имеющихся данных не представляется возможным интерпретировать этот мифологический образ. Это действительно невозможно, если не выходить за рамки индоевропейской мифологии.

Вообще мифы о близнецах, а в ряде случаев и культ божественных близнецов, отмечены у разных народов едва ли не во всем мире. А. Золотарев считал, что мифологические представления о близнецах явились отражением дуально-родовой организации первобытного общества /189/. Думается, что ближе к истине Д. Уордс, который приводит сведения о том, что рождение близнецов приписывалось повышенной способности плодородия или вмешательству сверхъестественных сил. На этот фактор еще раньше указывал Л. Штернберг, считая его исходным в мифологизации близнецов /619, с. 98-101/.

Индоевропейский миф о божественных близнецах, представленный сказаниями о Диоскурах в Греции и Ашвинах в Индии, а также смутными намеками в литовских песнях, содержит элементы, позволяющие отнести его происхождение к раннеземледельческой эпохе.

В некоторых сказаниях Близнецы называются лебедями /866, с. 24/. Соответствующее представление, как видно, иллюстрируется рисунком пары лебедей в наскальных изображениях Карелии (рис. 280:5). Похоже, что пара биспиралей является схематизацией такого изображения (см. рис. 119). А линия соединяющая двух лебедей, соответствует аналогичной связи двух биспиралей (см. рис. 120:1, 2).

И карельский, и критский рисунки иллюстрируют верования, относящиеся к неолитической религии. Неолитическая богиня часто представлялась в образе птицы

(см. рис. 377). Не дети ли это богини? У одного из африканских племен женщину, родившую близнецов, награждают именем, означающим 'небо' /570, с. 81/. Пара биспиралей могла символизировать также двух змей; в таком случае это дети ее супруга, змея преисподней. Древнеегипетская богиня Нейт, имеющая признаки неолитической Великой богини (прародительница людей и богов, покровительница войны и охоты и проч.), изображалась кормящей грудью двух маленьких крокодилов, а крокодил — одно из существ, представлявших бога "низа" вселенной. В Древнем Перу близнецы мужского пола почитались как сыновья бога грозы (а он, как это видно из нашего исследования, и есть бог преисподней); у одного из африканских племен бытует поверье о том, что близнецы магическим образом связаны со скорпионами (а скорпион — существо, которое, как будет показано в своем месте, считалось представителем Великой богини, т. е. богини неба). Поскольку Близнецы считались детьми богов, отношение к которым было двойственным, это сказалось на амбивалентности отношения к близнецам, рождающимся у людей: в одних обществах их почитали, в других считали вредоносными и даже умерщвляли. В Индии Ашвины считались сыновьями неба, в Греции Диоскуры — сыновьями Зевса, т. е. бога неба. В этом можно усмотреть позднеjšíю интерпретацию образа Близнецов как сыновей раннеземледельческой богини неба. В древнеиндийской и в литовской мифологиях сестра Близнецов называется дочерью солнца.

В Грузии есть культовый камень, который, как сообщает автор публикации о нем, имеет форму фалла; на этом камне изображен крест, из-за чего он назван "солнечным" /462, с. 231/ (из публикации не ясно, кто его так называет — местные жители или сам автор публикации). Крест действительно может считаться символом посленеолитического бога солнца, но он служил также символом неолитического бога земли. На камне изображена змея, из чего можно заключить, что этот предмет был все же фетишем бога земли. Кроме того, на камне изображены два детеныша; не дети ли это бога земли?

Индийское название Близнецов Aśvinau 'лошадные' можно понимать как "происходящие от лошади"; а конь считался одним из воплощений бога преисподней. Наверное поэтому две конские головки, фигурирующие в литовском народном искусстве, называют "сыновья бога" /706, с. 114/.

Диоскуры имели какое-то отношение к священному огню /866, с. 86/. Ашвины владеют инструментом, посредством которого добывают огонь. По древнегерманской легенде первый огонь зажгли "два брата" или "близнецы" /735, с. 85, 76/. В тасманийском мифе говорится, что огонь добыли для людей двое юношей, которые взобрались на гору, где им сбросили огонь с неба "наши отцы", после чего эти юноши попали на небо, превратившись в две звезды. Из всего этого явствует, что близнецы связаны с богом преисподней, — ведь тот воплощался в огне. Римский Марс, который, как будет показано, происходит от неолитического бога земли, считался покровителем близнецов Ромула и Рема; в мифах Месоамерики пернатый змей — покровитель близнецов; это покровительство, очевидно, является модификацией отцовства. В мифах разных народов божественные близнецы часто считаются детьми грома или детьми змея, причем их символом служит красный цвет /378а, с. 176, 470/, а в мифологии Вьет-

нама прародительница человечества, которая вышла из дерева (дерево — атрибут Великой богини), родила два яйца (яйцо — атрибут бога земли), из которых вышло по сыну. По мифу, Кастор и Поллукс рождены из яйца. У разных народов есть поверье, согласно которому близнецы обладают властью над дождем и вообще непогодой, а это — особенность бога преисподней, из чего тоже видно, что они считались состоящими с ним в родстве. Американские индейцы называют близнецов медведями /570, с. 80, 81/, а медведь — один из образов бога преисподней.

Карельский рисунок двойной птицы (рис. 280:5) можно понимать как изображение детей богини-птицы, но широко распространенный образ двуглавой птицы должен был семантически соответствовать представлению о двуглавой богине (см. рис. 293). В случае же если птица мыслится воплощением солнца, двуглавая птица, возможно, понималась как символ двуединого солнца. Второе предположение спекулятивно, тогда как первое имеет реальное подтверждение: в русской народной вышивке двуглавая птица зачастую связана с женской фигурой, вплоть до того, что женская фигура может иметь две птичьи головы /163, рис. 5, фиг. 4/.

Фигура двуглавой птицы устойчиво сохранялась в переднеазиатско-европейско-кавказской символике от времен неолита до средних веков (рис. 280). Герб царской России, двуглавый орел, был воспринят из Византии (где эта эмблема была унаследована от древнего населения Малой Азии), но мотив двуглавой птицы в русской орнаментации встречается "гораздо ранее учреждения царского достоинства и принятия двуглавого орла" /512, с. 8/. Геральдическое изображение двуглавого орла известно не только в Византии и России; оно бытует в народной орнаментике разных стран Западной Европы /646, табл. 7, 11, 12/.

В переднеазиатско-европейско-кавказском регионе (а также у индейцев Северной Америки) встречается символ в виде двух дисков, соединенных между собой линиями (рис. 281). В эпоху неолита диск был символом неба, следовательно, эта композиция выражала представление о "двуедином небе". Существовали и антропоморфные трактовки этого спаренного символа (рис. 282), из которых видно, что оба его элемента мыслялись относящимися к одному божеству.

Некоторые особенности различных вариантов рассматриваемой графемы подтверждают, что она представляет собой два знака неба. Например, в ряде случаев на диске обозначены концентрические окружности (рис. 281:3,8). Любопытна в этом отношении композиция, показанная на рис. 281:2: здесь диски снабжены налпами, которые можно сопоставить с налпами на статуэтке богини (см. рис. 14:2). В средневековой армянской рукописи знак в виде двух точек, соединенных линией, объясняется как 'небосвод' /346, с. 10/; хотя на средневековые толкования древних символов и нельзя полагаться, примечательно, что этот символ понимался как относящийся к небу. Надо полагать, семантика двойного неба заключается в представлении о двойности Великой богини (представление, для нас теперь не совсем ясное и; может быть, в свое время бывшее многозначным).

С эпохи бронзы и в последующее время этот двойной символ, в разных вариантах его начертания, продолжал устойчиво применяться, и это должно свидетельствовать, что он был наделен определенным смыслом. Но смысл этот, в соответствии с изменившимися

характером верований, видимо, отличался от семантики данного символа в эпоху неолита. Два диска теперь, очевидно, трактовались как два солнца.

К пониманию символа двух солнц приближает один уникальный древний рисунок (рис. 283:1). Мы видим на нем два знака солнца с разделительной чертой между ними, а рядом — изображение пахаря за плугом, влекомым парой быков. Опубликовавший этот рисунок Ю. Голендухин считает, что он представляет собой формулу, обозначающую день весеннего равноденствия — 24 марта, когда полагалось начинать пахоту /116, с. 190/. Такое объяснение представляется убедительным. От этого древнего ритуала, вероятно, происходит существовавший, например, в Китае обычай, по которому император ранней весной вспахивал символическую борозду, что было сигналом к началу полевых работ.

Поскольку здесь два изображения солнц имеют по 12 лучей каждое, Ю. Голендухин считает, что одно из них обозначает день, другое — ночь, а весь рисунок, состоящий из двух знаков солнца и черточки между ними, представляет собой символическое обозначение суток в момент равноденствия, когда день и ночь имеют по 12 часов. Может быть также, что эта картина выражает понятие о календарном рубеже между окончанием прошедшей солнечной фазы и началом новой, а два солнца — это символическое обозначение двух полугодий; ведь наряду с разделением надвое моментами солнцестояний, в древности существовало разделение года на две части, рубежи между которыми приходились на весну и осень.

Б. Рыбаков в расшифровке древнего календаря, записанного посредством символических знаков на сосуде 4 века, показывает, что символ, состоящий из двух крестов и волнистой линии (рис. 283), — это знак месяца июня /483, с. 105/. Июнь — месяц, на который приходится летнее солнцестояние. Очевидно, в данном случае два солнечных знака (косой крест в квадрате) обозначают два полугодия, а весь символ означает рубеж, когда кончается одно полугодие и начинается второе. Волнистая линия — это знак воды; его сочетание со знаками солнца обусловлено, видимо, тем, что в Иван-Купальских обрядах видное место занимали ритуалы священнодействия с огнем и водой.

Критская розетка с восьмерковидным сердечником (см. рис. 276:5) имеет 12 лепестков; эту графему можно рассматривать как символ года, состоящего из 12 месяцев или двух полугодий. Ф-образные знаки, представленные на рис. 284, возможно, символизируют не только "две области неба" (выражение из древнеегипетских текстов), но и две половины года.

На трипольском рисунке, показанном на рис. 284:5, проиллюстрирован как будто миф о происхождении мира из разделившегося яйца. Но почему-то обе эти части, земля и небо, одинаковы, и в каждой из этих половин изображена луна. А луна, месяц — единица измерения времени. Похоже, что эта композиция символизирует представление о двух половинах года.

От эпохи неолита дошли до нас рисунки, выражающие некие представления о "двойности" и "четверичности"; эти представления были взаимно связаны (см. рис. 208). Выше рассматривались знаки в виде диска с двумя или с четырьмя вписанными в него сегментами (см. рис. 104:6, 7); эти знаки не только сходны, они и семантически близки, судя по их взаимозаменяемости в однородных композициях. Можно полагать, что

древние двойные и четверичные графические символы выражали понятия о членении и пространства, и времени.

Трипольский рисунок, иллюстрирующий разделение мира на две части (рис. 208:10), показывает, что каждая часть в то же время сама двоична. Этот рисунок можно рассматривать как графическое выражение следующей идеи: космическое яйцо разделилось на небо и землю; каждое из олицетворяющих эти области мироздания божеств в свою очередь двоично. В чем же их двоичность? Не в том ли, что каждое из них переживает зимнюю и летнюю фазы? О том, что рассматриваемые двух- и четырехчастные символы могли выражать не только пространственные, но и временные понятия, свидетельствует, например, рис. 208:9: небо, окружающее землю (обозначенную знаком креста), разделено на две части, в каждой из них — птица (образ богини неба). Не иллюстрирует ли этот рисунок неолитический миф, который, возможно, предшествовал индоевропейскому мифу о солнечной птице, летящей погода на юг и погода на север?

Показанная на рис. 284:1 графема, которая в эпоху бронзы, как видно, символизировала двоичное солнце (два полугодовых состояния солнца?), в эпоху неолита должна была символизировать двоичное небо. Это второе понятие могло быть выражено и графемой, показанной на рис. 284:2. В ней, однако, можно усмотреть не только разделенный пополам диск, но и два знака неба (с семенем, орошаемым небесной влагой, — ср. рис. 12:1).

В главе "Восход и заход" рассматривались различные варианты символа парных полуovalов, состоящего из двух знаков облака. При этом в полуovalе иногда бывает проставлена точка (рис. 285:2), символизирующая семя (ср. рис. 12:5). В эпоху бронзы точки выпали из полуovalов (рис. 285:1) и весь символ явно изменил свою семантику.

Но в данном случае нас интересует другой путь эволюции этой неолитической графемы. Соответственно тому, как два знака неба в виде дисков могут быть соединены линиями (см. рис. 285:1, 2), это могло продолжаться и с двумя знаками неба в виде дуг (рис. 285:3, 4). Сопоставляя рис. 285:2 и 3 (они оба относятся к 3 тыс. до х. э.), мы видим, что семантика их должна быть близка, а может быть и идентична.

На рис. 285:2 диск рассечен надвое диаметральной линией. На рис. 285:3 эти половины диска развернуты на 180° и соединены "связкой". Кроме того, дуги, которые были вписаны в диск, превратились в треугольники (это явление, как мы знаем, было обычным). В результате получилась графическая фигура, напоминающая изображение двух голов, направленных лицами в противоположные стороны. Отсюда, как представляется, возник образ двуликого божества (рис. 286).

Знак, показанный на рис. 285:3, был не единственным в своем роде, и образ двуликого бога возник не только из него. Обратим внимание на рисунок из Трои (рис. 284:3), где Ф-образные знаки (в их варианте с точкой в полуovalе) антропоморфизированы. О том, что это тоже не случайный рисунок, свидетельствует следующее. Дж. Гарстанг в своем труде о хеттах опубликовал фигуры, показанные на рис. 286:5, и при этом без колебаний отметил, что эволюция данных фигур шла от более полного, антропоморфного вида к схематическому. Но последний вариант гораздо старше первого, и поэтому следует считать, что эволюция шла в

обратном направлении, от символа к образу. Многие примеры (возникновение культово-мифологических образов колеса, гребня, волос, трезубца, копья, зеркала, барана, лабриса, мотылька, якоря, ожерелья, крестообразных перевязей, пары глаз, восьмерковидного щита) показывают, что такой путь эволюции символики действительно существовал и даже представляла собой определенную закономерность.

В подтверждение изложенной гипотезы отметим, в частности, следующий факт: в древности знак в виде диска, разделенного пополам диаметральной линией (т. е. знак типа рис. 285:2 или 284:1), был символом Януса /762, с. 395/. К выводу о том, что изображение двуликой головы есть антропоморфизация Ф-образного знака, пришел также немецкий исследователь О. Хут /735, с. 45/.

Древнейший из известных двуликий бог представлен в шумерских изображениях 3 тыс. до х. э.; он исполняет роль посланца верховного бога Энки. Но почему он двуликий, шумерские мифы не объясняют. Видимо, это у шумеров персонаж заимствованный.

Помимо широко известного древнеримского Януса, двуликий бог был у греков, этрусков, финикийцев, египтян, вавилонян, в Африке, Океании, доколумбовой Америке /735, с. 37/, у племен, обитавших в 3 тыс. до х. э. на севере европейской части СССР /295б, с. 193/. У древних народов Передней Азии он носил имя Оаннес, в Индии Астика²⁰⁶, у шумеров Исиму или Изуми /648, с. 1/. У шумеров имя Оаннес носил рыбо-человек, который, по мифу, вышел из моря и научил людей цивилизации. Этот Оаннес, таким образом, выступает в роли благодетеля людей, что характерно для образа Блинецов. Но, с другой стороны, благодетелем людей был также "культурный герой", образ которого, видимо, происходил от солнценосного оленя, а также, что характерно, имеет ряд черт неолитического бога преисподней.

Имя римского Януса производят от *janua* 'дверь', *janus* 'проход'. Этимологическая связь в данном случае, возможно, существует, но это еще не значит, что имя Януса происходит от названия двери, прохода. Ведь могло быть и наоборот. Кроме того, понятие 'проход' заключено в сходном слове *apus*, которое означало также 'крут, кольцо', и 'старая женщина', т. е. оно явно относится к сфере понятий, связанных с раннеземледельческой религией²⁰⁷.

Характеристики Древнеримского Януса многообразны. Он был богом времени; олицетворял рубеж между концом старого года и началом нового; считался покровителем всякого начала, начинания. Его два лика трактовались как обращенные в прошлое и будущее. Янус имеет отношение к восходу солнца, утром отпирает солнечные ворота, а вечером запирает их. Его статуя в храме стояла, обращенная лицами на восток и запад.

Лица Януса на древнейших изображениях разные: одно безбородое, другое бородатое, или одно белое, другое черное /694, с. 39/; это можно понимать как символизацию восхода и захода солнца или двух половин года. По свидетельству Геродота, у пеласгов солнечный бог представлялся в двух ликах, соответствовавших двум половинам года /553, с. 76/; вероятно, это был не солнечный бог, а божество типа Януса.

Храмы Януса были своеобразны по планировке: они имели два противоположных входа /832, с. 141/, видимо, символизировавшие восход и заход солнца или две половины года; интересно, что в Ингушетии, на горе

Мат-Лоам, есть весьма почитавшийся местным населением еще в начале 20 века языческий храм 10-11 вв. с двумя противоположными входами, ориентированными на восток и на запад. Может быть, с такого рода планировкой храмов связан еврейский обычай, по которому, если синагога имеет две двери, следует входить в одну из них, а выходить в другую.

Автор монографии о Янусе О. Хут считает, что Янус был богом года и приводит соответствующую аргументацию /735, с. 40-44/. Древнеримский Янус считался не только двуликим, но и четырехликим /204, с. 34/, что можно сопоставить с разделением года на две и на четыре части. В Риме Янусу были посвящены 12 алтарей; это явно символизирует 12 месяцев года, находившихся под покровительством бога. В древнегерманских рунах символ Януса (круг с поперечной линией) служил обозначением года, а в средневековых немецких крестьянских календарях он применялся в качестве обозначения начала и середины года /735, с. 45, 46/.

Помимо упомянутого, есть и другие свидетельства того, что Янус имел какое-то отношение к летнему солнцестоянию. У восточных славян этот день назывался Ивановым днем, а в христианстве он посвящен св. Иоанну; но Иван или Иоани — это тот же Ян, Янус²⁰⁸. У западных славян праздник летнего солнцестояния сопровождался возгласениями к Яну /553, с. 268/. В сходных мифологических сюжетах герой носит имя Ян у западных славян, Иван у восточных /203, с. 111/.

Все эти факты подтверждают обоснованность мнения Хута о том, что Янус был божеством года. Но можно привести и другие соображения. Дж. Фрэнгер отождествляет Януса с Юпитером, и его аргументы не лишены оснований /570, с. 191/. Янус почитался совместно с Юноной /735, с. 17, 18/, в чем можно видеть реликт культа двух главных божеств неолитической религии. Янус иногда носил имя Янус-Квирина, но Квирина, покровитель земледелия у древних римлян, по своему происхождению является богом земли неолитической религии. Храм Януса в Древнем Риме закрывали в годы мира. Очевидно, это делалось потому, что Янус считался причастным к войне; но в свое время эта функция принадлежала богу преисподней (последующие специализированные боги войны у разных народов имеют черты, указывающие на их генетическую связь с Великим богом неолитической религии). Предшествовавшие римскому Янусу этрусский Кульсанс и итальянский Ани имели четыре лика; как и соответствующие четырехликие божества у других народов, они, видимо, представляли бога земли, владыку четырех частей мира. Характерно итальянское имя этого божества Ани, похожее на имя шумерского бога неба Ан (аккадский Ану), да и на имя самого Януса (особенно без окончания -us). А бог неба (Юпитер, Ан) это модификация неолитического бога земли (отпочковавшаяся от него его небесная ипостась).

Имя месопотамского Оаннеса (Ани с индоевропейским окончанием -s) сопоставляют с Аун — именем благого божества в виде рыбы у семитов. Имя Аун сходно как с именем итальянского Ани, который, будучи четырехликим, вероятно, происходит от бога земли, так и с именем шумерского бога неба Ан. Наконец, римляне считали Януса самым древним богом и величали его Janus Pater, а "отец" — титул верховного божества, неолитического бога земли или посленеолитического бога неба.

Из всего этого следует, что Янус по своему происхождению это Великий бог неолитической религии, который, как и Великая богиня, представлялся двоичным. В чем первоисток этой двоичности, не совсем ясно, но она могла быть со временем связана с представлением о двух половинах года.

У восточных славян летнее солнцестояние связывалось не только с Яном/Иваном, но и с Купалой. В песнях на этом празднике говорилось: "Сегодня Купала, а завтра Иван" /499d, с. 45; 501 с. 173/. Значит ли это, что Иван и Купала олицетворяли две половины года? Не считались ли они близнецами? У древних германцев ритуалы летнего (и зимнего) солнцестояний были связаны с образом Близнецов /735, с. 82/. Древнеримский Янус обладал некоторыми особенностями, присущими Близнецам: он считался покровителем путников, мореходов и воинов.

То обстоятельство, что у римлян Янус и Квирина отождествлялись, дало повод О. Хуту считать Януса богом не только времени, но и земледелия /735, с. 19/. По-видимому, дело здесь в том, что неолитический бог земли, одна из функций которого послужила прообразом Квирина, имел отношение к счислению времени. Сатурн (явный образ неолитического бога земли, дошедший до римлян) считался у римлян (как и Янус) богом времени. Эта черта неолитического бога земли, которую он приобрел на какой-то стадии своей эволюции, тоже говорит о том, что его двоичность, которая первоначально, вероятно, выражала возможность этого божества пребывать и в преисподней, и в небе, со временем стала переноситься на понятие о двух половинах года.

О. Хут отмечает, что имя Януса этимологически связано с понятием 'идти', 'перемещаться'. Известный древний символ в виде отпечатков ступней ног, по мнению О. Хута, — это символ Януса. В народной обрядности обувь является атрибутом похорон и свадеб /735, с. 25, 48, 78/. Видимо, это потому, что бог земли был властителем загробного мира и покровителем зачатия, а Янус соотносится с этим божеством. Но, кроме того, Янус ассоциировался и с судом /735, с. 29/. Аналогичным образом в скандинавской мифологии волшебный корабль принадлежит богу-громовержцу Фро. В эпоху неолита судно символизировало движение солнца на запад, а по древнеегипетскому мифу солнце ночью перемещается, находясь в судне, по подземным водам с запада на восток. Поэтому Янус, олицетворявший время, соотносился с судом. Видимо, потому что Янус ассоциировался с ходьбой и судоплаванием, он стал впоследствии покровителем путников и мореходов.

По приведенным данным, образ Януса связывался с летним солнцестоянием. Но когда в Древнем Риме было введено начало года с 1 января, первый месяц года был назван январем в честь Януса. Очень может быть, что и до этого в народной традиции зимнее солнцестояние соотносилось с образом Януса. Дело в том, что есть данные, указывающие на одинаковые названия месяцев, следующих после летнего и после зимнего солнцестояний. В современном календаре месяц, на который приходится летнее солнцестояние, называется июлем. Он был назван так по постановлению римского сената в честь Юлия Цезаря. Но, наверное, такое название существовало и раньше в архаической традиции²⁰⁹. В скандинавском народном календаре зимнее солнцестояние (или период, следующий за зимним солнцестоянием) назывался joel /499a, с. 72, 73; 735, с. 68,

69/. В некоторых языках зимнее солнцестояние называлось *yole*, *yuhl* /804, с. 228/. И. Снегирев полагает, что *joel* этимологически родственно датскому *hjul* 'колесо' /499в, с. 16/. Знак Януса, имея вид окружности, казался похожим на колесо, и, может быть, его называли "колесом". Этот знак обозначал моменты солнцестояний, вследствие чего эти моменты и могли быть названы словом, которым называется этот знак. В Шотландии Рождество и Святки называют *yule*. Таким образом, и одинаковые названия начала двух половин года (*joel*, *yole*, *yuhl*, *yule* зимой и *юль* летом), и одинаковые обозначения одним и тем же знаком моментов зимнего и летнего солнцестояний говорят о том, что когда-то счет времени велся по полугодиям и что образ Януса был связан с разделением года на две половины.

Образы Блинецов и Януса явно взаимосвязаны. И тот и другой представляют две половины года и олицетворяют благие для людей божественные силы. Но соотношение их с мерой времени представляет собой, по-видимому, позднейшее явление. Пробразом Януса, как представляется, был бог земли, а Блинецы это его дети. Еще в эпоху неолита свойства бога земли переносились на его сыновей (Барана, Оленя, Блинецов), а со временем, когда первоначальный характер этих мифологических персонажей стал забываться, происходила деформация их прежних образов, черты одного переносились на другой еще в большей мере.

Среди дагестанских декоративных изделий встречается композиция в виде парных конских головок или протомов других животных, направленных в разные стороны. Этот мотив широко известен в древнем, средневековом и более позднем народном искусстве стран Передней Азии, Средиземноморья, Западной Европы, России, Кавказа; он дошел до Китая /378а, с. 172/ и даже доколумбовой Америки (рис. 287:11); возник он еще в палеолите (рис. 287:8).

В эпоху бронзы конь и птица считались олицетворениями солнечного божества; с этой точки зрения, две конские или птичьи головки — символ двух солнц. Разнонаправленные протомы, как и разнообращенные свастики, могли символизировать мифическое движение солнца полугода на север и полугода на юг. Такой же смысл мог иметь декоративный мотив в виде разнонаправленных голов рогатых животных. С позиций же верований неолита (и, весьма вероятно, также палеолита) в разнообращенных головках змей, быков, баранов (рис. 287:3, 6, 7), вепрей /378а, с. 172/ можно видеть двойчный символ божества земли, а в разнообращенных головках птиц, совмещенных с гребенкой (рис. 287:10), — двойчный символ богини неба.

Наряду с изображениями двух животных, обращенных в разные стороны, были изображения двух животных, обращенных друг к другу (см. рис. 344 и др.). Видимо, вследствие контаминации этих двух вариантов возникла композиция в виде двух животных, направленных в разные стороны, но обращенных головами друг к другу (рис. 288).

Итак, в древней символической были распространены изображения в виде двух разнообращенных головок коней и птиц. Этот мотив иногда сочетался с символом солнца (рис. 289)²¹⁰. Такая трехчленная композиция, по-видимому, символизировала движение солнца попеременно то в одну, то в другую стороны. Нужно, однако, отметить, что эта композиция заимствована из символической неолита; тогда диск представлял богиню не-

ба, а двое фланкирующих его существ — это, вероятно, Блинецы, дети богини.

Выше уже говорилось, что еще в эпоху неолита существовал культово-мифологический образ лодки, связанный с представлениями о движении солнца. На Крите найдены относящиеся к доиндоевропейскому времени глиняные макеты челнов /882, с. 151/. Подобные изделия продолжали бытовать в последующую эпоху бронзы (рис. 290:2), будучи соотносимы, однако, уже с иными религиозными воззрениями. Стали изображать ладью с протомами птиц или коней на обоих концах, что, надо полагать, символизировало движение солнца то в одну, то в другую сторону. Иногда изображались протомы змей (рис. 290:7); это не вязалось с новыми религиозными принципами, но было наследием того времени, когда на носу мифической лодки, направленной на запад, изображалось существо преисподней. Реальные суда, которыми пользовались люди, таких протомов, как правило, не имели, а если иногда подобная деталь устанавливалась на носу судна /785, с. 194, 260/, то это делалось, разумеется, под влиянием культово-мифологических представлений.

Из всего этого можно заключить, что ладья с двумя протомами, спереди и сзади, символизировала годовое движение солнца: "вперед" (возрастающее солнце) и "обратно" (убывающее).

Такой вывод подтверждается устройством другого культового предмета (рис. 290:1) — повозки, имеющей посередине чашу (в ней, наверное, горел огонь, представлявший солнце), а по сторонам — головки птиц, направленные в разные стороны (символизировавшие циклическое движение солнца в разные стороны). Показанный на рис. 290:1 предмет не уникален; известны и другие, подобные ему /814в, с. 178, 181/.

Итак, символ двух солнц в эпоху бронзы выражал действие божественных сил, управляющих двумя полугодовыми фазами солнца, и олицетворением этих сил были Блинецы или Янус. Но неолитические материалы предоставляют данные о том, что в ту эпоху существовали двойчные символы, имевшие иную семантику.

На рис. 291:1, 2 показаны сходные трипольские рисунки, но в первой композиции фигурируют две точки, а во второй — четыре. Второй из этих рисунков рассматривался выше, и был сделан вывод, что он выражает понятие, связанное с богиней неба. Но что означает первый, пока остается в области предположений. Определенно можно только сказать, что и здесь изображено небо. Знак двух точек видим и на других предметах культуры Триполье-Кукутень (рис. 291:4, 5), где он в одних случаях приспособлен для изображения глаз богини, в других же фигурирует в ином контексте. На критской гемме (рис. 291:3) две точки проставлены на крыльях богини, из чего видно, что они не являются изображениями каких-либо предметных реалий, но представляют собой некий условный знак. Видимо, он выражает идею двойности богини. Уже неоднократно упоминались те или иные удвоенные символы этого божества. Их примеры можно пополнить.

На одном из древнемексиканских рисунков (рис. 292:13) изображен символ неба с двумя точками внутри, которые, как и на приведенных выше трипольских и критских примерах, символизируют идею двойности неба или богини неба (ср. рис. 276:5, 6). Этот рисунок из доколумбовой Америки примечателен некоторыми чертами, подтверждающими толкование розетки, и в

частности зубчатой розетки, как символа неба, а не солнца: 1) очертание эмблемы не круглое, а овальное (ср. рис. 36:4); 2) по периметру овала расположены не зубцы, а сегменты, обозначающие облака (ср. рис. 25:1); 3) в знаке облака проставлена точка — знак семени (ср. рис. 12).

Образцы, показанные на рис. 292:1-3, можно понимать как символическое обозначение двух частей неба; допустим, это восточная и западная части (вспомним, что один из характерных эпитетов древнеегипетского бога неба Гора — "два горизонта").

Но другие варианты двойных знаков богини показывают, что такое толкование этих символов не исчерпывает их семантики. Например, есть обширная серия эмблем этого рода, состоящих из двух знаков облака (рис. 292:4-8). Другие представляют собой два знака неба (рис. 292:9-12). На древнеримских изображениях жрица богини держит в руке ее символ, диск, иногда же — два диска /848, с. 272-274/.

Исследовавший наскальные изображения Северной Италии Э. Анати сообщает, что здесь в неолитических комплексах встречается рисунок в виде пары солнц — одно с лучами наружу, другое с лучами внутрь /632, с. 163/. Это, конечно, знаки не солнца, а неба, но почему их два и что означает отмеченное различие, еще предстоит разгадать. На древнеиндийских изображениях и в позднейшей индийской мифологии фигурирует двойное "мировое дерево": одно растет вверх, другое — в перевернутом положении (в русских сказках есть образ перевернутой березы). В древности в Восточном Средиземноморье имело место представление о двух деревьях, растущих в раю. Это представление дошло до Индонезии: у даяков о. Борнео есть сказание о двух "изначальных" деревьях в стране богов /872, с. 73/. Два дерева — тоже двойный образ богини, поскольку "мировое дерево" (и в частности береза) считалось ее воплощением.

На некоторых дольменах Западного Кавказа изображена пара грудей, что можно понимать как символ богини, образ которой связывался с уходом умерших в загробный мир¹¹. Есть дольмены, на которых изображена пара двойных грудей, причем это встречается не только на Кавказе, но и в Западной Европе /329, с. 214, 304/. Славяне-язычники поклонялись двум "рожданицам" (родительницам); известно их изображение в виде слитных фигур, каждая из которых имеет на груди знак вульвы /485, с. 203, 465/. В захолустной области Древней Греции — Аркадии в античное время поклонялись двум богиням, которых называли Великие богини /801, с. 434/. Калакеманас (этому слово придана испанизированной форма) — имя двух богинь покровительниц злака у индейцев пуэбло.

В разных местах региона раннеземледельческих культур находят странные двойные сосуды (например, биноклевидные и пр.). Можно было бы подумать, что они символизируют груды богини. Но сосуды бывают и тройные (рис. 292:14, 15)¹², следовательно, это символы божества, представлявшего двойным или тройным.

Пережитки древнего представления о двойности богини сохранились вплоть до нашего времени. В Западной Европе на рождественских празднествах нередко фигурируют два женских персонажа, оба именуемые Луциями /232в, с. 174, 240/. В Италии и Франции был обычай в дни карнаваловых празднеств раскалывать на

двое бревно, на которое напялена женская одежда /232в, с. 40/.

О двойности богини наглядно свидетельствуют также ее двуглавые статуетки (рис. 293). Возможную загадку этого странного образа могут подсказать дошедшие до нас мифы. У шумеров Инанна обитала на небе, а ее сестра Эрешкигал — в подземном мире. В древнегреческих сказаниях — две богини природы: Деметра и Персефона (Кора); из них первая обитает на Олимпе, вторая — в земле. Персефона лето проводила у матери, зиму — у Плутона/Аида. Не означает ли это, что предшествовавшая этим персонажам известных мифов неолитическая богиня мыслилась в двух ипостасях — небесной и земной? Кстати, Персефона имела титул "две богини" /74, с. 137/. Греки думали, что богиня земли Гея наполовину выходила из земли, которую она представляла /74, с. 11/. Любопытен в этом отношении рисунок 292:11: здесь в два кольца (символы богини) вписаны знак неба и знак земли, из чего можно заключить, что богиня мыслилась пребывающей и в небе, и на земле.

Вероятно также, что богиня представлялась в зимней и летней ипостасях. Вот что рассказывается в шотландской легенде: в течение трех зимних месяцев на земле господствует злая одноглазая богиня Кайлеах, "старая женщина"; она держит в плену добрую Бригит (покровительница урожая, брака, рожениц), которую освобождает рыцарь на белом коне. В другом варианте легенды Кайлеах и Бригит — одно и то же лицо; в канун весны "старая женщина" преобразается и превращается в молодую /232в, с. 88/.

Наконец, двойность образа Великой богини могла выражать то, что она считалась источником как блага, так и беды. Лукреций характеризует Великую богиню как все порождающее и все пожирающее божество; в египетском мифе богиня неба Мут поедала своих детей; в дравидийской Индии богиня-мать в то же время и богиня смерти; в древнекитайской мифологии Гуй-му — женское божество, которое пожирает тех, кого рождает; согласно сибирским мифам, владычица мира поедает души людей, отчего они умирают, и вселяет их в чрева женщин, отчего они рождаются /24, с. 22/. С Бригит в ирландской мифологии идентифицировалась "первоматерь" Ану или Дану: ее другая ипостась Черная Аннис требовала человеческих жертв /744а, с. 104, 105/. Германская Holde — богиня плодородия и смерти, одновременно благая и злая /744а, с. 780/. Египетская Таурт (Tawrt) — покровительница женщин и детей, она же связана с культом мертвых. В мифологии кетов Хоседэм — злобный женский демон, пожирающий души людей; но ее имя включает слово эм, означающее 'мать'. В Индии богиня Кали, которая считалась всеобщей прародительницей, представлялась двойной; одна ее ипостась — белая, прекрасная, милостивая; другая — черная, безобразная и кровожадная /291, с. 18/.

Средневековые источники называют у славян богиню зимы Морану и богиню лета Живену. Имя первой означает 'приносящая смерть', второй — 'дающая жизнь'. Это — тоже характеристики Великой богини: она властна над жизнью и смертью природы и людей. У славян "житная баба" то дарует урожай, то палит нивы, пожирает хлеб /41с, с. 774/. В украинской сказке говорится о судьбе как о старухе, которая предопределяет долю людей как хорошую или плохую. Славянским Доле и Недоле соответствуют прибалтийские

Лайме и Гильтине, шумеро-аккадские Ламассу и Ламашту. Ж. Пржилуски в своем исследовании о Великой богине отмечает, что это божество мыслилось, с одной стороны, приносящим благополучие, а с другой — несчастья, что она символизировала жизнь и смерть /816, с. 28, 88/.

Итак, мы видим, что двулика богиня — это небо и земля, лето и зима, жизнь и смерть, добро и зло. Следует считать ошибочным суждение Б. Рыбакова о том, что образ двойной богини это "мать и дочь" /485, с. 363 и др./: Такой вывод не согласуется и со сведениями об этом образе, имеющимися в дошедших до нас обрывках древних мифов, и с изображениями, на которых двойная богиня представлена как одно существо, но с удвоенностью некоторых частей тела (обычно головы).

Двойным был и образ божества земли. В ромбе — символе земли — иногда располагались две точки или черточки (рис. 294:3); ромб или треугольник, символизировавшие землю, расчленялись на две части (рис. 294:1-6), причем в каждой из них обозначались символы земли (крест, отросток, прорастающее зерно). Иногда изображались парными такие символы земли, как крестообразный цветок (см. рис. 16:2) или змея (рис. 294:9). Членился надвое рисунок быка, олицетворявшего землю (рис. 294:8), или антропоморфный ромб, представлявший божество земли (рис. 294:6). Два знака земли, расположенные vis-à-vis один над другим (рис. 294:7), выражают, очевидно, представление о том, что бог земли двойчен, пребывая не только в земле, но и в небе.

Об этой особенности Великого бога неолитической религии свидетельствуют некоторые позднейшие мифологические образы. В Китае дракон Пань-гу, который вылупился из космического яйца и создал мир, считался богом, пребывающим то на земле, то в небе /202, с. 152/. В индонезийской мифологии высшее божество двуедино, состоя из двух нераздельных божеств: Латурне Дане, бог нижнего мира, источник болезней, смерти, непогоды и землетрясений, его цвета — черный и красный, символы — луна и змея; Лавалонга — бог неба, источник добра, представлялся в облике птицы.

В удмуртской мифологии Кылдысын — верховный бог, который имеет двойную сущность, обитая в небе и под землей. В адыгских легендах Пако — бог зла в образе козла, пребывающий то на земле, то на небе /485в, с. 274/. Шумерский бог преисподней и огня Нергал, согласно мифу, сперва обитал в небе, но затем сошел в подземный мир, где и остался. Сенека называет потусторонний мир "царством черного Юпитера", в надгробных надписях встречается выражение "черный Зевс" /676, с. 70/. По другим источникам, бог преисподней Гадес и бог неба Зевс представлялись двумя ипостасями одного и того же божества; Гадес считался Зевсом, "спускающимся вниз" /378а, с. 51/. Санскритское svarga 'небо', возможно, происходит от одного из распространенных имен Черного бога var/val, bal/bel. В шумерском языке tingir 'река', a dingir 'бог, небо' /519, с. 241/; сходство этих слов можно объяснить тем, что бог «низа», ассоциировавшийся с ручьями и реками, мог подниматься высь. В английском языке слово deuse означает 'двойка' и 'дьявол, черт'; это слово заимствовано из латинского, в котором оно имело значение 'бог'.

Представление о двойном божестве или о божествах-антиподах проходит через все древние эпохи человеческой культуры: свидетельства этого дают палеолит, мезолит, неолит, эпоха бронзы (рис. 295:1-4). В Армении была найдена при раскопках модель двойного храма (рис. 295:5), заключенного в кольцо с точками по периметру (символ неба); храм двухъярусный и, вероятно, предназначался для поклонения двум ипостасям божества — верхней и нижней.

Прошли тысячелетия. Забытыми оказались древние мифы. Но сохранились отрывочные воспоминания о них. В средние века люди еще помнили о том, что телец (бык) пребывает и в небе (над миром людей) и в земле (под миром людей). В русской загадке говорится "два быка бодутся, вместе не сойдутся" (ответ: земля и небо) /204, с. 101/. А Омар Хайям писал:

Один Телец висит высоко в небесах,
Другой своим хребтом поддерживает прах.
А меж обоими Тельцами, поглядите —
Какое множество ослов пасет аллах!

СВЯТАЯ ТРОИЦА

Выше рассматривались дагестанские стелы, на которых изображена эмблема в виде прямоугольника с диском над ним (см. рис. 174:5-8), напоминающая силуэт фигуры человека. Если таких элементов три (рис. 296:1), то вся композиция похожа на стилизованное изображение трех человеческих фигур. Это обстоятельство как будто дает повод сделать вывод, что здесь изображена, в антропоморфизированном виде, христианская Троица, тем более что подобная композиция встречается на фасадах средневековых церквей в Малой Азии (рис. 296:2).

Но это вовсе не человеческие фигуры. Прямоугольник с диском — один из вариантов распространенной в древности культовой эмблемы, представляющей собой диск (символ солнца или неба), укрепленный на постаменте. На рис. 296:3 показана иная компоновка трех эмблем, каждая из которых представляет собой изображение диска на постаменте. На дагестанских стелах

часто встречается изображение трех дисков на одном постаменте или вообще без него (рис. 297).

Эти примеры относятся к средним векам и, по всей вероятности, являются наследием воззрений не неолита, а более поздних эпох. В таком случае диск на постаменте — своего рода икона солнца, а три таких элемента это три символа солнца или символ трех солнц.

Знак трех солнц часто встречается в древних и средневековых памятниках Европы, Кавказа и Передней Азии (рис. 298). Как и другие священные знаки европейско-переднеазиатского комплекса, этот символ распространился далеко за пределы означенного ареала; он встречается даже в Америке (рис. 298:13). В верованиях доколумбовой Америки — а именно у инков — солнце считалось троичным /378а, с. 545/.

Знак трех дисков часто сочетается с изображением коня или всадника (рис. 298:2-5). Есть также изобраа-

жения тройного всадника (рис. 299). В России на крыше жилого дома иногда устанавливали вырезанную из дерева фигуру не одного коня, как обычно, а трех коней /71а, табл. 5; 313, с. 181/. С эпохи бронзы конь и всадник выступают в качестве олицетворений солнечного божества, и такие тройные композиции могут служить дополнительным свидетельством о существовании в прошлом культового понятия о "трех солнца".

Но некоторые из рассматриваемых графем имеют явно неолитическое происхождение (рис. 298:7 — концентрические круги; 298:12 — концентрические дуги; 298:9 — женские груди; 298:10 — знаки засеянного поля). В эпоху неолита существовали разнообразные трехэлементные символы; затем они были переосмыслены и связаны с идеями, присущими солярной окрашенности новых религиозных воззрений.

Трехчастные графемы эпохи бронзы и последующего времени дают основание полагать, что знак трех солнц служил символическим обозначением трехлетнего календарного цикла. Картину на рис. 300:1 можно считать графическим выражением представления о трехлетии, ибо ее элементы (земля, орошаемая дождем) одинаковы, и цикл этот солнечный (поскольку в 1 тыс. до х. э. диск считался символом солнца).

К этому времени произошли изменения и в структуре центрических композиций. В эпоху неолита (и переломно в эпоху бронзы) в середине центрических композиций помещали знак земли, а по периметру — знаки неба (см. рис. 199:12, 208:9, 228:11); в эпоху же бронзы, как видим на рис. 300:1, стали делать наоборот.

В горах Средней Азии, у Ферганского хребта, зафиксированы петроглифы, среди которых есть изображение трех солнц (рис. 300:2). Оно высечено на камне, плоскость которого обращена к северу и освещается прямыми солнечными лучами только в день летнего солнцестояния (23 июня). Представляется несомненным, что этот момент служил точкой отсчета календарного года (или трехлетия). Ю. Голендухин, опубликовавший этот рисунок, считает, что данная композиция является выражением представления о трех месяцах, в течение которых вызревают хлеба. Но при такой трактовке данной композиции непонятно, почему выражение идеи срока созревания хлебов обозначено на северной стороне скалы, освещаемой солнцем в день солнцестояния.

Далее, Ю. Голендухин пишет, что каждый из трех солнечных знаков имеет 12 лучей. Насколько можно судить по фотоснимку (не вполне четко в полиграфическом воспроизведении), третий знак солнца имеет 13 лучей. Если это так, то перед нами — условное обозначение трехлетнего цикла, в котором третий год имеет 13 месяцев. Ввиду того, что солнечный год охватывает период времени, в котором заключается несколько более 12 лунных месяцев, для согласования лунного и солнечного календаря к третьему году добавляли тринадцатый месяц. Таким был, например, древнеиндийский календарь /494, с. 134/. Есть данные о таком числении времени и у других индоевропейских народов, в том числе у восточных славян /133, с. 139/. В 19 в. украинцы помнили о том, что какой-то год имел тринадцать месяцев и что он считался неудачным, роковым /447, с. 208/. В России високосный год считался неблагоприятным, а 29 февраля — опасным днем; в этот день предпочитали не выходить на улицу, чтобы не случилось несчастья. Русские верили, что св. Касьян, день которого приходится на 29 февраля, — недобрый святой, насылает ветры, мор на скотину и т. п. /315,

с. 61/. Возможно, христианский св. Касьян генетически связан с неолитическим богом преисподней (который тоже считался причиной ветров, мора и прочих бед).

Может быть, трехлетний календарный цикл с високосным годом существовал еще в эпоху неолита? Для суждения об этом нет данных. Введение дополнительного 29-го дня в феврале для уравнивания четырехлетнего календарного цикла с солнечным временем — явление позднее²¹³; к тому же это относится к совершенно иной календарной системе, в которой високосный год является не третьим, а четвертым, и содержит не 13 месяцев, а 366 дней. Тем не менее какая-то связь между понятием о високосном годе и неолитическими верованиями, наверное, есть. В чем тут дело, пока не ясно.

Во всяком случае, если не трехлетний, то какой-то иной трехстадийный календарный цикл, видимо, был еще в неолите. Об этом свидетельствуют тройные символы бога земли и богини неба.

Три солнца, обозначавшие трехлетний календарный период, в представлении древних явно связывались с каким-то божеством, управлявшим этим порядком. Любопытен в этом отношении идол эпохи бронзы, найденный на территории Югославии (рис. 301:1): на нем обозначены три солнца. По-видимому, это и есть изображение божества трехлетнего цикла. Такой вывод следует из того, что данный идол был изготовлен в эпоху бронзы. Но поскольку статуэтка изображает женщину, этот образ представляет собой наследие эпохи неолита.

Также по-разному можно интерпретировать семантику других статуэток с тремя знаками то ли солнца, то ли имеющих иной смысл (рис. 301:3,4). Выше говорилось, что знак в виде двух кружочков переосмысливался как два глаза божества (см. рис. 278). Аналогичным образом и знак трех кружочков иногда трактовался как три глаза (рис. 301:4); это обстоятельство дало повод грекам воображать Зевса, а индийцам Варуну трехглазыми. Три креста — символ трех солнц (или тройный символ бога земли) — изображались и на людском облачении (рис. 301:2).

В числе древних графем есть такие, которые выражают идею единства тройности. В рассматривавшейся картине, изображающей трехлетний цикл (см. рис. 300:1), три знака солнца, разные по прорисовке, расположены вокруг центрального, имеющего три пучка лучей и, очевидно, воплощающего в себе единство божества, которое пребывает поочередно в трех состояниях.

Эти три варианта солнечных символов похожи на три знака, относящиеся к эпохе неолита (рис. 302:1); но здесь мы уже имеем дело с тремя состояниями богини. Композиция на рис. 302:2 относится к эпохе бронзы, следовательно, она выражает идею тройности единого солнца. Такая графема в эпоху неолита (рис. 302:3) должна была, видимо, выражать идею о трех состояниях богини по отношению к богу земли. Соответствующая идея выражена в обоих вариантах композиции, показанной на рис. 302:4. Культовый предмет 1 тыс. до х. э. из Поволжья (рис. 302:6) следует, соответственно эпохе, понимать как образ триединого солнечного божества; но такое изображение, если бы оно датировалось неолитом, обозначало бы тройную Великую богиню в связи с Великим богом. Дагестанский рисунок, показанный на рис. 302:8, может выражать идею о триедином небе или о триедином солнце.

Распространенный знак креста с четырьмя точками, расположенными в междукрестьях (см. рис. 182) выражал представление о "четырех областях земли". Но существовал подобный знак, имевший точки лишь в трех междукрестьях. Наиболее ранний его пример, обнаруженный в Малой Азии, датируется 6 тыс. до х. э. (см. рис. 218:2). Может быть, такая графема выражала представление о триничности бога земли во времени и четырехчастности земного мира в пространстве. Этот символ, хотя и не часто встречающийся, устойчиво сохранился на протяжении тысячелетий. Помимо приведенного выше примера, мы видим его на кельтской монете 1 в. до х. э. (рис. 218:3), в народном орнаменте Грузии (рис. 218:4), в Дагестане (рис. 218:1).

Идея триединого божества выражена и в некоторых языческих обрядах. Ингуши в праздник Троицы приносили для коллективной трапезы от каждого дома по три хлеба и одной треугольной лепешке /12, с. 359/. У осетин на Рождество выпекали один большой пирог и три маленьких /594, с. 62/. "В Славонии накануне Рождества, когда вся семья соберется к ужину, перед молитвою хозяин зажигает сначала большую восковую свечу, обернутую тканью, потом три меньшие. Большая свеча называется 'единство', меньшие — 'тройство'" /443, с. 4/.

"Триединство" божества символически обозначалось также слитной группировкой трех розеток (рис. 303:2). Такая фигура была одним из почитаемых культовых символов, и затем, когда значение этого символа, как и других, было забыто, стала применяться в качестве декоративного элемента (рис. 303:3,5).

Примечательно дагестанское изображение крылатого всадника с тройной головой (рис. 303:1). В Ригведе упоминается Трисирос ('трехглавый') /554, с. 43/. Средневековые хроники сообщают о трехглавом боге у прибалтийских славян, который представлялся в образе всадника: "Важнейшим в Приморском крае богом был Триглав, истуканы которого находились в Штетине, Волыни и других местах. О штетинском истукане Триглаве узнаем из слов Эбана и Герборда, что это был идол с тремя головами на одном туловище. Подобно Святговиту, Триглав был воин-наездник" /553, с. 25/.

Воин-наездник древней и народной словесности, иконографии и обрядности интерпретируется мифологами как специфически индоевропейский персонаж. Но он имеется и у кавказских горцев. А образ Триглава восходит к эпохе неолита или даже палеолита. В индоевропейских сказаниях фигурирует трехглавый змей; Тритон греческих мифов это триничный змей преисподней. У восточных и южных славян зафиксированы предания о некоем мифическом персонаже по имени Троян или Троян. В украинских легендах упоминается Троянов вал, он же Змиев вал. Исследователь русского языка А. Афанасьев считал, что Троян из "Слова о полку Игореве" это тот же Триглав, поскольку, по сербскому преданию, Троян имел три головы /41в, с. 643/. В главе "Лабиринт" говорилось о том, что Троян — это неолитический бог преисподней, образ которого сохранился в культово-мифологических представлениях последующих времен. Трехглавый всадник — не солнечный бог, ибо конь его — черный /204, с. 35; 753, с. 223/. Характерно, что Троян, по преданиям, путешествует ночью, ибо боится дневного света.

Ряд данных свидетельствует о том, что наряду с образом триничного бога земли существовал образ триничной богини неба. Позднейший триничный бог солнца

(если таковой действительно существовал), очевидно, является плодом переосмысления этих более архаичных образов.

Если крест — символ солнца, то знак трех крестов должен быть символом "трехсолнечного бога"; такая эмблема известна в Дагестане и в других местах Кавказа (рис. 304). Но три креста можно трактовать и иначе, как символ триничного бога земли, пережиточно сохранившийся со времен неолита. Композиция, состоящая из кольца и примыкающих к нему трех крестов (рис. 304:4), выражает связь богини неба с триничным богом земли.

В Чечне жрецы, предсказывая, каков будет год, демонстрировали результат предсказания символически: три креста свидетельствовали, что год предстоит хороший, два — посредственный, один — плохой /117, с. 253/. Из этого ритуала не явствует, какова в данном случае семантика креста. В некоторых других случаях три креста предстают в качестве символа, относящегося к понятию о земле: у осетин "по окончании пахоты пахарь ломал на шесть частей прут, которым погонял быков, и делал из них три креста, которые сажал посредине вспаханного участка" /594, с. 121/, в Польше тоже крестьяне весной втыкали в каждом поле три крестика /232в, с. 210/. Но поскольку крест с эпохи бронзы осмысливался как символ солнца, знак трех крестов должен был пониматься как символ триединого солнца, и все эти магические действия могли выражать желание успешной связи солнечного бога-отца и матери-земли.

У одного из рассмотренных выше идолов имеется ожерелье с подвеской в виде трех стрел (см. рис. 301:1). Понимать этот знак можно по-разному: в индоевропейских мифах копье или стрела служили символом солнечного бога, а в неолитической религии — бога земли. Графема в виде кольца с тремя стрелами (см. рис. 361:2) может означать "триединое солнце" или выражать идею связи богини с триничным богом земли.

На древнегрузинских рисунках, изображающих коня, стоящего перед алтарем с эмблемой богини (см. рис. 363:3), на гриве коня имеются три выступа. По мнению Ш. Амиранашвили, опубликовавшего данное изображение, эти выступы символизируют солнечные лучи /21, с. 86/. К сожалению, Ш. Амиранашвили не аргументирует это сообщение. Если конь олицетворяет солнце, то три выступа на его гриве могут выражать идею триничности солнечного божества. Но образ коня был связан и с неолитическими, по своему происхождению, верованиями, в значительной мере сохранившимися в посленеолитическое время. Шея коня изгибается по дуге, а знак в виде дуги с примыкающими к ней тремя отростками (см. рис. 116:9) это символ триничной богини неба (ибо дуга — одна из ее эмблем).

Есть много примеров символа в виде диска с тремя лучами или тремя пучками лучей (рис. 305). В Древнем Египте в историческую эпоху (т. е. оставившую после себя памятники письменности) кружок с точкой был символом солнца, следовательно, такой знак с тремя лучами (рис. 305:5) тоже должен был обозначать солнце. Однако до нас не дошло каких-либо объяснений смысла знака солнца с тремя лучами. В том же Египте известен был и другой вариант этого знака — с овалом (рис. 305:6). Но овал это символ не солнца, а неба. Композицию в виде концентрических окружностей с тремя пучками лучей (рис. 305:8) следует считать состоящей из знака неба и трех знаков дождя. Другой

диск с тремя пучками лучей (рис. 305:7) — тоже символ богини неба, потому что он относится к эпохе неолита; проставленный в нем знак, называемый триквотром, это, как мы увидим далее, один из символов бога земли, следовательно, вся композиция представляет собой идеограмму, выражающую идею связи троичной богини и троичного бога.

Наличие символа в виде диска с тремя пучками лучей у племен древнеявной культуры, т. е. протоиндоевропейцев (рис. 305:9), следует объяснить результатом влияния раннеземледельческих культур. В ту эпоху, т. е. в 3 тыс. до х. э., протоиндоевропейцы уже проникли вглубь территории раннеземледельческих племен, на Балканы и в Малую Азию, так что заимствование символов насельниками Северного Причерноморья могло явиться результатом контактов не с этнически чуждыми племенами, а уже с индоевропеизированными этническими коллективами, воспринявшими у своих автохтонных предков графические символы наряду с другими элементами культуры. Но как понимали данную графему протоиндоевропейские племена, населявшие Северное Причерноморье в 3 тыс. до х. э., в качестве символа бога солнца или символа богини неба? На этот вопрос нет ответа. Мы знаем только, что спустя четыре тысячи лет у славян и других народов Восточной Европы засвидетельствованы как следы почитания солнца, так и пережитки верований, восходящих к раннеземледельческой религии. В заключение рассмотрения символа круга с тремя пучками лучей отметим, что он существовал еще в палеолите (рис. 305:10).

Археология Европы и Передней Азии дает много примеров **тройных** символов богини. Это могут быть знаки неба (рис. 306:1, 2), знаки облака (рис. 306:3-5), знаки дождя (рис. 306:8-12), вотивные столбы (рис. 306:13). Трехконечный знак (рис. 307) тоже, видимо, относится к графемам этой категории.

Символом троичного божества является и трезубец (рис. 308:1). Данный знак не мог происходить от изображения оружия-трезубца. Об этом свидетельствует то, что соответствующий культовый предмет порой имел не заостренные, а наоборот, тупые концы (рис. 308:6) или же извилистые зубья (рис. 308:2,3).

На Северном Кавказе был найден трезубец с отогнутыми боковыми концами (рис. 308:5). Публикация этой находки сопровождалась пояснением, в котором говорилось, что данный предмет якобы представляет собой копье, снабженное крючьями для стаскивания неприятеля с седла. Но для такой операции, наверное, было бы удобнее приспособление в виде багра; кроме того, если бы оружие в виде копья с крючьями действительно существовало в древности, то такой факт имел бы многочисленные подтверждения. Б. Рыбаков доказывает, что этот трезубец служил не оружием, а навершием древка стяга /474, с. 242/.

Древнейший из известных знаков трезубца показан на рис. 358:8. Он нанесен на том месте женской статуэтки, на котором в эпоху неолита изображались и другие символы богини — вода, дождь, "Древо жизни" (см. рис. 358:2-7). Представляется, что этот трезубец — знак дождя (см. рис. 7:2-4), сведенный к трем элементам в связи с идеей троичности богини. Может быть, в генезисе знака трезубца сыграло роль изображение трехпалой руки, которое происходит, наверное, от изображения птичьей лапы (см. рис. 333). Трезубец изображался над головой богини в качестве одной из ее эмблем (см. рис. 342). Трезубец между двумя свастика-

ми (см. рис. 235:7) представляет собой знак богини, помещенный между двумя мужскими знаками, подобно тому, как фигура богини помещалась между двумя мужскими фигурами (см. рис. 340).

У южных славян женское мифическое существо, которое считается аналогом восточнославянской русалки, называлось вилой. Вила, или русалка, — сохранившийся в народной памяти дегенерировавший образ неолитической богини. Предположим, что у тех или иных племен в далеком прошлом эта богиня могла носить имя Вила²¹⁴. Трехконечный знак мог называться знаком Вилы или просто вилой. Этот знак похож на вилы, вилку; отсюда, вероятно, происходит русские слова *вилы*, *вилка*.

Происхождение английского названия вилики *fork* тоже обязано мифологическим представлениям, но оно связано с образом не богини неба, а бога земли. Одно из имен бога-громовика — *Forcus* (он же *Fjorgynn*). Латинское *furca* означает 'двузубые вилы', которые напоминают рога (по-русски этот предмет называется *рогатина*), а в староанглийском этим словом называли также раздвоенный змеинный язык.

Трезубец с извилистыми зубьями это тот же знак дождя в виде буквы Ш, у которого дождь показан не прямыми, а волнистыми линиями, служившими идеограммой воды. Но если первоначально символ этого рода являлся эмблемой богини неба, то со временем он стал соотноситься с богом-громовержцем (например, с хуррито-хеттским Тешубом, см. рис. 334:1, арамейским Ададом /744, с. 29/ и др.) Причина такого переосмысления символа заключается в том, что извилистая линия служила идеограммой не только воды, но и змеи, а следовательно, и молнии. При этом трезубец с волнистыми линиями напоминал действительно молнию, разветвляющуюся в направлении своего удара (*forked lightning*).

Таким образом, трезубец мог служить символом как богини неба (в эпоху неолита), так и бога грозы (в эпоху бронзы).

Есть много тройных знаков неолитического мужского божества. Они разнообразны. Бога земли может, в этом случае, представлять, например, змей (рис. 309:2-5), козел (рис. 309:9). Сферу, в которой господствует этот бог, могут представлять "существо преисподней" олень (рис. 309:10) или олицетворение земной растительности баран (рис. 309:6,7). В кельтских легендах есть образ трехрогого быка /828, с. 303/.

В Танахе неоднократно повторяется, что "народ должен явиться Богу" три раза в году, а у христиан есть поверье о том, что Дева Мария справляет траур трижды в год /804, с. 264/. Вероятно, в раннеземледельческую эпоху год делился на три сезона (хотя существовало также деление года на две части). Во всяком случае, членение года на три части отмечено в культурах, во многом сохранявших архаические традиции — например, у коптов, в доарийской Индии (где символом трехсезонного года был знак в виде диска, расчлененного на три сектора, т. е. в виде колеса с тремя спицами /98, с. 56, 57/). Согласно Ригведе, год делился на две половины, а также на три сезона /627, с. 32/. Греческий миф повествует о том, что Персефона, супруга властителя подземного царства Плутона-Аида, одну треть года проводила под землей, а две остальные на земле (или на Олимпе).

Основанием для предположения о том, что в неолитической религии имело место представление о трех

годовых фазах богини неба и бога земли, могут служить рудиментарные данные о годовых празднествах-обрядках раннеземледельческого происхождения. Эти данные, правда, не дают четкой картины. Причина последнего обстоятельства не только в том, что рудименты древних обрядов, пробившиеся сквозь толщу тысячелетий господства других религий, крайне фрагментарны, но и в том, что семантика соответствующих обрядов была различной: если год делился на 2, 3 и 4 части, причем на 2 части он делился, как мы видели выше, по-разному, то рубежей между этими частями в течение года было много, и мы теперь не можем различать их достоверно; кроме того, вероятно, были не только обряды, посвященные началу и концу того или иного периода, но и относящиеся к его апогею.

В народных празднествах жителей Европы есть обряд похорон женского идола; происходит это трижды: на святки (конец декабря — начало января), на Масленицу (вторая половина февраля), на Троицу (конец мая).

Месяц май был, по-видимому, периодом, когда прославлялся весенняя ипостась богини (поэтому он и назван был именем богини Майи). Он начинался с Первомайского праздника, сопровождавшегося такими характерными аксессуарами чествования богини, как установка обрядового дерева, плетение венков, украшение жилища зелеными ветками и т. п., и кончался Троицей или русальями — торжественными священнодействиями, посвященными некоей Русалке. В ритуалах майских русалий участвовал конь, видимо, представлявший паредра богини — бога преисподней. В Венгрии до 19 в. сохранился обычай избрания в праздник Троицы "короля" и "королевы" /232в, с. 200/.

У восточных славян есть празднество, называемое в народе "сѣмик"²¹⁶; оно почти совпадает с Троицей и, может быть, это, по своему происхождению, то же языческое празднество, которое превратилось в христианскую Троицу. По времени "сѣмик" совпадает с упоминавшимся обрядом "похорон Ярилы" и с языческим празднеством, называвшимся "русалии". Сѣмик не специфичен лишь для славян: в Древнем Риме в это время справляли праздник Весты, во время которого употребляли обильно посоленную пиццу (соль — атрибут Великой богини). У евреев на это время приходится праздник Шавуот; это слово означает 'недели' или, буквально, 'седьмицы'. Семинедельный период между Пасхой и Семиком/Шавуот может быть объяснен как мистификация числа 7. Однако нет данных о том, чтобы в раннеземледельческой религии это число считалось священным. В России Троицын день назывался "пятдесятница", а в Западной Европе — pentecost. Пятёрка была священным числом в раннеземледельческой религии; это был числовой символ богини. Возможно, в эпоху неолита эти празднества разделяли не 49 дней, как теперь, а 50.

В Шавуот совмещены элементы монотеистического иудаизма и каких-то древнейших обрядов, происхождение которых забылось. К последним относятся, например, приношения фруктов и цветов (в некоторых еврейских общинах в этот день дарят цветы новобрачным); поют песни, в которых говорится о чьем-то бракосочетании; в этот день полагается есть хлебное (атрибут Великого бога) с молочным (атрибут Великой богини); в Древнем Израиле шествие в храм в этот день сопровождалось танцами и музыкой, причем было принято облачаться в белую одежду и надевать на голову венок (белый цвет и кольцо — символы богини).

Славянский семик — специфически женский праздник. Девушки принаряжаются, плетут венки, целуются через венок, водят хороводы (тоже кольцо), украшают березу цветными лентами и жилища березовыми ветками (береза — дерево богини). Может быть, в конце мая завершался годичный трехстадийный цикл богини по раннеземледельческому календарю, и отсюда происходит название языческого празднества Троицы. Во всяком случае, происхождение этого празднества и самого понятия Троицы генетически связывается с троичностью неолитической богини.

Образ триединой богини возник еще в палеолите, судя по изображению трех женских фигур, у каждой из которых живот трактован в виде диска с точкой в центре /747, с. 146/. О троичной богине свидетельствует, например, древнеегипетское изображение, описываемое следующим образом: "Жрец и его жена возлагают дары на три жертвенника, установленные перед тремя коровами. Коровы с коронами на головах. Все три короны разные" /225, с. 16/. В кельтской языческой традиции есть образ троичной богини /828, с. 206-209/. Рудименты образа троичной богини сохранились в древнегреческой мифологии (три Мойры, три Грации, три Парки, три женских божества времен года, три богини, спор между которыми должен был решить Парис). Афина имела эпитет Tritogeneia 'трижды рожденная', Геката изображалась троичной. Ж. Прилиуски трактует образ троичной богини как символизацию идеи "рождение, жизнь, смерть" /816, с. 173/; но эта интерпретация не аргументирована.

Памятники словесности и археологические свидетельства указывают на устойчивое представление о троичности бога земли. Древнейшее тому свидетельство — известное палеолитическое изображение трех змей (рис. 310:1). Этот образ проходит через все последующие эпохи, его встречаем в памятниках мезолитической Европы, древней Передней Азии, средневекового Кавказа (рис. 310:2-4), следовательно, он выражал какое-то сущностное представление древних верований. Три змеи упоминаются в песнях на Ивана-Купалу /202, с. 233/ — празднество, сопровождаемое атрибутами почитания бога земли. По мифу, зафиксированному в Северо-Западной Африке, мир был создан в результате того, что раскололось некое гигантское яйцо, внутри которого находился тройной змей /538, с. 97/. Трехглавый змей, обладающий признаками божества преисподней, — обычный персонаж сказок и легенд. На известном збручском идоле 19 в. нижний ярус, т. е., видимо, представляющий "нижний мир", занимают три мужских изображения (хотя граней у столба четыре) /131/. На Украине рассказывали о "житном деде", которого представляли себе стариком с тремя головами и тремя языками /131, с. 285/; у чеченцев и ингушей верховный бог, создатель мира Дэла, считался имеющим три лика; в Западной Европе известны древние изображения трехликой мужской головы /828, с. 76, 79/. Выше уже упоминались трехголовые мифологические образы — индийский Трисирс, греческий Тритон, славянский Триглав или Троян. В греческой мифологии Guergion — трехголовый великан, обитающий на некоем Красном острове, находящемся на западе. В числе памятников закавказского энеолита (3 тыс. до х. э.) имеются культовые очаги с тремя отделениями; около этих очагов находят предметы, указывающие на служение мужскому божеству /173, с. 226/; а очаг, огонь — атрибуты божества преисподней. В древнеримское время бытовали

амулеты в виде тройного (как и двойного) фалла /40, рис. 56, 57, 319/.

Согласно Махабхарате, жертвоприношение коня должно совершаться каждые 4 месяца, т. е. три раза в году /99, с. 281/; но конь служил олицетворением не только солнца, он мог представлять и преисподнюю. Шумерская триада верховных божеств: Ану (бог неба), Энлиль (бог атмосферных стихий), Энки (бог земли и воды). Каждый из этих божеств имеет черты неолитического Великого бога. Можно предположить, что его троичность соотносилась не только с тремя годовыми сезонами, но и с тремя сферами мироздания. Это подтверждается данными других мифологий.

На Крите и на островах Эгейского моря Зевс мыслился троичным, в качестве бога неба, воды и земли /742, с. 4/²¹⁶. Аналогичным образом Агни пребывает в трех сферах — в небе, в воде и на земле; кроме того, он "трижды рожден" /627, с. 28/; но ведический Агни, олицетворение огня, это бывший неолитический владыка "генны огненной". В древнеримском мифе говорится о "тройной жизни" Марса /678, с. 244/; но Марс, как это ни горчительно для верящих в изначально и универсальную индоевропейскую структуру мифа, по всем своим признакам бывший неолитический бог земли²¹⁷.

Обратим внимание на то, как изображены три змеи на палеолитическом рисунке (рис. 310:1): одна с большой головой, другая с головой поменьше, третья без головы. Это и есть иллюстрация трех годовых фаз бога земли — период летне-осенний, когда он в расцвете, весенний (юность) и зимний (замирание). Кстати, в Древнем Риме не полагалось в течение зимы вести военные действия: Марс в это время "спал".

По имеющимся данным затруднительно выявить рубежи между тремя периодами годового цикла бога земли. Может быть, отправным моментом будут годовые празднества, отмечаемые возжжением огней? Обрядовое возжжение огней совершали, помимо зимнего и летнего солнцестояний, на масленицу (или в начале поста), на Пасху, в канун Всех святых (христианское празднество на рубеже октября и ноября, посвящавшееся поминовению усопших), на Святки (12-й день после Рождества), в Юрьев день. Эти моменты в своем большинстве не характеризуются сезонными переменами погоды. Поэтому ритуал возжжения огней сам по себе не может считаться знаменующим переход божества из одного состояния в другое.

У римлян на раннем этапе их истории одним из чаиболее почитаемых божеств был Квири́н. Он считался покровителем хозяйственной деятельности. О. Хут доказывает, что Квири́н у сабинян соответствовал Марсу латинян /735, с. 34/. Квири́н по своим признакам (патрон земледелия, хтонический характер, воинственность) выступает как бывший бог земли. Даты празднований, посвященных этому божеству: 15 и 23 декабря (совпадают с началом и концом сатурналий, т. е. праздника Сатурна, тоже бывшего божества земли); 17 февраля (совпадает с масленицей-карнавалом, праздником пробуждения божества земли); 25 апреля (совпадает с чествованием Ярилы-Юрия-Георгия); 20—21 августа (не совпадает, но приходится на тот же период — сбор урожая, апотей лета, — что и Ильин или Перунов день у восточных славян, 20 июля /477, с. 73/, а Илья или Перун — это неолитический бог грозы, он же бог земли). Если к этому добавить день поминовения усопших (конец октября — начало ноября), осенний Юрьев

день в конце октября, летнее солнцестояние 23 июня и обряд похорон Ярилы, справлявшийся в начале июня, то получится довольно много годовых празднеств, связанных с почитанием неолитического бога земли.

Попробуем исключить из этого перечня некоторые даты, которые могли бы не считаться рубежами трех годовых фаз жизни бога земли. Зимнее и летнее солнцестояния — моменты существенные сами по себе, как отмечающие выдающиеся астрономические явления. Юрьевы дни, весенний и осенний, — рубежи двух половин года, холодной и теплой. День поминовения усопших или день Всех святых следует через несколько дней после Юрьева дня и, как и Юрьев день, считался сроком окончания договоров. По-видимому, это празднество соответствует еврейскому Судному дню (в этот день и за несколько дней до этого, в первый день нового года, древние евреи приносили искупительные жертвы, откуда нынешние обряды жертвоприношения петуха и вытряхивания в водоем содержимого карманов). Празднования Квирина или Илья/Перуна, проводившиеся в июле—августе, могли быть посвящены апогею летней фазы бога земли.

Остаются: 1) сатурналии или декабрьские квириналии римлян; сюда же следует отнести и славянский корачун; 2) масленица-карнавал; 3) похороны Ярилы, которые почти совпадают с Троицей, семиком, русалиями, празднеством Весты и погребением майской богини. Три годовые фазы мужского божества, таким образом, соответствуют трем годовым фазам женского божества.

Но третий пункт из перечисленных не внушает уверенности. Может быть, летний рубеж трех фаз «годовой жизни» бога земли приходился на июль-август; действительно, время до этого момента может рассматриваться как восходящий период жизни бога, а после него — как нисходящий.

Вернемся к графической символике.

С понятием троичности божества, очевидно, связан и знак, известный под названием *трикветр* (от латинского *triquetra*). К. Штейнен пытался истолковать трикветр как схематическое изображение птицы /853, с. 280/, но оговорился при этом, что не уверен в такой трактовке этого знака. Б. Рыбаков без всяких оговорок считает трикветр (называя его почему-то «триквестр») знаком огня, но никак это не аргументирует /485, с. 44/.

В памятниках древностей Северного Кавказа и Восточной Европы встречается подобный трикветру знак в виде кольца с примыкающими к нему тремя завитками (рис. 311). Композиционно он сопоставляется с некоторыми другими символами, выражающими связь богини с троичным богом земли (см. рис. 304:4, 361:2). Семантически эти символы тоже сопоставимы. Примыкающие к кольцу три завитка это знаки растительности, а последние относятся к символике, связанной с божеством земли.

Если это так, то трикветр (рис. 312) это один из серии троичных символов божества земли. Извод трикветра в виде сочетания трех ног (рис. 312:7) не является плодом досужего художества, он семантически обусловлен: к символическим атрибутам бога земли относились ноги, обувь, следы.

В Древних графемах есть много примеров, показывающих композиционную (я, видимо, семантическую) аналогичность свастики и трикветра, креста и трехножного знака (рис. 313). Все эти фигуры представляются символами равнозначными. Знак в виде буквы

У (см рис. 307) считался в христианской символике идентичным кресту /548, с. 81/; этот знак в Грузии назывался džvar, т. е. 'крест' /51, с. 175/:

Представление о троичности божества, существовавшее в эпохи бронзы, неолита и в более древние времена, было воспринято христианством (не при возникновении христианства — Евангелие не знает Троицы, — а в 4 веке, т. е. тогда, когда христианством были восприняты многие элементы языческой символики и обрядности). По христианской догматике, бог един и в то же время троичен; иначе говоря, бог триедин. Никто не знает, как это понимать. Но дело в том, что христианская идея единого в трех лицах бога воспринята из язычества.

Судя по изложенным в этой главе данным, в религиозных воззрениях далекого прошлого (ориентировочно 2—1 тыс. до х. э.) считалось, что в течение трехлетнего цикла солнечный бог выступает ежегодно в другом обличье, а по более ранним верованиям обличье мужского и женского божеств, олицетворявших скрытые силы природы, трижды менялось в течение года.

Существовали и иные представления о троичности божества.

В Древнем Египте конкуренция между жрецами разных культов приводила к тому, что при выдвижении того или иного божества в качестве главного другие боги объявлялись воплотившимися в этом главном. Такая операция в Египте стала даже традиционной. При этом (видимо, под влиянием древнейшей традиции) излюбленным было воплощение трех богов в одном. "Триединными" стали, таким путем, например, Амон, Апис. Египетские жрецы, не решив, каким трем богам из множества почитавшихся отдать предпочтение, сконструировали тройную троицу — девятку (зненаду) главных богов.

В многих древних религиях наблюдается устойчивая тенденция выделять из пантеона троих богов в качестве верховных. В зороастризме высшими божествами считались Ахурамазда (олицетворение положительного начала в мире), Митра (воплощение света) и Анахит (богиня плодородия); мистизация тройки в учении Заратуштры проявилась также в том, что сокрушить олицетворение зла, Ахримана, должны "три спасителя". В урартскую триаду входили Халди, Тейшебу и Шивини. Верховную троицу богов у этрусков составляли Tin, Uni, Menlva, что ловляло на Древнеримскую троицу Юпитер, Юнона, Минерва (при этом в архаическое время у древних римлян верховными богами считались Юпитер, Марс, Квири́н).

В Древней Месопотамии в разные периоды выдвигалось в качестве верховного бога то или иное божество. Наряду с этим, почиталась и некая троица, судя по тому, что ее эмблема занимала видное место в графической символике; ее носили и в виде шейной подвески (рис. 314). На четырех из пяти приведенных здесь примерах есть знак полумесяца; это, как нам известно, символ бога земли; на пятом примере этот бог представлен крестом. Во всех пяти примерах есть зубчатая розетка; это — эмблема богини неба. Третий знак во всех случаях — диск, заполненный или не заполненный орнаментом. Предположим, что этот диск обозначает солнце (и что когда он орнаментирован, это следует отнести за счет забвения смысла неолитической символики и контаминации изображения солнца с розеткой, являвшейся эмблемой Великой богини). В таком

случае рассматриваемая триада представляет, в аспекте раннеземледельческих верований, бога земли, богиню неба и их дитя, солнце.

В литературе встречается суждение о том, что рассматриваемая месопотамская трехзначная эмблема представляет солнце, луну и планету Венеру. Это мнение отражает относительно позднее, относящиеся уже к 1 тыс. до х. э., астрально-теологические представления. К тому времени бог земли в лунной ипостаси был уже забыт и луна связывалась с самостоятельным лунным божеством, значимость божества солнца значительно повысилась, а Великой богини — уменьшилась.

Планета Венера заменила богиню неба не случайно. В эпоху неолита утренняя и вечерняя звезда связывалась с Великой богиней, потому что эта звезда сопровождает луну, которая считалась воплощением супруга богини неба. Известная эмблема "полумесяц и звезда", воспринятая мусульманами у византийцев, а последними — у древних обитателей Передней Азии, символизирует эту пару. Планета Венера считалась у древних "звездой зла", римляне связывали ее с Люцифером, финикийцы с Вельзевулом, евреи с Азаелом, майя со змеем Кукульканом; у древних евреев планета Венера называлась *barka'i* — слово одного корня с *barak* 'молния'; американские индейцы и жители Полинезии приносили ей человеческие жертвы. Арабы-язычники называли ее "всемогущая" и почитали ее в качестве олицетворения верховной богини /378в, с. 545/. Богиня любви Венера, именем которой называли эту планету древние римляне, является усеченным реликтом архаической Великой богини²¹⁸.

Шумерское *an* означает и 'небо', и 'звезда'; видимо, в далекой древности понятие 'звезда' относилось лишь к планете Венера. Об этом свидетельствует также то, что такие имена Великой богини, как Иштар или Астарта, сходны с названиями звезды в ряде индоевропейских языков (хеттское *ašīra*, древнегреческое *aster*, латинское *astrum*, английское *star* и т. п.). Это общиндоевропейское название звезды объясняют заимствованием из прасемитского **aštr* или **attar* 'звезда, планета Венера'. Но не имело ли место обоюдное заимствование из третьего, более древнего источника? Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что мифологизация планеты Венеры, от названия которой происходит слово, означающее 'звезда', относится к весьма архаичным временам и что планета Венера представляла богиню неба раннеземледельческой эпохи. Еврейская *esther* означает не только 'звезда', но и 'миртовое дерево'; это, возможно, свидетельствует о том, что первичным здесь являлось имя богини, от которого произошли и название звезды, и название дерева, так как оно считалось воплощением Великой богини.

Ввиду того, что в Месопотамии в послераннеземледельческую эпоху (т. е. с шумерского времени) солнце представлялось уже мужским божеством, обычная месопотамская троица состояла из бога-отца, богини-матери и их сына; поскольку искони их сыном считался бог произрастания, в этой триаде третьим членом, возможно, считался именно он. В конечном счете в вавилонской теологии оформилась святая троица, состоявшая из отца, творца и духа. Неоплатоники, разрабатывая свою философию мироздания, связали эти три сущности вавилонской троицы с древнейшим понятием о единстве троичного божества. По их учению, единое божество существует в трех ипостасях: источник бытия, творец и святой дух. Эта мудреная казуистика

была заимствована христианством, потому что люди привыкли поклоняться божественной троице.

Троице поклонялись древние критяне, судя по тому, что у них были трехчастные святилища /847/. У этрусков и у ассирийцев храмы состояли из трех отделений, посвященных трем главным божествам. Этот обычай был воспринят древними римлянами, а затем перешел в христианство. Первые христианские храмы имели, по образцу синагог античного времени, одну апсиду (молитвенную нишу) (рис. 315:1). Но затем возобладало унаследованное из язычества представление о троебожии или троичности божества. В средневековой столице Эфиопии Лалибеле имеются христианские храмы, высеченные в скале; в алтарной части одного из них, называемого криптой Селассие (что значит Троица), высечены три ниши, и перед каждой из них стоит алтарь /103с, с. 111, 112/. Три камеры устраивались в алтарной части христианских храмов сасанидского Ирана.

В качестве пережитка этого раннехристианского обычая некоторые средневековые западноевропейские храмы имеют три ниши в алтарной части, хотя алтарь уже один. В восточном же христианстве утвердилась традиция устройства трех апсид в храме. Одна из них, средняя, является алтарной, в боковых находятся ризница и жертвенник (иногда другие вспомогательные помещения). Но это — результат приспособления функции к форме. Происхождение же рассматриваемой архитектурной формы иное. Раннесредневековые церкви в Закавказье имели три отделения, иногда даже не сообщавшиеся между собой (рис. 315:2); затем, в 10—11 вв., когда боковые помещения стали устраивать сообщающимися с центральным, в них сохранились рудименты прежних алтарей — молитвенная ниша и в ней каменный столик (по-видимому, для свечей и других приношений при молитве, обращенной отдельно к каждому из трех божеств или святых). В то время тройные церкви строили и византийцы (рис. 315:3). Тройные церкви были и в России (рис. 315:4). Все это — продолжение древней, еще дохристианской, традиции (рис. 315:5).

Историк грузинской архитектуры Г. Чубинашвили назвал трехалтарные грузинские церкви 6—8 вв. явлением "исключительно грузинским" /599, с. 141/. Представления об исключительности того или иного явления в национальной культуре нередко возникают при недостаточной осведомленности в сочетании с избыточным патриотизмом. Трехалтарные храмы существовали в Древнем Риме, Эфиопии, Малой Азии, а по соседству с Грузией, в Азербайджане, в том же 8 веке строились мечети с тремя отделениями и тремя михрабами (молитвенными нишами) /211, с. 26/.

Автор исследования о символике палеолита М. Кениг приводит много примеров, из которых видно, что число 3 играло какую-то особую роль еще в палеолите, причем не только у кроманьонцев (людей современного физического типа), но и даже у предшествовавших им неандертальцев /747, с. 131/. В палеолите существовали образы троичной богини и тройного змея. Так или иначе, культовое значение числа 3 восходит к палеолиту, но пока достоверно не известно, в чем это значение тогда состояло.

Сакральный характер тройки проявляется и в обрядах, и в поверьях многих (если не всех) народов земли. Адепты исключительности обычаев народов, говорящих на языках индоевропейской группы, часто не замечают, что подобные же обычаи имеют место и у

других народов. Например, ритуал, заключающийся в том, что девушка, вступив в брак и уходя в дом мужа, трижды обходит вокруг очага отчего дома, существовал не только у индоевропейцев, но и у кавказцев. Любопытны такие, например, обычаи чеченцев и ингушей: при присяге три раза обходили вокруг гробницы предков; перед празднеством выдерживался пост в течение трех суток, затем празднество продолжалось трое суток; допустивший небрежность при совершении обряда жертвовал святилищу трех баранов или трехлетнего бычка /137, с. 87, 90, 97, 107/. И осетины, и древние евреи выпекали ритуальные треугольные лепешки; евреи, совершая ритуальное омовение, трижды обливают водой руки; в христианстве водоосвящение совершается троекратным погружением креста в воду; индейцы Гудзонова залива троекратно курили, приветствуя восходящее солнце /524, с. 432/. Число 3 фигурирует в множестве сказок и мифов. Мистификация числа 3 сохраняется и поныне: например, в литературе стало традицией писать трилогии — произведения в трех частях, художники создают тройные картины (триптихи), а в СССР было принято писать диссертации, состоящие из трех глав.

В древности существовали понятия о трех началах бытия. Они, например, в африканской мифологии называются "реками", исходящими из глубин внутренней природы мира, а в древнерусских трактатах — "нитями жизни". Эти силы обозначались цветовыми и другими символами, что способствовало их зримому введению в ритуалы, направленные на то, чтобы приобщиться к ним, "приручить" их. Так, у африканцев белое обозначает благо, черное — зло, красное — жизнь, причем "реки" этих цветов проистекают от единого божества (ср. идеограмму на средневековой дагестанской стеле, где три розетки связаны с одной, рис. 302:8). У древних семитов были представления о трех категориях этических оценок, которые символизировались этими же цветами: белое — честь, черное — позор, красное — грех. В древнеиндийской философии основными элементами мироздания считаются: белое (вода), черное (земля) и красное (огонь). От такого рода понятий происходит и представление о трех китах, на которых стоит мир.

В заключение этой главы остановимся кратко на концепции, выдвинутой Ж. Дюмезилем /168; 679/. По его теории, в индоевропейских мифах отразилась трихотомия социальной структуры, присущей исключительно индоевропейцам и выражающейся в трех функциях: религиозно-духовное руководство, военная сила, производство. Концепция Ж. Дюмезиля имеет сторонников, имеет и критиков. Здесь нет надобности рассматривать ее детально. Нужно, однако, рассмотреть ее соотносимость с материалом, излагаемым в данной книге.

Сам по себе принцип троичности отнюдь не является привилегией индоевропейской культуры (если о таковой вообще можно говорить²¹⁹). Наличие же упомянутой социальной структуры у протоиндоевропейцев (что является платформой "трехфункциональной" концепции) не подтверждается данными археологии. Нет данных о том, что у них были "касты" жрецов, воинов и работников.

Что же касается трех функций главных божеств, то эта трихотомия, соответствующая римской триаде Юпитер—Марс—Квирин, не имеет убедительных аналогий в пантеоне других древнеиндоевропейских народов. Чтобы выявлять у них свою "универсальную" триаду,

Ж. Дюмезилю приходится прибегать к натяжкам. Достаточно наглядно это видно в его трактовке ведийского пантеона. Здесь Ж. Дюмезиль выделяет, в соответствии со своей формулой, триаду: Митра-Варуна, Индра, Ашвины /679, с. 7/. Такое значительное ведийское божество, как Агни, играло якобы особую роль "замыкающего ритуал". А для Сурьи/Савитара вообще не нашлось места в системе. В то же время автор концеп-

ции игнорирует тот факт, что в Ригведе была своя триада, хотя она и не включала главного ведийского бога, Митру-Варуну: Агни, Сурья и Индра называются в Ригведе воплощениями единого божества.

Ж. Дюмезиль — знающий мифолог; факты ему хорошо известны. Но в науке нередко применяется метод подгонки фактов под предвзятую схему, что не способствует выработке объективного знания.

ЗВЕЗДЫ

Мы рассмотрели двух-, трех- и четырехчастные символы. В памятниках древних культур Европы, Передней Азии и Кавказа есть также графемы, обычно звездобразные, с 5, 6, 8, 9 одинаковыми элементами (сакрализация числа 7, считавшегося священным у древних семитов, не имеет места в графической символике рассматриваемого круга).

Одним из распространенных в древности символов была пятиконечная звезда; она возникла в весьма древние времена (рис. 316). Очертания пятиконечной звезды несколько напоминают силуэт геральдической фигуры птицы (рис. 317). В. Пожидаев /436, с. 261/, ссылаясь на А. Бобринского, отмечает, что пятиконечная звезда происходит от изображения птицы. Но хотя такая гипотеза представляется соблазнительной, от нее приходится отказаться, потому что в 7 тыс. до х. э. в Малой Азии, где впервые появился этот символ (рис. 316:1), не было изображений птиц, которые можно было бы рассматривать как его прообраз. Кроме того, многочисленные пятичастные композиции (рис. 319) свидетельствуют о том, что в генезисе пятилучевой звезды играло роль какое-то специфическое значение, которое приписывалось пятерке. Числу 5 придавалось сакральное, мистическое значение в поверьях разных народов /744а, с. 576-578/. Так, кельтские жрецы подбрасывали и ловили рукой пять камней с целью гадания; обычай этот был не только у кельтов, судя по тому, что в России до сих пор существует детская игра подобного рода. По сообщению русской летописи, в 11 в. в Киеве некий волхв предсказывал конец мира через 5 лет; по его словам, ему об этом поведали 5 богов /41с, с. 598/. Пифагорейцы считали число 5 священным и избрали своей эмблемой пятиконечную звезду.

Древнейшие (относящиеся к эпохе неолита) приметы пятиконечной звезды известны в Малой Азии, Иране, Месопотамии, на Крите. За пределами территории раннеземледельческих культур пятиконечная звезда встречается сравнительно редко, но все же встречается. Так, она была известна в качестве почитаемой эмблемы японцам и американским индейцам. Из Восточного Средиземноморья этот знак попал, видимо, в связи с греческой колонизацией, в Крым, где известен среди памятников Херсонеса /417а, с. 91/. В Дагестане он редок (см. рис. 307:1), есть в Северной Осетии на изделиях конца 2 — начала 1 тыс. до х. э. (рис. 318:4-6).

На одном из североосетинских предметов пятиконечная звезда сочетается с крестом — символом солнца или земли, на другом скомпонована с зубцами, символизовавшими солнечные лучи или дождевые облака, на третьем — снабжена спиральными придатками, которые в эпоху бронзы являлись аксессуаром солнеч-

ных символов, а в символике неолита обозначали растительность.

Пятиконечная графема возникла в раннеземледельческих культурах и применялась в последующие эпохи (надо полагать, с изменением своей первоначальной семантики). Две почти одинаковые эмблемы солнца (рис. 318:1, 2), в середине одной из которых помещена пятилучевая звезда, а в другой — свастический знак, возможно, представляют эти символы как тождественные. Конечно, особенно полагаться на символику бурятского орнамента нельзя, так как соответствующая эмблематика является у бурят заимствованной, да и нельзя надеяться, что смысл древней символики был известен шаманам конца 19 — начала 20 вв. Но аналогичные сопоставления можно сделать и на первичных материалах культур, применявших солярную символику (ср. рис. 318:3 и 175:5).

Эпоха бронзы и последующее время дают разнообразные варианты пятичастных символов (рис. 319:3, 8, 9). Они могут рассматриваться с позиций солнечного культа, но явно представляют собой наследие эпохи неолита. В памятниках неолита пятичастные композиции состоят из пяти знаков неба (рис. 319:1), земли (рис. 319:2), дождя (рис. 319:4, 5, ср. рис. 5:2), посева (рис. 319:11), растительности (рис. 319:6, 10). На одном из неолитических рисунков (рис. 319:7) пять знаков змеи (которая считалась воплощением бога земли) окружают знак бабочки (служивший одной из эмблем богини неба).

Как мы видели выше, другие многоэлементные символы (двойные, тройные, четырехкратные) тоже состоят из знаков богини неба, или бога земли, или божества растительности. Но характер этих композиций, некоторые черты древних мифов и особенности старинных обрядов дают возможность соотносить эти символы преимущественно с теми или иными определенными божествами. Так, четырехкратность связывается, главным образом, с богом земли, пятичастные же символы соотносятся, как правило, с богиней неба. Пятиконечная звезда представляется состоящей из пяти треугольников — знаков облака. На некоторых композициях неолитического времени пять знаков облака сочетаются со знаками земли (см. рис. 316:5, 6), из чего можно заключить, что такие идеограммы символизировали воздействие пяти состояний неба на состояние земли. Любопытен в этом отношении рис. 319:6: на нем пять знаков земной растительности перемежаются с пятью разными значками, которые, быть может, выражают идею о пяти состояниях богини.

Рис. 316:8 представляет собой пятикратное изображение богини. На рис. 316:7 видим пять изображений

скорпиона (существо, олицетворявшее неолитическую богиню²²⁰) и пять волнообразных знаков, в которых угадывается условное обозначение волос богини.

В Древнем Египте пятилучевая звезда была одним из знаков, применявшихся для обозначения понятия 'божество' /652, с. 137/. Само по себе это мало о чем говорит, потому что божества бывают разные. Но культы Древнего Египта носят ощутимый отпечаток неолитических традиций, и если здесь какой-то знак обозначал понятие 'божество', то можно полагать, что это был знак значительного божества неолитической религии. На одном из древнеегипетских рисунков пятиконечная звезда проставлена над головой быка (см. рис. 73:10), а в этой позиции проставлялись те или иные символы неолитической Великой богини; из этого следует, что пятиконечная звезда служила одним из символов богини. На месте, где происходили древнегреческие Олимпийские игры, стоит древняя стела, на которой изображены пять колец (рис. 319:12), а кольцо—символ Великой богини (в наше время эта древняя эмблема переосмыслена как символ спортивного содружества пяти континентов). В Древнем Египте пять кругов символизировали дневной свет /744 а, с. 577/, а источником дневного света в древних мифологиях (в том числе в египетской) считалось небо. У абхазов было принято охотиться группой из 5 человек /10, с. 35/ — очевидно, потому, что число 5 соотносилось с покровительницей охоты, т. е. с Великой Богиней. Слово, обозначающее пятерку в некоторых языках (например, греческое *пенте*), можно рассматривать как женскую форму имени Пан (*pan-t*).

Число 5 бывает так или иначе связано с женскими божествами, прообразом которых была неолитическая богиня. Празднование, посвященное Гере, совершалось каждые 5 лет. Египетская богиня неба Нут, согласно мифам, имела 5 детей /652, с. 150/. При обрядах культа осетинской богини Аларды священнодействие выполняли 5 жрецов, а в числе приношений должно было быть 5 лепешек /12, с. 381/. В Месопотамии пятница была посвящена Венере/Иштар; в народных поверьях славян пятница связывается с каким-то грозным божеством женского пола. В средние века в Европе пятиконечную звезду считали "знаком ведьмы" (а ведьмы — это бывшие жрицы неолитической богини).

Число 5 в ряде случаев имело календарное значение.

В Древнем Египте год состоял из двенадцати тридцатидневных месяцев и пяти добавочных дней, которые были посвящены богу Ра /494, с. 45/; по другим данным, эти 5 дней были посвящены пяти богам /447, с. 207/.

В древности существовал 8-летний календарный цикл, в котором лунные и солнечные периоды согласованы лучше, чем в 3-летнем. В вавилонском и древнегреческом календарях был принят цикл в 8 лет, из которых три года были високосными, а пять лет — обычными. У греков и римлян существовал 8-летний цикл, состоявший из 99 месяцев /296 в, с. 194; 494, с. 103/; вероятно, этот период разделялся на 5 лет по 12 месяцев и 3 года по 13 месяцев.

Есть еще пример отражения числа 5 в календарных конструкциях: по некоторым данным, год мог состоять из пяти частей. В частности, имело место разделение года на 5 периодов по 72 дня плюс добавочные 5 дней /744 а, с. 576/. По древнеиндийской традиции год делился на разное число частей, в том числе на 5. В

народном календаре осетин год делится на 3 или на 5 сезонов /594, с. 40, 41/. На Руси считалось, что солнце пляшет 5 раз в году. Соответствующие данные, на верное, можно найти в этнографии и других народов. На рис. 5:2 пять пучков волн, вероятно, символизируют пять сезонов года (судя по тому, что на рис. 5:1 три таких лучка, сочетающиеся с тремя различно прорисованными знаками неба, несомненно, обозначают три "состояния" неба).

Мы привыкли к четырем временам года и поэтому не представляем себе, что годовой цикл можно конструировать и иначе. Но в южных странах год состоит явно не из четырех сезонов. Зима, весна и осень там короткие и охватывают в общей сложности период едва более чем в полгода. Остальные 6 месяцев не однородны по погоде и аграрно-хозяйственной деятельности и распадаются на две части, "подъема" и "спада". Празднование, посвященное Великому богу (Ильин день, день Квирина) и приходившееся на конец июля — начало августа, может рассматриваться как рубеж между двумя частями теплого времени года. Есть и другая дата, которая, возможно, соответствовала этому гипотетическому моменту раннеземледельческого календаря. Христианское празднование Успения Божьей матери (14—23 августа), предваряемое двухнедельным постом, на верное, происходит от неолитического обряда окончания определенной годовой фазы богини. Этот момент, видимо, означал не смерть богини, а ее засыпание, поэтому и праздник называется Успение, что значит 'усыпание'.

Число 5 имеет особое значение в генезисе человеческого умения вести счет: это число соответствует количеству пальцев на руке²²¹. У некоторых народов существовала пятидневная неделя — быть может, по числу пальцев руки /494, с. 12, 103/. В Древней Индии неделя ассоциировалась с пятью пальцами руки бога, которыми он вращает небосвод /731, с. 47, 103/.

Но сакральный смысл числа 5 не мог всецело проистекать от того, что оно в том или в ином качестве было связано с календарем, так же как и из того, что наши далекие предки прибегали к помощи пальцев рук для ведения счета. Мы уже неоднократно убеждались, что рационалистическое толкование древних культовых символов обычно не оправдывается. У мифологического мышления свой специфический путь рассуждений. Как будет показано в следующей главе, изображение руки было символом Великой богини. В этом, видимо, и следует видеть изначальный смысл культового значения числа 5.

Шестиконечная звезда считается специфически еврейским символом. Но она приобрела это значение сравнительно недавно. Свидетельства об использовании этой графемы в Древнем Израиле единичны; она чаще встречается в памятниках других древних культур. Поэтому нет оснований считать, что в Древнем Израиле шестиконечная звезда имела значение еврейской национальной или религиозной эмблемы или вообще какое-то символическое значение. Исследователь иудаизма Г. Шолем излагает следующую ее историю /842, с. 257—276/. В средние века у евреев, как и у других народов, среди которых они жили, были популярны разного рода талисманы и амулеты. На этих предметах, которым приписывались магические свойства, изображались те или иные знаки, которые были известны с древних времен, но смысл которых уже был забыт. В числе этих знаков встречается шестиконечная звезда, —

у евреев не чаще, чем у христиан или мусульман. Этот знак по своим стилистическим особенностям подходил готической архитектуре, и его изображали на готических церквях, откуда он перекечевал на здания синагог. Впервые этот знак стал использоваться евреями как собственный символ в 12—14 вв.; тогда же появилось его название Маген-Давид (щит Давида). В 15 в. его стали изображать на обложках еврейских книг. В 14—16 вв. еврейская община Праги использовала его в качестве своей эмблемы, в 17—18 вв. она в таком качестве распространилась среди евреев Австро-Венгрии, а затем остальной Европы. В конце 19 в. шестиконечная звезда стала приобретать у евреев значение религиозного символа, и в это же время сионисты приняли ее в качестве еврейской национальной эмблемы. И только тогда, воспринимая ее как еврейский знак, от нее стали отказываться христиане и мусульмане. Тем не менее она еще встречается на зданиях церквей и мечетей начала 20 века. Шестиконечная звезда часто присутствует на мусульманских памятниках Дагестана (см. напр. рис. 320; данный рисунок сопровождается арабской надписью). Она фигурирует на христианском надгробии (рис. 320 : 8), в орнаментации христианского храма (рис. 320:9), на окладе Евангелия (рис. 320:10), в качестве рождественской эмблемы (рис. 320 : 11). Шестилучевая звезда также использовалась христианской эмблематикой (рис. 321 : 12).

Шестиконечная звезда возникла в начале неолита. Графемы, представленные на рис. 320 : 2 и 326 : 5, читаются как шесть дождевых облаков, орошающих землю (или как сочетание символа земли с символом неба, состоящим из диска и шести знаков облака). Обычно же древнейшие примеры шестиконечной звезды состоят из шести треугольников (знаки облака) по периметру диска (знак неба), т. е. имеют вид зубчатой розетки с шестью зубцами (рис. 320 : 1, 4, 5).

В древности существовали разнообразие шестичастные композиции (рис. 321). В некоторых из них выделяются знаки земли (рис. 321 : 2, 14); в этих случаях земля или земная растительность орошаются небесной влагой, представленной шестью знаками дождя (двойная косая штриховка). Кстати, интересно сравнить изображения на рис. 321 : 14 и 1. Представляется, что это один и тот же мотив, передававшийся из поколения в поколение и от одного народа к другому на протяжении восьми тысячелетий.

В числе древних графем есть такие, которые читаются как "шесть сторон света". Это кажется странным, ведь известно, что мир имеет четыре стороны: север, юг, восток, запад, или "спереди, сзади, справа, слева". Но, например, в Древней Индии шестиконечная звезда служила символическим выражением понятия "шесть сторон горизонта" /737, с. 39/.

Горизонт может быть разделен на любое число частей, в зависимости от того, по какому принципу производить это деление. Когда люди первоначально пытались определить структуру мироздания, они должны были выделить какие-то фиксированные точки видимого мира. Одной из них является Полярная звезда, вокруг которой вращается звездное небо. В противоположном направлении находится высшая точка траектории движения солнца по небосводу. Так естественным образом обозначены север и юг.

Но восток и запад никак не фиксированы. Солнце восходит и заходит не точно на востоке и западе, а в довольно широких пределах восточной и западной сто-

рон горизонта. Если отметить на горизонте крайние точки восхода и захода солнца, а именно восход и заход в дни летнего и зимнего солнцестояний, то эти четыре направления, вместе с направлениями на север и юг, разделят окружность горизонта на шесть примерно равных частей. Эти шесть направлений, шесть радиусов мира, видимо, и обозначает древнейшая из известных шестилучевая звезда, показанная на рис. 322 : 1. Подтверждением тому, что это действительно так, являются ее два закрашенных противолежащих сектора: они представляют восток и запад как диапазоны, в которых происходят восходы и заходы солнца. Другие подтверждения встречаем в графемах иных эпох и иных культур. У древнеегипетской шестиконечной звезды, показанной на рис. 321 : 15, противолежащие пары концов объединены вставками, что, как и на рис. 322 : 1, должно обозначать секторы восхода и захода солнца. В Ирландии и Шотландии есть средневековые календарные установки, сооруженные следующим образом: на ровном участке земли намечена окружность с шестью крупными камнями на ней, обозначающими "шесть сторон света", и меньшими камнями между ними, фиксировавшими по положению солнца определенные важные даты года /793, с. 47, 87/.

Таким образом, шестилучевая звезда — это знак шести сторон горизонта, соотносимых, в отличие от креста, не с землей, а с небом; следовательно, этот знак представлял собой одну из эмблем Великой богини. Шестиконечная звезда — это фактически один из вариантов зубчатой розетки, но с определенным числом зубцов. Поскольку это знак неба, логично его сочетание с растительными элементами (рис. 318:4, 320:7, ср. рис. 43).

Знак шести направлений неба (рис. 322 : 1, 2) похож на схематическое изображение мотылька. Можно не сомневаться в том, что именно поэтому мотылек (или, как его еще называют, бабочка) считался существом, связанным с богиней (рис. 323:3). По народным поверьям, душа ведьмы вылетает из нее во время сна в виде мотылька /41 с., с. 216/; но ведьма (т. е. ведающая, знающая) — это, в прошлом, жрица богини, а может быть, и сама богиня. У славян одним из имен богини было Баба; не потому ли мотылька прозвали бабочкой?

М. Гимбутас считает, что древнекритский священный символ в виде двусторонней секиры, т. е. лабрис (рис. 323 : 1), произошел от изображения мотылька (рис. 323 : 2, 3) и поэтому является символом Великой богини /709, с. 187/. Но древние амулеты, называемые лабрисами (рис. 322 : 4), не представляют собой, хотя бы и стилизованное, изображение мотылька. Вероятнее, и лабрис, и мотылек независимо друг от друга произошли от шестиконечного знака, эмблемы богини. Этот похожий на двулезвийную секиру знак, являвшийся символом богини неба, мог сочетаться с крестом, символом бога земли (рис. 322 : 5, ср. рис. 320 : 2), имея тот же смысл, что и другие сочетания символов этих двух божеств (наиболее обычное из таких сочетаний — крест в круге).

Исследователь культуры Древнего Крита А. Эванс истолковывал двустороннюю секиру как эмблему, символизирующую единение взаимодополняющих мужского и женского начал; типичный пример гадательного суждения, не обоснованного аргументами. М. Нильсон считал, что критская двулезвийная секира приобрела значение культового символа потому, что таким образом якобы отрубали головы жертвенным животным

/801, с. 195/. Но это не объясняет того, почему при жертвоприношении применяли именно такой топор. Типичный пример объяснения, которое ничего не объясняет.

Спустя шестьдесят лет появилось новое утилитаристское объяснение происхождения лабриса: якобы первоначально двулезвийные топоры возникли в качестве практически функциональных, а их религиозное значение стало вторичным /732, с. 302/. Но это противоречит фактам: утилитарно используемые двулезвийные топоры не предшествовали культовым, а появились после них. Почему столь живуче мнение, по которому культовые реалии следует истолковывать рационалистически? Наверное, потому, что на первый взгляд это представляется очевидным. Сколько уж раз человечество обжигалось на том, что очевидное не всегда истинно, что первое пришедшее в голову объяснение не всегда верно. Но что поделать с особенностями человеческой психологии. Если бы формула "на ошибках мы учимся" оправдывалась, мы давно уже многому научились бы и избежали бы ошибок более трагичных, чем те, которые делают исследователями мифологии и символики.

М. Гимбутас безусловно права, указывая, что лабрис изначально не мог быть изображением двойного топора, поскольку в то время, когда уже были амулеты, ныне называемые "лабрисами" (рис. 322:4), еще не существовало производств металлических орудий и потому не могло быть топоров такой формы. Каменные же двулезвийные (как и однолезвийные) топоры немислимы, потому что каменный топор должен быть массивным, типа колуна; каменное лезвие сломалось бы при первом же ударе. Известны неолитические культовые предметы, напоминающие своей формой двустороннюю секиру; они известны в неолите и Европы /796 с, табл. 524, 534/, и Америки /877, с. 448—452/. Но они не могут считаться уподоблением двусторонней секиры, потому что таковой в то время еще не было.

В эпоху бронзы мужское божество (например, скандинавский Тор или славянский Перун) имело в качестве своего характерного атрибута топор. Вследствие этого и одновременно под влиянием символики Крита, греки изображали Зевса, заменившего в качестве бога неба богиню неба, с двулезвийной секирой в руке. Лабрис как символ мужского бога был воспринят и другими народами. Так, один из богов прибалтийских славян Радегаст тоже изображался с двойной секирой /554, с. 45/. Имея значение почитаемого символа, двойная секира в Древнем Риме стала знаком консульского достоинства.

Независимо от средиземноморской двулезвийной секиры неолитический знак в виде лабриса получил большое распространение; он встречается даже в Сибири /486, с. 193/. Лабрис в той или иной форме известен и на Кавказе (рис. 324:1, 2), что не удивительно, поскольку Кавказ непосредственно прилегает к региону раннеземледельческих культур Передней Азии.

Иное происхождение имеет бантикообразный символ (рис. 322:3, 324:3); он представляет собой один из вариантов удвоенных знаков богини (в данном случае — два знака облака). Бантикообразный символ и лабрис сходны; кроме того, их семантика близка (оба — эмблемы богини); поэтому они могли контаминироваться.

На рис. 321:10 шестилучевая звезда и круг,

в который она вписана, раздельны. В других случаях концы ее лучей соприкасались с окружностью, но это не мешало людям, знавшим семантику символа, видеть в обоих вариантах символа одно и то же значение; подобным же образом разные варианты написания той или иной буквы не мешают нам воспринимать их однозначно. Крест в круге тоже изображался по-разному: концы креста могли не соприкасаться с окружностью или соприкасаться с ней. Так возникли неолитические графемы, похожие на колесо с шестью или четырьмя спицами в эпоху, когда колес еще не было.

Двоичные, троичные, четверичные и пятичастные символы эпохи неолита не были жестко привязаны к одному божеству; они соотносились и с богиней неба, и с богом земли, и с божеством растительности, в разных аспектах выражая представления людей о строении мира и цикличном круговороте природы. Это относится и к шестичастным символам. Они связывались не только с богиней неба. Примеры этого уже приводились, их можно дополнить. По некоторым данным, шестилучевая звезда, вписанная в окружность, т. е. знак в виде колеса с шестью спицами, представлялась эмблемой бога земли. Так, в доарийской Индии он иногда изображался на туловище быка /99, с. 282/. В Древнем Риме он соотносился с Юпитером, который, будучи громовержцем, родствен этой своей чертой неолитическому богу земли и грозы, а в России этот символ назывался "громовым знаком". Б. Рыбаков, расшифровывая календарь 4 века, установил, что этим знаком обозначали день 20 июля, т. е. день, посвященный неолитическому богу земли и грозы. Б. Рыбаков считает, однако, что данный знак должен быть связан не с Перуном, а с Родом /477, с. 79, 89/. Но Род — это лишь другое имя того же бога грозы (он же бог преисподней). Славянский Род — не только всеобщий прародитель: находясь в небе, он мечет на землю "груды", т. е. камни²²².

Рассмотренные примеры разнообразных шестичастных символов подтверждают излагавшееся в главе "Солнце" суждение о том, что шестилепестковая розетка (см. рис. 31) возникла не как бессодержательный орнаментальный рисунок, который легко построить с помощью циркуля, но что она имела определенную семантику. Вероятно, в эпоху бронзы семантика шестичастных графем изменилась по сравнению с тем смыслом, который они имели в эпоху неолита.

В горах Тянь-Шаня, среди наскальных изображений эпохи бронзы, многие из которых представляли собой графическую фиксацию древнего календаря, есть изображения солнца с 28 лучами и внутри него второго с 12 лучами, что, по-видимому, должно было означать число месяцев в году и число дней в месяце²²³. Если количество лучей в символических изображениях солнца выражало календарные цифры, то, наверное, и 6 лучей розетки выражали такой же смысл. Календарное значение числа 6 может быть объяснено тем, что год представлялся состоящим из двух половин по 6 месяцев. Существовал и другой вариант: год делился на 6 сезонов по 2 месяца /494, с. 133/.

Выше уже говорилось, что число 7, вообще говоря, не отражено в графической символической ни раннеземледельческой, ни древнеиндоевропейской религий. Но иногда, хотя и редко, семиэлементность в ней все же встречается. Думается, что она в этих случаях если не случайна, то заимствована из круга понятий тех культур, в которых число 7 считалось священным. Некоторые

авторы высказывают мнение, что особое значение этому числу придавалось еще в палеолите. В связи с этим упоминают, например, семь звезд Большой Медведицы или семь дней недели. М. Кениг /747/ полагает, что еще в палеолите сакральное число 7 возникло из сочетаний 3 и 4, причем тройка, обозначая три фазы луны, олицетворяла представление о времени, а 4, обозначавшее главные направления, представляло структуру пространства; другие авторы считают, что 3 в палеолите тоже символизировало строение мироздания, выражая идею о трех его ярусах /94, с. 25; 536, с. 95/. Действительно, согласно Ригведе, при некоторых обрядах четыре жреца представляли четыре стороны света, а три жрицы — три яруса вселенной /276, с. 73/. Такого рода древние понятия, существуя на протяжении многих тысячелетий, распространялись среди разных народов; так, в мифологии бамбара (Нигерия) священное число 7 есть сумма 3 и 4 /378 в, с. 558/.

В Древней Месопотамии была установлена 7-дневная неделя, причем дни недели были посвящены семи видимым без оптических приборов небесным телам: Солнцу, Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере и Сатурну. Семидневная неделя не может считаться естественной четвертью лунного месяца, потому что луна имеет не четыре фазы, а три. Такая неделя неудобна для отсчета времени, так как не кратна ни лунному месяцу, ни солнечному году. Ее происхождение следует видеть не в тех или иных объективных предпосылках, а в сакральном значении числа 7.

Часто встречаются восьмичастные символы различных начертаний. У шумеров восьмилучевая звезда служила иероглифом понятий 'бог, небо, звезда'; в Аккаде и Вавилоне эта идеограмма выражала понятия 'бог, солнце, звезда, год' /762, с. 379/. Конечно, эти значения данного знака вторичны; для выяснения его первоначальной семантики нужно обратиться к свидетельствам, происходящим из дописьменных эпох, а также к особенностям самих графем.

Выше уже отмечалось, что восьмиконечный знак мог получиться в результате сочетания прямого и косого крестов (см. рис. 219). Графему такого происхождения представляет знак на рис. 325 : 1.

Однако весьма древен и другой вариант восьмилучевой звезды, в котором лучи скомпонованы в четыре пары (рис. 325 : 4), вероятно, соотносимые с понятием о четырех сторонах света. Последнее подтверждается знаком креста с разветвляющимися концами и ромба с двоичными придатками на углах (рис. 325 : 5—7)²²⁴.

Крест и ромб — неолитические знаки земли. Следует в таком случае выяснить, какова связь числа 8 с представлением о земле. На рис. 325 : 8 видим восьмиконечную звезду в окружении пяти знаков облака. Для графической символики этой культуры (ранний неолит Малой Азии), а также и других неолитических культур, характерны композиции, состоящие из знака земли в окружении знаков неба. В таком случае данная графема представляет собой сочетание пятичастного знака неба и восьмичастного знака земли. О смысле пятеричной богини уже говорилось. Но что означает знак восьмисторонней земли? Наряду с понятием о четырех сторонах света, в древности существовало также представление о восьми сторонах света — четырех основных и четырех промежуточных. Не эти ли два понятия выражают четырехчастные и восьмичастные символы эпохи палеолита (рис. 325 :

11-13)? Графема, показанная на рис. 325:9, заставляет вспомнить о том, что в древнеиндийских градостроительных трактатах есть схемы планов городов не только в виде квадрата с крестом главных улиц, но и в виде восьмиугольника, а поскольку форма плана города мыслилась уподоблением образу земли, восьмиугольную фигуру можно считать одним из этих образов. В одном из ведических гимнов, славящих солнце, есть слова о том, что оно освещает 'восемь областей' /524, с. 436/. Восьмиконечный знак, состоящий из восьми веточек (рис. 325 : 10), можно представить себе как идеограмму 'восемь областей земли'.

В Древней Индии существовало почитание восьми направлений горизонта; они связывались с восемью богами, которых называли "стражи мира" /99, с. 257, 265/. В скандинавской традиции мир имел восемь направлений /793, с. 41/. Святилище Перуна в Киеве было окружено восемью кострищами, расположенными по направлениям четырех основных сторон горизонта и четырех промежуточных /202, с. 27/. Понятие о строении мира, имеющего четыре основные стороны и четыре промежуточные, было известно в Древнем Китае /94, с. 26/ и в Древней Америке (рис. 326 : 1). Оно отразилось в христианской эмблематике (рис. 326 : 2). Это понятие распространялось не только на земную сферу мира, но и на небесную, судя, например, по неолитической графеме, представляющей собой диск с восемью треугольниками по окружности, направленными внутрь /808, табл. 13/, или судя по тому, что в числе вариантов изображения крылатого диска (который символизировал небо) встречается окружность с восьмиконечной звездой /787, с. 37/.

Сакральное значение числа 8 могло иметь и календарно-астрономическое основание /570, с. 314/. Один раз за восемь лет полнолуние совпадает с солнцестоянием и поэтому совпадают отсчеты времени по луне и солнцу²²⁵. Поэтому в древних странах Ближнего Востока, а также в Древней Греции был принят 8-летний календарный цикл, который поддерживался культом.

Было естественным думать, что великие небесные светила — солнце и луна — в восьмилетний период совершают круговорот, оканчивают свой путь и начинают новый. В соответствии с этим, например, в Спарте царь должен был править восемь лет, а легендарный критский царь Минос, по преданию, через каждые восемь лет своего царствования обращался к Зевсу с отчетом относительно своего правления и получал полномочия на следующий срок /570, с. 315/. Так что не случайно во многих индоевропейских языках числительное "девять" и прилагательное "новый" образованы от одного корня.

С эпохи бронзы восьмиконечная звезда, видимо, понималась как солнечный символ (рис. 327).

Известны также графемы с 9 элементами. Девятичастные символические знаки, появились еще в палеолите. Знаки со значением "трижды три" встречаются и в палеолите, и в эпоху бронзы (рис. 328 : 1, 2, 6). Возможно, сакральное значение числа 9 произошло от понятия "трижды три" (ср. выражение *тридевяты* в смысле 'много'). Число 9 представлено в древних индоевропейских текстах как предельное число, как 'много' /537, с. 27/.

Число 9 имело и календарное значение. У древних греков, римлян и германцев существовала девятидневная неделя; 27-дневный период, в течение которого

луна видна в небе, состоял из трех недель соответственно фазам луны, после чего следовал безлунный перерыв до начала следующего месяца /845, с. 1—9/. Кавказские горцы тоже знали 9-дневную неделю. Возможно, существовал также 9-летний период; таким как будто был древний литовский календарь /202, с. 30; 499а, с. 99/. Композиции, показанные на рис. 328 : 4, 5, представляются идеограммами с календарной семантикой.

Б. Рыбаков связывает сакральное значение числа 9 с девятью месяцами беременности /484, с. 14/. Но гораздо больше оснований соотносить его с образом неолитического бога преисподней и грозы. В славянских сказках змей бывает 9-головым, а ведьма имеет 9 братьев /202, с. 127/. В старинной литовской песне поется: "Перкун-отец имел девять сыновей троих бьющих, троих гремящих, троих сверкающих" /843а, с. 553/. Заговоры против червей (которые отождествлялись со змеями) содержали в качестве одного из своих элементов число 9 /537, с. 25/. Мифическая девятиглавая гидра была известна не только в Древней Греции, но и в средневековой Камбодже /794, с. 486/, а имя ацтекской богини Чекомекоатль означает "девять змей" /378а, с. 470/. В Сардинии похоронный обряд длился 9 дней. По русскому поверью, медведь встает из берлоги 9 марта. У нанайцев мифический хозяин леса представлялся в виде медведя с девятью горбами /378 в, с. 49/. По верованиям этрусков, молнию насылают «девять богов». В России девятая неделя после Пасхи пользовалась особым почитанием. В Англии был обычай на летнее солнцестояние зажигать 9 огней; в других странах огнище на праздновании летнего солнцестояния должно было быть сложено из древесины 9 пород /804, с. 236, 245/. У осетин на Новый год готовили один пирог большого размера и девять маленьких /12, с. 402/. В Древнем Риме и Иране число 9 имело хтоническое значение /735, с. 16/. Число 9 участвует в погребальном ритуале у американских индейцев /682 х, с. 11/. В грузинской средневековой летописи сообщается, что тело умершей царицы Тамар было возвращено в 9 аршин холста /146, с. 184/, причем запись эта повторяется в виде рефрена, из чего можно за-

ключить, что таков был погребальный обычай. Хтоническое значение число 9 имело, конечно, потому, что это число связывалось с богом земли. А такая связь возникла, вероятно, на том основании, что земной мир имел "восемь сторон и середину" (такое понятие существовало и в Древней Индии, и у ацтеков). В античное и последующее время сохранялась мистификация числа 9: жюри на Олимпийских играх состояло из девяти судей, девять архонтов стояли у власти в греческих республиках, было придумано девять муз — покровительниц искусства и науки, из девяти книг состоит "История" Геродота, у древних германцев жертва из девяти животных считалась наиболее значимой, а на торжественных пирах подавалось девять блюд, в Дантовом аду — девять кругов, о девяти ярусах подземного мира говорится в мифах Скандинавии и доколумбовой Америки /670, с. 43/, христианский рай имеет девять сфер, девятый вал при шторме считается по народным поверьям самым опасным. Сакральное число 9 фигурирует в словесности разных народов; можно упомянуть, например, английские выражения "если не зашить своевременно, придется зашивать девять раз", "чудо девяти дней".

Композиция из двенадцати солнц, расположенных в четырех секторах (рис. 328 : 7) обозначает, очевидно, 12 месяцев и четыре времени года. Данный 12-элементный символ эпохи бронзы явно повторяет соответствующую неолитическую графему; об этом можно судить не только по тому, что солнца здесь изображены посредством неолитических знаков облака, но и по тому, что в неолите существовали аналогичные композиции (см. рис. 202 : 1). 13 солнц (рис. 328 : 8) посвящены, видимо, високосному 13-месячному году.

Композиции, показанные на рис. 329, похожи на условную картину неба. Россыпь кружочков на них можно представить себе как звезды на небосводе. Наверное, так и воспринимались подобного рода рисунки, когда семантика неолитической символики была забыта. Но с позиций этой символики их следует понимать иначе. Кружочки (с точками и без них) — это семя, а полуoval, охватывающий семена, это облако, орошающее посев.

РУКА БОЖЬЯ

В Дагестане многочисленны изображения руки, высеченные на резных камнях (рис. 330 : 1—8) или выполненные в виде оттиска ладони на обмазке стен. В Ингушетии и Северной Осетии встречаются отпечатки руки на обмазке стен средневековых гробниц. На Северном Кавказе амулеты в виде кисти руки обнаружены в раскопках материалов кобанской культуры эпохи бронзы. В большом числе изображения рук имеются в Закавказье /357/, на Памире /69, с. 74, 113/. Изображения руки, служившие амулетами, известны у многих народов древности по всему Средиземноморью, в Египте, Месопотамии, Иране, Индии /641, с. 157; 873, с. 229/. Отпечатки руки или их изображения имеются на Американском континенте /673а, с. 265; 716, с. 56; 798с, с. 365/ и в Австралии /196, с. 111; 578а, с. 138/. Известны изображения рук в виде оттисков или же негативных (оконтуренных краской) отпечатков ладоней с растопыренными пальцами на стенах пещер во Фран-

ции и Испании; они были сделаны около 20 тысяч лет тому назад (рис. 331 : 1). Возник обычай делать такие изображения еще раньше; отпечатки рук на стенах пещер относятся к числу наиболее ранних примеров палеолитических наскальных росписей. Таким образом, изображение руки является одним из древнейших символов.

По поводу палеолитических изображений руки искусствовед Л. Любимов пишет: "Не проявлял ли так первобытный человек свое желание оставить на камне свой отпечаток, навечно и зримо проявить себя, запечатлеть и утвердить свое присутствие?" /305, с. 22/. Такого мнения придерживаются также археологи А. Окладников, который пишет, что палеолитические отпечатки рук, "представляя самого человека, служили его двойником" /410, с. 38/, и А. Столяр, считающий, что отпечаток руки в эпоху палеолита служил не обобщающим знаком, а "феноменальным выражением кон-

кретного человека" /517, с. 14/. Действительно, рука в некотором роде представляет человека. Так, в Дагестане мастер-строитель оставлял в виде отпечатка руки как бы свою подпись; в некоторых архаических языках слово "человек" означает цифру 5 (т. е. рука с ее пятью пальцами); в наше время голосуют поднятием руки. На латыни manus — 'рука', а на санскрите это слово означает 'человек'.

В старинной русской вышивке рубах особенно богато отделялись рукава, а также нашивки на плечах /127, с. 62/. В древности руководствовались не столько желанием украсить вещь, сколько стремлением придать ей нужные качества; те детали, которые впоследствии превратились в украшение, первоначально имели практическое, в том числе магически-практическое, назначение; таким было и первичное назначение вышивки на одежде. Это видно, в частности, из того, что вышивка делалась и под мышкой, где она, вообще говоря, не видна; подмышечные вставки из цветной ткани делались в грузинской национальной одежде /719, табл. 7/. Надо полагать, это имело целью способствовать деятельным возможностям человеческих рук.

У горных грузин — хевсуров, тушин — и у их соседей в Дагестане, аварцев, существовал обычай отрубать правую руку убитого врага и прикреплять ее к двери своего дома /52, с. 52; 188 в, с. 32; 228, с. 455/, что явно символизировало присвоение силы врага или лишение его возможности действия. Это древний обычай: на Северном Кавказе наблюдались случаи, когда при раскопках древних погребений на каменной плите, перекрывавшей могилу, оказывались кости человеческой руки, что могло быть следом жертвоприношения /234, с. 39/.

Стелы с изображением руки устанавливались в средневековой Грузии на границе земельных владений; в данном случае рука служила символом власти, владения /357, с. 109/. Латинское manus 'рука' имеет также значения 'власть', 'сила'. В русском языке слово рука тоже применяется в значении 'власть'. В древнерусском языке рука обозначалась словом *мышца* (отсюда — *под мышкой*), родственным слову *мощь*, т. е. сила.

В мифологическом мышлении естественное и сверхъестественное не различаются. Поэтому если рука обладает физической силой, то, значит, ей присуща и магическая сила. Верования в магические возможности руки до последнего времени сохранялись в суеверных представлениях о том, что тот или иной вид комбинации положения пальцев противодействует нежелательным воздействиям вражеских сил и может противодействовать колдовству, "дурному глазу" и т. п.²⁶, раскрытая же ладонь имела значение защиты, оберега. Вера в магическую силу изображения руки проявляется, например, в суждениях местных информаторов по поводу отпечатков руки на обмозке стены: "Человек, который их не сделает, рискует умереть" /206, с. 83/.

И все же изображение руки символизировало не только человека, человеческую силу, человеческую власть, и не ради самоутверждения делали первобытные люди отпечатки рук. А. Столяр пишет о палеолитических отпечатках руки, что сама множественность их "говорит об отсутствии общего символа" /517, с. 15/. Однако в раннеолитических святилищах Малой Азии (Чатал-Гюк), наряду с натуральными отпечатками рук есть в большом числе рисованные изображения кисти руки, лишенные индивидуального характера /776,

с. 83, табл. 41—44) и потому, очевидно, имевшие символическое значение.

Палеолитические «руки» небольшие по величине. Из этого делают два разных вывода. Одни исследователи считают, что эти отпечатки рук принадлежат подросткам и выполнены при обряде инициации. Но в таком случае почему преобладают отпечатки левой руки? Это не могло быть обусловлено техникой воспроизведения отпечатка, ибо последний обычно выполнялся посредством выдувания краски изо рта, следовательно, технически было безразлично, какую руку приложить к стене, левую или правую. Вспомним о том, что с древнейших времен существует соотношение оппозиции "левый — правый" с понятием "женский — мужской". По-видимому, правы те авторы, которые считают, что палеолитические отпечатки рук принадлежали женщинам. Но в таком случае для чего они выполнялись?

Эти отпечатки нередко сочетаются с изображением животного. Отсюда делают такой вывод: "Не исключено, что, накладывая свою руку, оставляя свой след на изображении животного, древний охотник стремился магическим путем подчинить его своей власти, сделать своей добычей" /410, с. 64/. Но если эту операцию выполнял не сам охотник, а делала это женщина, то значит, способность магическим путем повлиять на успех охоты (если такова была цель этих отпечатков) приписывалась женщине.

В мусульманской традиции рука изображается на женских погребениях. Амулет в виде руки назывался у христиан "рукой Марии", у мусульман "рукой Фатимы", у вавилонян "рукой Иштар", у египтян "рукой Исида" /755, с. 2/. А эти мифологические персонажи генетически связаны с Великой богиней эпохи неолита. Очевидно, рука была символом этой богини. А поскольку есть основания полагать, что образ неолитической богини восходит к эпохе палеолита, напрашивается вывод, что палеолитические отпечатки руки выполнялись как символическое выражение воли, власти, действия богини. Видно, в связи с тем, что рука была символом божества, возник ритуал целования руки священника, а о том, что это божество было женским, свидетельствует обычай целовать руку даме.

В разных религиях есть ритуал омовения рук. Он представляет собой не мытье рук, а лишь их обливание водой. В этом ритуале можно видеть пережиток акта, выражавшего идею единения мужского начала природы (в данном случае символизируемого водой) и женского (рука).

Религиозное сознание видит во всем, что происходит, результат проявления сверхъестественных сил. При этом их воздействие на действительность отнюдь не представляется реализуемым посредством применения рук. В наше время верующие не считают, что бог действует так же, как и люди — руками. Насколько известно, не считали так и язычники в древние времена. Вряд ли иного мнения о механизме действия божественных сил придерживались в первобытную эпоху. Религиозное представление о руке божьей имеет индосказательный смысл. Поэтому, если исходить из того, что представления о рукотворном действии божества не существовало, следует сделать вывод, что символ руки, относящийся к божеству, не мог возникнуть на основе этого представления. Каков же его генезис? Возможно, рука стала символом богини потому, что кисть руки с растопыренными пальцами напоминает вид дерева, а последнее счи-

талось воплощением богини. Если это так, то в данном случае мы имеем дело с еще одним примером проявления закономерности, по которой предмет приобретал символическое значение, если своим видом напоминал о графическом символе или о форме другого предмета, которому приписывался сакральный смысл.

Известны древние изображения человеческой фигуры с воздетыми руками, имеющими преувеличенно большие ладони и растопыренные пальцы (рис. 332). Обычно считается, что это — изображения молящихся. Действительно, поднятые вверх руки — жест моления, имеющий общечеловеческое распространение, вплоть до пигмеев Африки; этот жест был воспринят христианством и мусульманством.

То, что жест моления обращен вверх, понятно: ведь бог обитает на небе. Преувеличенно большие ладони рук, может быть, отражают представление о том, что, поскольку рука имеет магическую силу, большая рука обеспечивает эффективность воздействия на божество, к которому обращаются.

Но возможен и иной ход рассуждений. Рука с растопыренными пальцами первоначально обозначала символ богини — священное дерево. При молениях, обращенных к богине, люди поднимали руки, изображая ее символ (такой акт представляется закономерным, если учесть, что вся древняя культовая символика есть не что иное, как выражение моления, обращенного к божествам). В воображении людей и сама богиня стала представляться с поднятыми руками (это тоже закономерно, поскольку с древнейших времен божество часто изображалось со своим символом). Таким образом, преувеличенно большие руки изображения божества представляют собой подчеркнутый символ. Первоначально этим божеством была Великая богиня, а затем, когда такая поза стала традиционной и ее исходный смысл был забыт, в таком виде стали иногда изображать также мужское божество. Эта поза могла со временем переосмыслиться по-разному: как выражение мощи божества, как жест благословения, как обращение богини земли к богу неба и др. (рис. 322).

Знак руки мог символизировать действие не только богини, но и мужского божества. В Индии есть обычай на свадьбе делать отпечатки рук красной краской на стене дома в знак пожелания счастья новой семье. А красный цвет обычно связывался с богом преисподней (правда, в некоторых случаях он переносился и на его супругу).

В Дагестане изображение руки, высеченное на камне, как правило, сопровождается тем или иным символом (см. рис. 330:1-8). Такого рода изображения есть в Чечне и Грузии /52, с. 52; 357, рис. 8, 23/ (рис. 330:10, 11), в Прибалтике /196, с. 111/. Рука со священным символом — это "рука божья" ²²⁷, — в данном случае символ действия, силы, власти, присутствия божества. Об этом свидетельствует и христианское изображение "руки божьей" в сочетании с традиционной эмблемой (рис. 331:2). О том, что изображение руки могло соотноситься не с человеком, а с божеством, свидетельствует, например, рисунок, представляющий ее как некое естество — видимо, как воплощение власти бога (рис. 330:9). Но может быть, этот рисунок представляет собой реликт древнейшего, еще первобытного понятия: богиня трактована как ее символ — рука.

В некоторых публикациях высказывается мнение, что изображение руки являлось символом божества утрен-

ней зари, причем растопыренные пальцы символизировали лучи восходящего солнца /641, с. 156, 158; 774, с. 171; 811, с. 60, 61; 871, с. 144/. Гомер называет богиню утренней зари Эос розовоперстой. В Ведах бог дневного света возносит поутру свои золотые руки над миром /41а, с. 199/. У древних греков и у древних евреев был обычай целовать свою руку в виде акта поклонения восходящему солнцу /524, с. 438; 843в, с. 100; 420, с. 206/. Таким образом, рука могла не только символизировать божью силу, но быть, в частности, символом восходящего солнца. Почему рука ассоциировалась с восходящим солнцем? Уподобление пальцев лучам — позднейшее переосмысление фетиша, имевшего иное происхождение. Рука — символ Великой богини, солнце — дочь Великой богини, отсюда и ритуал целования руки при восходе солнца.

В Древнем Египте одним из символов божественного солнца был диск с лучами, на концах которых изображены кисти рук (см. рис. 26:8). На Севере Европы тоже известны символические изображения солнца с такой деталью (рис. 333:6). Думается, однако, что композиции такого типа первоначально относились к верованиям, предшествовавшим солнечному культу, поскольку в неолитической религии диск был одним из символов богини неба, а знак руки соотносился с ее образом.

В прикладном искусстве Европы, Передней Азии и Кавказа нередко встречаются элементы в виде трехпалой руки (рис. 333:1—5). Это — рука божья; судя по некоторым древним изображениям божества, последнее представлялось трехпалым (рис. 334).

Трехпалая рука — это птичья лапа. Связь божества с птицей можно объяснить по-разному: а) С позиций солнечного культа: солнце мыслилось птицей или же состоящим в связи с водоплавающими птицами, которые улетают осенью, когда солнце "уходит", и прилетают весной, когда оно "приходит"; на Северном Кавказе и в Восточной Европе известны амулеты-подвески в виде лапок водоплавающих птиц, в том числе в сочетании с диском (рис. 335); б) Этот диск — знак неба: с позиций раннеземледельческого культа богиня, обитающая в небе, представлялась в образе птицы; в частности, с богиней ассоциировались водоплавающие птицы, потому что она была хозяйкой вод.

Символом богини служила и четырехпалая рука (рис. 336:1, 2), потому что с учетом шпоры птичья лапа имеет не три, а четыре пальца (рис. 336:4). Иногда сама богиня, изображенная в антропоморфном облике, имела четырехпалые руки (рис. 336:3).

Среди наскальных изображений Скандинавии и в народном искусстве Дагестана ²²⁸ встречается графема в виде диска с придатками, похожими на кисти рук (рис. 333:7); они похожи и на схематическое изображение растений. Если такая композиция восходит к временам неолита, что весьма вероятно, то ее следует понимать как знак неба с примыкающими к нему растениями или руками. Сочетание знаков неба и растения понятно; примеры таких сочетаний уже рассматривались. Но если эти примыкающие к диску элементы представляют собой руки, то данную графему следует понимать как символ богини и ее действия, власти: руки эти в большинстве случаев трехпалые.

Итак, изображения руки — что изначально символ Великой богини, затем вообще "рука божья", а в случаях, относящихся уже к позднему времени, они могут представлять человека,

Дагестанской архитектурной орнаментике, вообще говоря, не свойственны растительные мотивы. Но они часто встречаются на здешних каминах (рис. 337:1—4). Камин в Дагестане — элемент архитектуры, по существу, предгорной зоны, культура которой, по сравнению с высокогорными районами, в большей степени связана с традициями Ближнего Востока. В то же время геометрический орнамент, восходящий к древней культовой символике, присущ в основном горной зоне. Но и растительные и неизобразительные геометрические мотивы орнамента генетически связаны с одной и той же древнейшей культовой традицией, восходящей еще к временам палеолита; ветви и ручейки этой религии разными путями распространялись в последующих культурах.

Растительный орнамент впервые появился на палеолитических амулетах (рис. 337:7). Уместно отметить в связи с этим, что тогда еще не было земледелия и растения не могли стать объектом почитания на аграрной основе.

На одном из палеолитических амулетов изображено дерево с корнями (рис. 337:8). Графическое представление дерева в таком виде не могло являться рисунком визуально воспринимаемого растения: ведь корни скрыты под землей. Это изображение не растения как такового, а священного объекта, сущностными составляющими чертами которого являются крона и корни. Изображение священного дерева в таком виде, возникшее, по имеющимся данным, в древнейшей Европе, постепенно дошло до Китая, где иероглифом дерева служит знак в виде русской буквы Ж; верхняя и нижняя части этого знака являются схематическим изображением кроны и корней.

Изображение священного дерева встречается и в доколумбовой Америке (рис. 338:3). На этом рисунке показано, как некто взлезает по стволу необычного дерева наверх. В одной из русских сказок герой взбирается по дереву на небо /87, с. 39/. Сибирские шаманы воображали, что они могут подняться по дереву на небо. В христианский праздник Вознесения Христа русские пекли из теста маленькие лестницы. Представление о том, что на небо можно взлезть по дереву или по лестнице, существовало еще у хеттов (и наверняка существовало еще до них). Видимо, в исчезнувших древних мифах был сюжет вознесения на небо путем взлезания по дереву или иным способом.

В Месопотамии был миф о священном дереве, которое растет в раю; Библия называет его "древом жизни". При этом сказано, что оно находится "посередине сада"; это, вероятно, является интерпретацией более древнего представления о магическом дереве, расположенном в центре мира. Сказания и обряды, связанные с почитанием мифического дерева, являющегося стержнем мироздания, "мирового дерева", существовали вплоть до 19 века /293/.

Изображение священного дерева являлось одним из важных мотивов культовой иконографии в Древней Месопотамии. Изображения эти всегда стилизованные, не натурные, из чего следует заключить, что они представляли не реальное дерево, а некую идею. Древнейшее из известных месопотамских изображений священного дерева, относящееся к 4 тыс. до х. э., снабжено листьями, но общая композиция его стилизована: она состоит из вертикального ствола и примыкающих к нему шести ду-

гообразных ветвей, в целом представляя собой прообраз иудейского семиовечника; в дальнейшем эта композиция все больше схематизировалась /783, рис. 43, 63/. На многих месопотамских изображениях священного дерева композиция состоит из вертикального стержня, к которому примыкают, в виде ветвей, наклонные стержни с кружочками на концах; нередко их семь /783, рис. 60, 61/; можно полагать, что они изображают яблоки, наколотые на концы палочек. На некоторых изображениях стилизованные ветки снабжены не кружочками, а языковидными формами, очевидно представлявшими огни (см. рис. 338:2). Яблоки и огни могли быть взаимозаменяемы, ибо и то и другое — атрибуты бога преисподней. Отсюда нынешний обычай зажигать огни на рождественской елке. Огонь служил культовым атрибутом у древних евреев, как и у других древних народов Европы и Передней Азии, но каноническая форма семиовечника, ставшая главным религиозным символом в иудаизме, появилась в Израиле в период Второго Храма; очевидно, она была привнесена иммигрантами из Вавилонии. Характерно, что в Талмуде высказано отрицательное отношение к применению этого символа /783, с. 17/ (ведь в те времена еще помнили о его происхождении).

Поклонение священным деревьям распространено у многих народов /619, с. 449—453/. Содержание соответствующих мифов и обрядов указывает на их связь с образом мирового дерева. В гимнах Ригведы и Эдды змея обитает между корнями некоего дерева, уходящими в неведомые глубины; вершиной своей оно уходит в небо, представителями которого являются птицы. В одном из древнейших памятников словесного творчества — шумерском эпосе о Гильгамеше — об этом дереве говорится: "В его корнях змея, что не знает заклатья, гнездо устроила, в его недрах птица Имдугуд птенца вывела, в его стволе дева Лилит дом построила" /197, с. 83/. Образ дерева со змеей под ним и птицей в его ветвях известен в русском, в африканском фольклоре. Образ космического дерева, как и олицетворяемое им представление о трехъярусности мироздания — общечеловеческий миф. Интересно мезолитическое изображение дерева с корнями и со змеей (рис. 337:9); надо полагать, что это — известное по древним мифам и сказаниям мировое дерево /378а, с. 398—406/, в корнях которого живет змея.

Судя по намекам, имеющимся в сказаниях разных народов, мировое дерево мыслилось воплощением Великой богини /742, с. 163; 816, с. 54, 80/ — видимо, потому, что она считалась владычицей не только неба, но всей природы. С мировым деревом связан мотив определения судеб людей /872, с. 76/, потому что от Великой богини зависели эти судьбы. Священными почитались, в частности, деревья, в плодах или в стволе которых содержится молоковидный сок /770, с. 171—175/, очевидно, ассоциировавшийся с молоком Великой матери мира. В Ригведе мировое дерево сопоставляется с рождающей женщиной. По якутским мифам в дереве живет дух богини деторождения /197, с. 84/. В грузинском народном искусстве "дерево жизни" — сюжет, связанный с культом Великой матери /598, с. 186/. В Древней Индии верховную богиню принято было символизировать с священным деревом; календарные празднества, посвященные почитанию священного дерева, в Индии

считаются женскими /99, с. 251, 252/. В Древнем Египте с культом деревьев было связано поклонение женским божествам /255, с. 26/. По египетскому мифу, богиня Нут обитала в "небесном дереве" /652, с. 60/.

Мировое дерево — это один из образов Великой богини. Так, шумерская Инанна говорит о себе: "Мой отец дал мне небеса, дал мне землю. Небо он поместил как корону на мою голову, землю он поместил как сандалии на мои ноги" /738, с. 138/. Поскольку мировое дерево мыслилось воплощением богини, на ногах женских статуэток иногда помещали знак земли, имея при этом в виду, что ноги богини — это корни дерева, находящиеся в земле, или же изображали богиню змееподобной, поскольку земля — обиталище змея. Соответственно и верхняя часть дерева, уходящая в небо, представлялась головой богини. Это представление фиксировалось в образе дерева с символом неба наверху (рис. 338:1). Символ неба был в эпоху бронзы переосмыслен как знак солнца, поэтому стали изображать дерево с солнечной розеткой наверху (рис. 338:2). В эпоху бронзы распространенным символом солнца стал крест, а поскольку символ неба наверху дерева воспринимался уже как символ солнца, стали изображать на вершине священного дерева другой солярный символ — крест (рис. 338:4—6). Нынешняя рождественская елка, увенчанная звездой, это языческий фетиш — священное дерево с символом неба или солнца.

Выше приводился шумерский текст, в котором мифическое дерево связывалось с девой по имени Лилит. В Ассирии-Вавилонии Лилит — злой демон женского пола. В арабских сказках Лилит — жена дьявола. У древних евреев Lilith — злой дух в виде крылатой и волосатой женщины, особенно опасной для детей (а злобность, крылатость, звероподобность и детоубийство — характерные черты архаической Великой богини). Имя Лилит можно сопоставить с древнеливийским *lilu* 'вода' /214а, с. 32/, литовскими *lieti* 'лить' и *lyti* 'дождить', из чего видно, что древневосточная Лилит представляет собой смутное переживание образа более древней, чем шумерская мифология, богини небесной влаги, т. е. Великой богини. Надо полагать, что имя богини не происходит от слов, означавших 'вода, лить, дождить', а наоборот, они происходят от имени богини 'l+t, что является женской формой имени бога 'l.

Дж. Фрэнгер в "Золотой ветви" приводит много примеров, иллюстрирующих семантическую связь дерева и женского образа. Будучи олицетворением богини, образ дерева связывался с женским полом вообще. По мифам некоторых народов, женщины произошли от деревьев или дух дерева выступает в женском обличье /433, с. 16, 17/. В мифологии и народном изобразительном искусстве славян "с фигурой дерева женщина связывается как бы органически, неразрывно; иногда она срастается с ним, а иногда заменяется, как определенно выраженным символом... Это не просто женщина, а богиня, царица неба и земли... Это, очевидно, и есть древо жизни" /122, с. 12, 18/.

Все эти данные о смысле древнего образа дерева, а также приводившиеся выше сведения о мифологизации камня объясняют происхождение существовавшего до середины 20 века на Кавказе почитания камней и деревьев; это рудимент архаичного культа бога земли и богини неба.

Очевидно, в связи с тем, что умершие считались вернувшимися к Великой матери, возникали такие похоронные обычаи, как погребение под деревом, захороне-

ние в кроне дерева, в дупле, заделывание тела умершего в ствол дерева, в деревянную колоду и, наконец, положение его в деревянный гроб. Правда, есть мнение, что гроб произошел от "домовины" — подземной деревянной камеры, имитировавшей жилище. Но в деревянные гробы укладывают покойников и у тех народов, предки которых "домовин" не сооружали. Например, в средневековых гробницах горного Кавказа, которые сами представляли собой уподобление жилища, находят покойников (особенно детей), лежащих в гробу, изготовленном из двух выдолбленных половин ствола дерева.

У славян и латышей был странный обычай: на культовых празднествах специально назначенная для этого девица стояла на одной ноге; в Индии стояние на одной ноге выражает идею плодородия /197, с. 112/; надо полагать, что эта поза символизирует мировое дерево — воплощение Великой богини. В Японии на обрядах, связанных с полевыми работами, выполняли танец на одной ноге, что, как замечает К. Закс, представляет собой колдовское действие, направленное на стимулирование произрастания /833, с. 31/. При произнесении иудейской молитвы требуется сдвинуть ноги вместе, так чтобы они были "как одна прямая нога".

В России деревом, представлявшим богиню, была береза. В старину на Руси культовая езда на лошадях при обрядовых празднествах совершалась с ветками березы в руках /587, с. 227/. Весной девушки приносили дары березам. "Березку одевают в женское платье и поклоняются ей как богине весны, или девушку убирают березовыми ветвями и пляшут вокруг нее, притопывая как кони" /475, с. 57/. Богиня считалась причиной смерти, поэтому в Шотландии береза ассоциируется с погусторонним миром. Богиня считалась враждебной детям, поэтому детей наказывали шпоркой березовыми прутьями (очень может быть, что этот обычай возник как «малая дань» богине во избежание более значительных бед). Береза стала фетишем Великой богини, очевидно, потому, что отличается от других деревьев белой корой, а белый цвет был цветовым символом богини²²⁹.

Название березы в индоевропейских языках (русское береза, староанглийское *biegese*, литовское *beržas*, древнепрусское *berse* и т. п.) является сравнительно новообразованием, не имея праформы в ностратическом языке /214а, с. 300/. Считают, что название березы происходит от праиндоевропейского **b(h)erh₂k* 'быть белым' /110а, с. 619/; но, вероятнее, и название березы (священное дерево богини), и название белого цвета (символический цвет богини) происходят от имени богини **b.r+t/s*, которое, в свою очередь, восходит к имени ее супруга **b.r*.

Имя Великой богини, образованное по этой схеме, известно у разных народов, например: *Beruth* — финикийская богиня-мать, *Berta* — женский демон германского фольклора, *Bride* — один из вариантов имени кельтской богини неба и негасимого огня *Brigit* (*Bright*, *Brigantina*). Отсюда, видимо, происходят такие английские слова, как *bride* 'невеста', *breed* 'порождать, вскармливать' (богиня считалась всеобщей родительницей и кормилицей), *bird* 'птица' (богиня представлялась птицей). Русское имя языческой богини Берегиня — явно то же, что и кельтские Бригит (в обоих случаях корень один, лишь суффиксы разные).

По-видимому, ветка, изображавшаяся на палеолитических амулетах (рис. 337:7), есть часть священного дерева, представляет его. Специфические растительные мотивы в орнаментике европейско-переднеазиатско-кав-

казского региона (рис. 337:1—6), как и палеолитические растительные рисунки, видимо, есть изображение мирового дерева. Это видно из того, что богиню представляли либо дерево, либо ветка. В древности богиня изображалась с веткой в руке /816, с. 29/.

У евреев сохранились архаический обычай: в праздник Суккот ударяют ивовыми ветками по полу синагоги. Этот обычай, явно доеврейского происхождения, в свое время, видимо, имел целью стимуляцию дождя (бог земли причиняет небо дождить). В Индии и в Европе существовал обычай при выгоне скота в первый раз на пастбище ударять его веткой, чтобы он был сильным и молочным. Существовало обрядовое хлестание и людей веткой (у русских — березовой), что явно выражало пожелание благотворного воздействия богини. Со временем истоки обычая забылись, и теперь в Германии детям рассказывают сказки о том, что злая Перхта (она же Фригга или Бригит) наказывает непослушных розгами.

В поверьях народов Европы метла имела магическое значение: скотине наносились ритуальные удары либо веткой, либо метлой; в весенние праздники жгли костры из метел, плели из метел колесо, которое затем поджигали /232в, с. 216/. Очевидно, метла, напоминая своей формой растение, тоже воспринималась как символ дерева богини. В Китае богиня погоды Саоцин-нян изображалась в виде женщины с веником. В России снежной бабе — зимнему идолу женского божества — дают в руку метлу, а защитники "снежного городка" в играх, устраивавшихся на масленицу, отбивались метлами. Поэтому и ведьмы летают верхом на метле.

Эмблемой опричников²³⁰ Ивана Грозного были голова собаки и метла. Эта эмблема трактовалась как символизация задачи опричников — подобно собакам выслеживать врагов царя и выметать их как метлой. Но теперь мы можем сказать, что в данном случае была использована символика, очевидно, существовавшая ранее, ибо собака и метла — атрибуты раннеземледельческого культа Великой бога и Великой богини.

Русское слово *веник* (т. е. метла) этимологически родственно словам *венец* и *венок*, а они обозначают предметы, имеющие форму кольца, являлись символом богини; эти слова созвучны также с именами некоторых женских божеств (*Vens, Venus*). *Vedda* — этноним древнейших обитателей Цейлона, — а названия народов зачастую происходили от имени божества, которому они поклонялись. В древнеиндийских ритуалах огонь называют *agni* (слово мужского рода), а алтарь, на котором горит огонь, — *vedi* (слово женского рода) /202, с. 219/; *vedi* значит 'ведающая'; это слово, как и русское *ведьма*, должно быть генетически связано с культом неолитической богини. Заметим, что богиня считалась вещью, т. е. ведающей; не является ли индоевропейский корень *ved* 'знать' заимствованным из словарного тезауруса раннеземледельческих племен?

"Майское дерево" часто представляло собой не дерево, а древесный ствол с обрубленными ветками, из чего видно, что священное дерево ассоциировалось со столбом. Ствол "майского дерева" украшали ветками или же, обрубая одни сучья, оставляли другие так, что крона дерева становилась двух-трехъярусной; это, видимо, символизировало двоичность или троичность богини.

В Литве раньше повсеместно стояли священные столбы. Такой столб был увенчан миниатюрной крышей; не-

редко было две или три крыши одна над другой, напоминая пагоды. М. Гимбутас считает, что эти столбы олицетворяли священное дерево /706, с. 76/. В христианской фразеологии равнозначны формулы "дерево животворящее" и "животворящий столп". Из всего этого следует, что "мировое дерево" представлялось опорой неба и, может быть, в более генеральном аспекте, стержнем мироздания. В древних мифах говорится, что небо опирается на столб или на дерево /706, с. 91/.

В древнекритских святилищах находят вотивные колонны; в древнем восточносредиземноморском искусстве колонна часто представлена как объект адорации; исходя из этих фактов, А. Эванс сделал вывод, что в эгейской культуре колонна имела культово-символическое значение /801, с. 200—218/. Изображение священной колонны встречается в помпейской живописи и на греко-римских теммах /230, с. 5/. На этрусском изображении показан молящийся у алтаря, на котором горит священный огонь и стоит небольшая, явно символического значения, колонна /844, табл. 23/. В еврейской традиции геральдическое изображение колонны истолковывается как символ библейского Древа жизни. Священные колонны сохранились кое-где до сих пор в Индии и на Кавказе, в Китае и в Европе; некоторые из них являются объектами почитания и теперь.

В старинном жилище ряда народностей горного Дагестана посередине жилого помещения установлен столб, подпирающий крышу. Конструктивно-технической необходимости в этом столбе нет: расстояния между стенами невелики, а балки достаточно мощны, так что если центральный столб убрать, крыша не рухнет. И действительно, обычай устанавливать столб посреди помещения был присущ лишь некоторым дагестанским народностям; у других народностей, при таких же размерах помещения, срединный столб не устанавливали.

В архитектуре Дагестана столб и увенчивающая его капитель-подбалка почти всегда украшены орнаментальной резьбой. На позднем этапе эволюции народного искусства, т. е. в период последних столетий, эта орнаментация представляет собой не более чем декор, но пережиточно сохранившиеся ее архаичные элементы свидетельствуют, что она происходит от древних символов, имевших определенное смысловое значение. Среди них почти всегда наличествует тот или иной символ Великой богини (например, розетка или косой крест — см. рис. 217).

Символика этого божества иногда представлена не только в изображениях на столбе или подбалке, но и в самих формах столба. В Дагестане был обнаружен столб уникального типа (рис. 339:1). Совершенно исключено, чтобы его форма была лишь продуктом личной фантазии мастера, изготовившего эту архитектурную деталь. Произвольному формотворчеству, обычному для нынешней архитектуры (в том числе для нынешнего народного зодчества), не было места в зодчестве традиционном. В прошлом каждая архитектурная форма, как и вообще каждая форма в народном искусстве, была основана на традиции и в своих первоисточках имела определенную причину, вызвавшую ее к существованию.

Действительно, форма столба с изогнутыми подкосами, обнаруженная в Дагестане, не является единственной в своем роде: она встречается, например, в старом зодчестве Осетии и России (рис. 339:2, 4). Эти образцы, столь отдаленные друг от друга территориально, свидетельствуют о некогда широко распространенной идее.

Столб с подкосами, вообще говоря, представляет собой конструктивно-строительное решение, которое применялось на пространстве от Западной Европы до Индии. Но подкосы конструктивны лишь в случае, если они могут работать на продольное сжатие; для этого они должны быть прямыми и достаточно прочными. Если же подкосы изрезаны (рис. 339:1), изогнуты (рис. 339:2, 4) или очень тонки (рис. 339:3), то они не конструктивны. Следовательно, они символичны. При этом следует отметить, что столбы с неконструктивными подкосами встречаются в разных, неродственных и территориально удаленных друг от друга культурах.

Сходные строительные формы возникают независимо друг от друга в качестве конструктивного решения аналогичной технической задачи, но сходство форм, не имеющих практического обоснования, не может быть объяснено таким путем; не может быть оно и результатом случайного совпадения, ибо варианты формообразований, не обусловленных практическими обстоятельствами, бесконечны, и если человеческая мысль останавливалась лишь на некоторых из них, то на это должны были быть причины.

Не трудно заметить, что дагестанский столб (и, в меньшей мере, северорусский) похож на силуэт женщины с воздетыми руками. Это не случайно. Такое изображение было широко распространено в древней иконографии. В такой позе изображались не столько молящиеся, которые обращаются к богам, сколько сами боги. В данном случае перед нами изображение женского божества.

Почему же столб жилища символизировал женщину? По этому поводу можно высказать два предположения. Во-первых, происхождение такого представления могло быть основано на том, что дом (семья, жилище) держится на женщине так же, как крыша постройки (кров) опирается на столб; так, у аварцев существует предание, в котором есть такие слова: "Почему у тебя такой большой столб? — Столб — это жена, он держит мой дом" /364, с. 9/. Во-вторых, здесь могли возникнуть ассоциации иного характера: столб поддерживает крышу дома, как мировое дерево — небосвод. Древние германцы поклонялись священному столбу, который, согласно саксонской хронике 9 в., символизировал мировую колонну, опору мироздания /844, с. 107/. У индейцев Америки центральный столб постройки символизировал мировое дерево /795, с. 26/, а мировое дерево или древо жизни — это опора вселенной, столб, подпирающий небо /762, с. 388/. В японском жилище один из опорных столбов отличался от остальных: все столбы делались строго цилиндрической формы с тщательно заглаженной поверхностью, а один оставался в своем естественном виде, с кривизной и неровностями; он символизировал при-

роду. Характерно, что этот столб не является несущим: он декоративен.

Есть ряд свидетельств того, что колонна действительно была символом женского божества. Священный столб у западных семитов назывался *ašerah*. Таким же было имя ханаанской богини, супруги Баала. Идолы Ашеры устанавливали обычно под деревьями. В еврейской традиции *Ašerah* отождествляется с финикийской *Aštareth*, т. е. с Астартой. В Грузии опорный столб жилища называется *dāda-bodzi*, что значит 'мать-столб'. В Дагестане существует обычай, по которому при церемонии прощания с умершим сажают посреди комнаты самую старую женщину, родственницу покойного, причем место, где она сидит, называется *orta-bagana*, что значит 'место столба' /107, с. 74/. У дагестанцев существовало поверье, согласно которому в столбе, стоящем посередине жилища, обитает дух мифической "женщины Ал" с большими грудями и длинными волосами; она считалась покровительницей дома и в то же время лесным демоном, хозяйкой зверей /17, с. 157; 572, с. 66/. На эвенкийском языке этимологически родственны между собой слова, обозначающие мировое дерево, опорный столб жилища и место хозяйки дома /24, с. 45/. Голова египетской богини неба Хатор изображалась на колоннах. В Табасаране (один из районов Дагестана) опорные столбы имеют капитель в форме перевернутого треугольника (аналогии известны в Иране); вид такого столба напоминает силуэт дерева с расширяющейся кверху кроной (см. рис. 68:5). Характерная среднеазиатская колонна, имеющая нижнюю часть шаровидной с перехватом и капитель, украшенную растительным орнаментом, представляет собой стилизованное изображение растения, поставленного в кувшин с водой /101 с. 92, 93; 125, с. 136/; это растение, надо полагать, изображало мировое дерево. Колонны в архитектуре Древнего Египта, пластике которых приданы растительные формы, не архитектурны: их вид не выражает идеи несения тяжести; облик этих колонн явно символичен и, очевидно, генетически связан с поклонением священным деревьям и с представлением о столбе как о фетише богини. Таково же, надо полагать, происхождение растительных форм коринфской капители греко-римской античной архитектуры.

Нужно отметить, что иногда образ дерева выступает в качестве одного из атрибутов не только Великой богини, но и ее паредра, бога земли. В этой второй функции фигурируют деревья определенных пород, например дуб, каштан, орех, яблоня²³¹.

С богом преисподней связывался и лес: в мифологии многих народов «хозяин леса» имеет черты этого божества; во многих языках слова, обозначающие лес и гору, этимологически родственны /378в, с. 49/, а гора, как было установлено выше,—обиталище бога земли.

СВЯЩЕННАЯ ТРИАДА

В Передней Азии возникла трехэлементная композиция, состоящая из женской фигуры посередине и двух мужских по обеим ее сторонам. Этот сюжет получил широкое распространение в европейско-переднеазиатском регионе (рис. 340). Удивительна устойчивость этого сакрального мотива, которая проявляется даже в деталях:

на хеттском рельефе боковые фигуры носят рогатые шлемы (рис. 340:1), и на ногайской²³² вышивке, сделанной через три с половиной тысячи лет, они тоже изображены рогатыми (рис. 340:5).

На многих изображениях этой триады из Передней Азии, относящихся к второй половине 2 — первой по-

ловине 1 тыс. до х. э., в верхней части помещен крылатый диск (рис. 340:1, 350:2). Эта эмблема в то время, может быть, понималась как символ солнца, но по своему происхождению она являлась символом неба. На рисунках, относящихся к разным древним культурам, над головой богини иногда изображался тот или иной знак неба (см. рис. 372:3, 4). На трехэлементных композициях тоже бывает проставлен над головой женской фигуры знак неба, который ошибочно считают знаком солнца (например, кольцо, см. рис. 340:4).

В России тоже был известен изобразительный сюжет богини с "прибогами" (так назвал боковые фигуры триады археолог В. Городцов, исследовавший эту тему в русском искусстве). Мифы, верования и культовые символы могли проникать к восточным славянам из Передней Азии разными путями: через Балканы, Кавказ, Среднюю Азию. Не удивительно, что богатейший пласт древней культовой символики оказался в Дагестане, который находится в самой середине котла бушевавших на протяжении тысячелетий этнокультурных процессов. Поразительно другое: наличие этих символов в доколумбовой Америке. Примеров трансатлантических аналогий приводилось в этой книге много; приведем еще.

Неолитическая богиня выступает в мифах и поверьях как непостижимый дух, от которого можно ожидать блага, но скорее всего несчастий. Этот ее образ запечатлен и в некоторых трехэлементных композициях. Примером может служить этрускский рисунок, на котором она показана в облике свирепой Горгоны (рис. 341:1). Нередко она изображалась душителем животных или птиц, фланкирующих ее фигуру (см. рис. 343:1). На рисунке из доколумбовой Америки (рис. 341:2) богиня показана с булавой в одной руке и отсеченной человеческой головой в другой.

На Крите богиню изображали со змеями на голове (рис. 342:1). Трехфигурная сцена со змееголовой богиней была известна и в доколумбовой Америке (рис. 342:2). Более того: в обоих случаях над головой богини имеется знак в виде перевернутой буквы Ш; это знак дождя, символ неба, одна из эмблем богини.

Богиня в трехфигурной композиции бывает изображена крылатой (рис. 343). Часто она заменена "древом жизни"; иногда вместо последнего фигурирует его эквивалент — колонна (рис. 345). Трехэлементные композиции, на которых образ богини символизирован изображением колонны, характерны для древностей Восточного Средиземноморья. Две симметрично расположенные птицы с колонной между ними — геральдический мотив, встречающийся и в византийском искусстве /881, с. 609/.

Понятно, если богиня-родительница обозначена знаками, символизирующими идею рождения (рис. 346:1 — пуповина; рис. 346:2 — женский детородный орган).

Эмблемой богини может быть звезда (рис. 347:1), которая в Месопотамии была символом Иштар, или полумесяц (рис. 347:2), потому что в античное время луна соотносилась с женским божеством.

На одном из дагестанских рельефов средней фигурой триады служит рыба (рис. 348:4) — существо, олицетворяющее водную стихию; в другом случае рыба показана на фигуре богини (см. рис. 355:1).

Богиня может быть представлена символами воды, ибо вода ассоциировалась с женским началом и в эпоху неолита (небесная влага — рис. 348:1), и в эпоху бронзы (земная влага — рис. 348:2). На втором из этих рисунков средним элементом триады является прямоугольник с

зигзагами — идеограмма земли, омываемой водой. Одна из поздних трактовок этого варианта триады представлена на фасаде алтарной стороны некоторых средневековых армянских и грузинских церквей (рис. 348:3); эта декоративная деталь храма считалась эмблемой Богородицы. Боковыми элементами триады здесь являются ромбы с точкой. Это знаки земли. В трехфигурной композиции среднюю фигуру всегда фланкируют мужские. Земля с эпохи бронзы связывалась с женским божеством, и ее знак, ромб, играл роль женского символа (см. рис. 349:1, 2); но в данном случае ромб с точкой сохранял значение мужского знака, которое он имел в эпоху неолита.

Богиню может представлять знак земли (рис. 349), поскольку с эпохи бронзы земля соотносилась с женским божеством.

Как видим, символика неолитической богини приспособлена в трехэлементной композиции к культовым понятиям, установившимся в посленеолитическое время. Подтверждением этому может быть дагестанский пример, относящийся к 1 тыс. до х. э. (рис. 350:1), на котором средний элемент триады, символ мирового дерева, увенчан диском со свастикой — символом солнца.

Какая же идея была заложена в изобразительном сюжете рассматриваемой композиции? По этому поводу высказывалось мнение, что богиня представляет женское начало, олицетворяющее источник жизни на земле, и что оплодотворяет ее мужское божество — Солнце, к которому она на многих изображениях молитвенно поднимает руки /122, с. 19-22/. Может быть, действительно в эпоху бронзы и в последующее время женская фигура на таких триадах понималась как божество земли, а символ над ней — как знак солнца. Но как быть с многочисленными примерами других триад, без женской фигуры и без знака солнца?

М. Нильссон, сторонник рационалистической трактовки древних культовых образов, считал, что триада с колонной посередине изображает фасад святилища с двумя жертвенными животными или гениями-охранителями /801, с. 219/; но это толкование не объясняет других вариантов композиции, без колонны. М. Маммаев триаду с конями, фланкирующими среднюю фигуру, интерпретирует как "сюжет борьбы двух коней" /377, с. 23/. Ну а если это не кони, а птицы, лани, сфинксы. И почему именно "борьбы", почему не "дружбы"?

Во многих случаях боковыми элементами триады являются птицы. Это — устойчивый мотив не только рассматриваемых трехэлементных рисунков, но и ряда мифов; так, и в Ригведе, и в германских сказаниях повествуется о неких двух птицах на дереве. Толкуя этот сюжет, Г. Вильке высказал убеждение, что две птицы — это солнце и луна, дерево — это небо, а фрукты на ветвях дерева — звезды, они же души умерших /872, с. 77/. Эта расшифровка, не обоснованная аргументами, свидетельствует лишь о фантазии ее автора.

Склонность к фантазии — естественное человеческое свойство. Оно проявляется не только в том, как истолковываются непонятные графемы некоторыми авторами публикаций в наше время, но и в том, как это делалось в древности. Неолитическая символика была превратно истолкована (или, если угодно, переосмыслена) в посленеолитическое время. Затем по поводу непонятных изображений фантазировали адепты новых религий. Например, триада, состоящая из двух оленей и колеса между ними, истолковывается в буддизме как изображение двух оленей, которые, если верить легенде, пер-

выми слушали проповеди Будды, причем колесо здесь понимается как символ буддийского вероучения. Но религия на то и религия, чтобы питаться фантазиями. Хуже, когда на фантазиях основываются "теории", претендующие на научность. А это, кстати, бывает не только при толковании древней символики.

Загадочно семантическое значение "прибогов", сопровождающих богиню. А. Амброз считал, что они являются супругами богини; но это мнение не подкреплено аргументами. Кроме того, из представлений, отражающих воззрения посленеолитического времени, явствует, что богиню земли оплодотворяет бог неба, который в священной иерархии стоит над нею, "прибоги" же явно ниже ее по рангу. А. Фротингем полагал, что это тоже божества, но второстепенные, поскольку они часто изображались поклоняющимися богине. В. Городцов, придерживаясь такого же мнения, добавлял (основываясь на том, что в русском искусстве эти фигуры часто бывают изображены в виде всадников), что они могли символизировать земных правителей, благословляемых богиней. Ж. Пржилюски высказал предположение о том, что двое животных, фланкирующих богиню, аллегорически представляют идею приручения человеком одних животных и умерщвления им других /816, с. 96/; но это суждение ничем не обосновано.

Боковые фигуры триады нередко изображены крылатыми (рис. 351); следовательно, это небожители. Согласно представлениям, ставшим со временем обычными, богиня олицетворяет землю. Может быть, "прибоги" прибыли к ней с неба? Они бывают показаны в окружении знаков солнца (см. рис. 355:1); иногда и на них представлены солярные знаки (см. рис. 354:1). На этом основании как будто можно полагать, что они имеют какое-то отношение к небесной сфере. Не посланцы ли это бога неба (или солнца) к богине земли, прибывшие с известием о предстоящем событии? В христианском мифе о зачатии Христа бог не сразу является к деве Марии, а предварительно направляет к ней архангела Гавриила; не исключено, что в этой легенде отразились какие-то языческие сюжеты.

"Прибоги" в большинстве случаев изображены в виде животных, всадников, птиц (рис. 352). Всадник — один из образов солнечного божества; если же вестники солнца представлялись в виде коней (рис. 353:2), то и это может быть объяснено тем, что конь считался существом, связанным с солнцем. Птица у индоевропейцев тоже считалась солнечным существом. Прилетая в марте, птицы воспринимаются вестниками весны, т. е. поры, когда вступает в силу солнце, которое в позднем язычестве считалось мужским существом. Поэтому естественно, если посланец солнечного бога к матери-земле представлялся в образе всадника, коня или птицы. Старинные русские игрушки-свистульки в виде коней и птиц служили культовыми принадлежностями: свист на масленице, так же как и громкие возгласы, как считают некоторые исследователи, это призыв к животворящему солнечному началу /153, с. 55/. Но все эти рассуждения, обращающиеся в кругу общепринятых в соответствующей научной литературе представлений, не выходят из области гаданий. Они особенно обесцениваются, когда оказывается, что не согласуются с определенными фактами. Например, на еврейском празднике Пурим, который, по некоторым своим чертам, является параллелью масленице, ритуальный шум выражает намерение прогнать злого духа. У некоторых народов принято на масленицу стрелять из ружей, что вероятнее всего мо-

жет быть истолковано как стремление прогнать, а не призвать.

В числе вариантов трехфигурной эмблемы есть изображения в виде женской фигуры между конскими протомами (рис. 354). Сравнение их с композицией, в которой между протомами находится диск, знак неба (см. рис. 289:3), показывает, что женская фигура (или заменяющие ее символы) в трехэлементных композициях это все же изначально не индоевропейская богиня земли, а неолитическая богиня неба. Другое дело — как осмысливались соответствующие рисунки в посленеолитическое время. Как ни странно, но здесь больше неясности, чем в реконструкции верований, относящихся к более ранним временам.

В некоторых переднеазиатских и восточносредиземноморских вариантах трехфигурной композиции "прибогами" являются львы (см. рис. 347:1). Львы в этом качестве изображались и в тех странах, где эти животные не водились, — например, в Дагестане (см. рис. 346:1), Грузии (рис. 353:1)²³³, России, что лишний раз свидетельствует о южном происхождении данного сюжета. Лев был одним из олицетворений бога земли в эпоху неолита²³⁴.

Иногда в качестве "прибогов" фигурируют волки (рис. 355:1). Образы льва и волка в древней мифологии были близки. Так, на Кавказе льва называли "гривастым волком" /89, с. 96/. Видимо, так воспринимали льва и греки, судя по тому, что на рассматриваемом рисунке волки изображены с подобием гривы. По воззрениям, восходящим к неолиту, волк представлял бога земли и, таким образом, служил олицетворением мужского божества; поэтому его образ в эпоху бронзы вошел в качестве символа мужества в индоевропейскую мифологию.

В приводившихся выше гипотетических трактовках семантики трехфигурной композиции исходным было предположение, что богиня олицетворяет индоевропейскую мать-землю, а "прибоги" представляют собой посланцев солнечного бога. Эта версия не противоречит тем случаям, когда в качестве "прибогов" фигурируют птицы, кони или фантастические крылатые существа. С некоторой долей вероятности можно допустить, что образ льва или волка был тоже переосмыслен как воплощение силы солнечного божества²³⁵. Но в трехфигурной композиции богиню (или ее символ) могут сопровождать и змеи (рис. 355, 354:1). Это обстоятельство (как и тот факт, что тема богини с "прибогами" была популярна на Крите) заставляет сделать заключение, что священная триада, как бы ни осмысливалась она в эпоху бронзы, восходит к неолитическим верованиям.

Есть серия трехфигурных композиций, в которых средним членом служит диск (рис. 356). Он никак не может представлять богиню земли. В Древнем Египте две змеи, фланкирующие диск (рис. 356:3), считались "стражами солнца". Однако такая интерпретация не подходит для других вариантов триады, где в середине фигурирует не диск и где боковые элементы не змеи. Если же считать диск символом неба, — следовательно, эмблемой Великой богини, то открывается возможность выявить генезис и первоначальную семантику священной триады.

В неолитическом поселении Чатал-Гююк (Малая Азия, 7 тыс. до х. э.) были найдены статуэтки богини с двумя животными. Одна скульптура изображает беременную женщину с двумя барсами, на головы которых она покровительственно возложила руки (рис. 357:1),

другая — женщину с двумя детенышами барсов (рис. 357:2). В данном случае барс не может рассматриваться как олицетворение супруга богини: ведь животных здесь двое, причем они иногда детеныши. Было высказано мнение о том, что на этих статуэтках представлена "хозяйка зверей" /351, с. 100/. Но, судя по другим вариантам трехфигурной композиции, это Великая богиня, богиня неба, она же Великая мать, родительница всего сущего. Детеныши барсов на руках богини это, надо полагать, дети ее и барса, в которого мог воплощаться бог земли. В одном из святилищ Чатал-Гююка оказалось изображение двух барсов, у которых пятна на шкуре трактованы как цветы — символ плодов связи богини неба и бога земли (рис. 357:3)²³⁶. В мифах Месоамерики верховная богиня — мать близнецов-ягуаров /378а, с. 517/. Великая богиня действительно мыслилась матерью неких близнецов (см. рис. 61:2). На женских статуэтках 3 тыс. до х. э., распространенных от Франции до Украины, бывают изображены близнецы /371, с. 94, 95/. В главе "Близнецы и Янус" был сделан вывод о том, что божественные близнецы, в своем первоисточнике, это сыновья богини неба, олицетворявшейся птицей, и бога земли, обычным олицетворением которого служил змей, в связи с чем изображение пары птиц или пары змей представляет этих близнецов. В Индии две змеи, сопровождающие символ Великой богини, носят мужские имена Нанда и Упананда; их другие имена этимологически связаны со словом, означающим 'бык' /816, с. 98, 99/, — а бык олицетворял бога земли. С богом земли связывалась также лошадь, следствием чего было то, что Близнецы индийской и греческой мифологий представлялись всадниками, а на многих вариантах священной триады фигуру богини фланкируют всадники или кони. А. Штернберг приводит данные о том, что отцом божественных близнецов считался волк или бог-громовик /619, с. 80, 83/, а оба эти образа представляли неолитического бога земли. Два волка (или две собаки), связываемые в мифах с образом мирового дерева, интерпретируются как близнецы /199, с. 60/.

На одном из протоиндийских (доарийских) изображений представлена птица, фланкированная двумя змеями /99, с. 342/. Эта композиция понятна, если считать птицу образом богини неба а двух змей — детьми ее и бога, олицетворявшегося змеем; в Индии есть миф о двух змеях, отцом которых был бог Полярной звезды /99, с. 259/, а Полярная звезда связывается с богом преисподней. На одной из рассматривавшихся критских триад (см. рис. 342:1) богиню фланкируют крылатые птицеголовые собаки; этих "прибогов" можно считать детьми богини неба (олицетворявшейся птицей) и бога земли (одним из представителей которого была собака).

Почему же детенышей у богини двое? У разных народов зафиксировано представление о том, что матери близнецов обладают повышенной плодовитостью не только в качестве возможностей деторождения, но способствующими плодородию в широком смысле: например, их пригласили пройти по полю перед посевом или первыми начать посев, чтобы обеспечить хороший урожай. В свете этого образ богини с близнецами мог выражать идею плодородия.

Некоторые данные свидетельствуют о том, что и в посленеолитические времена две фигуры по сторонам богини считались близнецами. В Древней Греции двое мужчин и женщина между ними (см. рис. 340:4) представляли Диоскуров и их сестру. Иногда из двух всадников, фланкировавших фигуру богини, один сидел на

темном коне, другой на светлом /275, с. 39/, а это можно сопоставить с легендами о том, что один из Близнецов считался смертным, другой — бессмертным. В Ведах есть такие слова, обращенные к Ашвинам: "Своей таинственной силой вы двигаете дерево в две противоположные стороны" /197, с. 181/; не намечается ли здесь на трехчленную композицию, в которой две фигуры по сторонам символа "древа жизни" мыслятся близнецами?

Некоторые исследователи считают, что на трехфигурных композициях пара зверей представляет собой два разнополых существа, символизирующих размножение живого, воспроизведение жизни. Возможно, в этом есть доля истины, хотя оба животных, фланкирующих богиню, либо не имеют признаков пола, либо показаны с признаком мужского пола (см. рис. 341:2). На одном древнем рисунке из Месопотамии показаны мужчина и женщина по сторонам "древа жизни"; здесь же присутствует змей — вероятно, стимулирующий совокупление (рис. 357:6). В России две птицы священной триады иногда считались символом брачной пары. Такие варианты или трактовки, однако, редки и при этом относятся к поздним эпохам.

Тот или иной смысл триады, который она имела в эпохи неолита или бронзы, со временем забывался, и она связывалась с иными представлениями. У римлян изображение женщины между двумя лошадьми стало образом богини Эпоны, покровительствующей лошадям и всадникам /821/. В русской этнографии двое животных по сторонам растения интерпретируются как охранители "древа жизни" /483, с. 92, 94/.

Представляется, что на формирование канонической священной триады, состоящей из фигур богини и двух "прибогов", повлияли разного рода рисунки симметричного построения, но с другим сюжетом. Так, в Чатал-Гююке есть картины, на которых изображены птицы, нападающие на человека или обезглавившие его (рис. 357:4, 5; 377:3), при этом, если птиц две, то картина образует симметричную композицию, подобную последующим триадам.

Характерная трехчленная орнаментация неолитических женских статуэток (рис. 358) указывает на один из возможных истоков формирования канонической священной триады. Выше приводились примеры того, что на туловище женских статуэток проставлялся тот или иной знак земли (см. рис. 159). Иногда два знака богини проставлялись на плечах (рис. 358:1, 275:1). Наконец, на статуэтках бывают проставлены три знака, образующие симметричную триаду в том или ином варианте (рис. 358:2—8). Не всегда эти знаки идентифицируются определенно. Но в большинстве случаев (применительно к символике неолита) средний знак представляется женским (растение, трезубец), а боковые — мужскими (крест, змей, холм с растительностью).

В Дагестане трехфигурные композиции, как правило, имеют средним элементом растительный символ (рис. 359). Эта деталь свидетельствует о том, что данная эмблема попала в Дагестан не ранее первой половины 1 тыс. до х. э., когда в странах Ближнего Востока получил распространение такой ее вариант.

Вообще примеров трехфигурных композиций в Дагестане немного; почти все они сосредоточены в с. Кубачи, изобразительное искусство которого примыкает к переднеазиатскому. Трехфигурные композиции не получили в Дагестане широкого распространения не только

потому, что являются заимствованными; подчас заимствования распространяются и укореняются в культуре, вытесняя ее самобытные черты. Дело в том, что дагестанской художественной традиции не свойственна натурная изобразительность. Зато в Дагестане весьма распространены такие варианты священной триады, в которых ее элементы представлены символами.

В трехэлементной композиции могут быть заменены символическими знаками боковые фигуры. Например, на древнем орнаменте с территории Армении (рис. 60:1) изображены две свастики (мужские знаки) и между ними женщина (о том, что это женщина, свидетельствует треугольник у ног фигуры). На этруском бронзовом шлеме (рис. 360:2) изображена эта же эмблема, но здесь ее боковыми элементами являются розетки (в данном случае — символы солнца, т. е. мужские знаки); средняя фигура представляет женщину; две точки по ее сторонам — обычный способ изображения женских грудей (см. рис. 371:2). Здесь верхняя часть фигуры переходит в изображение как бы бровей, а розетки имеют вид глаз под ними. Видимо, такая трактовка этой композиции была вызвана ассоциациями с ликом божества, встречающимся также на древней керамике (см. рис. 76:2).

Символическими знаками могут быть представлены все три элемента священной триады. На мусульманской намогильной стеле 19 в. из Дагестана (рис. 361:2) видим эту языческую эмблему: по сторонам трехлучевые знаки солнца, посередине растение, символизирующее богиню, и, кроме того, знак луны, тоже один из ее символов в посленеолитическое время, а сверху крест — символ солнца. На рис. 361:1 показана каменная капитель средневекового христианского храма из Армении, на которой изображена эта же языческая эмблема: посередине женский символ — растение (трансформированное в соответствии с христианской символикой в крест²³⁷), а по обе стороны него — мужские символы, солнечные розетки. Триада, в которой боковыми элементами является знак солнца в виде круга с крестом, а средним — знак растения (обычный символ богини), встречается в Дагестане и в Чечне (рис. 361:3, 6).

Последние два рисунка поясняют происхождение Ж-образной фигуры, которая служит средним элементом в триаде времен Киевской Руси (рис. 361:5). Более ясную трактовку этого варианта триады находим на Крите (рис. 361:4). Здесь средний знак, в отличие от более поздних образцов, изображен несимметричным: символом богини служат в данном случае не просто знак растения, а "древо жизни", верхние отростки схематически изображают его крону, нижние — корни (ср. рис. 337:8).

Та же эмблема представлена на рис. 362:1 в другом виде, где символами солнца служат полудиски²³⁸. Такой же вариант священной триады изображен на древней керамике из Армении (рис. 362:2); можно бесконечно гадать о том, что означает этот непонятный рисунок, и никогда не догадаться, если не сравнивать его с другими изображениями.

Вот еще один странный камень из Дагестана (рис. 363:1). Здесь изображены те же символы в еще более лаконичной форме: посередине женский (ромб — мать-земля), по бокам него — мужские (солнечные диски). Священную триаду этого вида встречаем в Древней Грузии, в средневековой Руси (рис. 363:2, 3).

Кочевники, в период 5—12 вв. выпешшие из глубин Центральной Азии и занявшие Евразийскую степь, ко-

торая до этого была местом расселения восточной ветви индоевропейских племен, восприняли некоторые культовые символы прежних насельников этой территории, хотя и не понимали их смысла. Эмблему в виде ромба и двух дисков нашивали на свою одежду половцы, судя по тому, что она изображена на половецких статуях. Сходная эмблема фигурирует также на средневековых туркменских надгробиях. В орнаментике киргизских ковров 19 в. имеется мотив чередования ромбов и дисков — такой же, как на средневековом славянском ожерелье (рис. 363:5 — ср. рис. 363:2)²³⁹.

И теперь еще в Дагестане можно видеть на женщинах старинный головной убор, у которого посередине помещен квадрат из цветной или расшитой ткани, а по сторонам — два диска в виде чеканных из серебра розеток (рис. 364:1). Головной убор с двумя розетками по сторонам носили женщины еще две тысячи лет тому назад в Западной Европе (рис. 364:2⁴⁰; см. также рис. 18:4); в этом случае две розетки (без среднего элемента между ними) могли представлять собой просто двоичный символ богини.

Поскольку одним из женских символов служил треугольник, есть варианты священной триады, где он является средним элементом. В дагестанском традиционном зодчестве часто встречается украшение подбалок в виде вырезанных на них круглых и треугольных выступов (рис. 365:1). Этот же мотив был известен в Грузии, Осетии, России (рис. 365:2—5). Триада, состоящая из двух дисков и треугольника между ними, служила эмблемой богини у кельтов /828, табл. 7, 8/.

Два диска в качестве боковых элементов триады появились не в эпоху бронзы, а раньше. Композиция из двух колец и уголка (шеврона) между ними встречается на керамике кавказского неолита /398, с. 59/. Шеврон — символ Великой богини, и расположение его в качестве среднего элемента триады закономерно. Но диски, кольца в неолите, как и в неолите, тоже служили ее символами. Их расположение в качестве фланкирующих элементов триады можно представить себе как аллегорическое обозначение Близнецов, являвшихся детьми богини. Мы видим ее символ на фигурах близнецов (см. рис. 279:5), на фигурах животных, представленных в качестве боковых элементов триады, следовательно, тоже близнецов, детей богини (рис. 354:1). Очевидно, символ богини мог обозначать Близнецов так же, как и фигуры птиц (хотя Близнецы не считались птицами, птицей представлялась их мать).

Если боковыми элементами триады являются спирали, не представляется возможным судить об их первоначальном значении: спираль могла произойти от концентрических окружностей на графической основе (см. рис. 365:4), могла и обозначать змею, поскольку змей был отцом Близнецов. Триады со спиралями в качестве фланкирующих элементов встречаются довольно часто. В этом случае, как и в предыдущем, средним элементом тоже может служить треугольник или шеврон (рис. 366). Данная эмблема распространилась из Ближнего Востока в Западную Европу и в Среднюю Азию.

Если же со спиралями комбинировалось схематическое начертание растения, священная триада состояла из двух симметрично расположенных спиралей и растительного знака между ними (рис. 367). Такая композиция была похожа на неолитический двухспиральный символ (см. рис. 85), в котором вследствие континуации с трехчастной эмблемой появился центральный элемент

(рис. 367:1). Взаимное влияние этих двух сходных эмблем происходило и в обратном направлении: вследствие того, что две спирали священной триады напоминали неолитический двухспиральный символ (знак барана), последний совместился с трехэлементной композицией, образуя еще одну серию ее вариантов (рис. 368 : 2-6). Отсюда произошла форма ионической капители.

Один из вариантов композиции, состоящей из двух спиралей и растительного символа — так называемая эолийская капитель (рис. 367:2). В литературе по истории архитектуры, начиная с 19 века и до сего времени, повторяется суждение, что такая капитель послужила прообразом ионической. Но и эолийская, и ионическая капители стоят в ряду вариантов священной триады. Выше уже говорилось об ошибочности мнения, по которому ионическая капитель произошла якобы от под-

балки с "декоративным мотивом" двух волот, и отмечалось, что двухволотный символ мог помещаться на столбе, не имеющем подбалки, или даже на отдельно стоящем столбе, не служащем опорой (см. рис. 78:4, 5). К этому можно добавить другой пример, когда подобная эмблема (в данном случае трехэлементная) изображалась наверху столба, не имея конструктивного значения, — а именно, поперек балки (см. рис. 363 : 3). Эолийская капитель тоже устанавливалась поперек балки.

На рис. 369 приведены примеры совмещения священной триады — эмблемы Великой богини (две розетки и растительный знак между ними) и символического знака барана (лирообразная линия). Коль скоро знак барана символизировал земную растительность, его сочетание с эмблемой богини неба относится по своей семантике к разряду композиций, показанных на рис. 88.

ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ

На пространстве от Пиренеев до Байкала обнаружено много женских изображений, выполненных в палеолитическую эпоху (точнее — в ориньяко-солутрейский период, т. е. около 35—15 тыс. лет до х. э.). В большинстве случаев это небольшие фигурки из камня, мамонтовой кости, оленьего рога, встречаются также барельефы и контурные рисунки, высеченные в камне.

Среди исследователей нет единого мнения о том, для чего выполнялись эти произведения первобытного искусства и кого они, собственно говоря, изображают²⁴¹. П. Ефименко утверждал, что в палеолите существовало почитание женщины-прародительницы /174/; С. Замятин считал, что палеолитические изображения женщин выражают веру в магическую способность последних содействовать успеху охоты /185/; З. Абрамова высказала мнение, что у первобытных людей существовали оба эти понятия, что они совмещались /6/; по мнению Ф. Ганчара, эти женские изображения представляли мифическую покровительницу домашнего очага /723/; эту же точку зрения излагал С. Токарев /529/. А. Смоляр формулирует, что образ женщины в палеолитическом искусстве полисемантичен /516/. В. Зыбковец /191, с. 214—215/ категорически утверждает, что палеолитические женские статуэтки вообще не свидетельствуют о каких-либо культовых предположениях, но являются отражением общественного уважения к женщине²⁴².

В публикациях разных авторов преобладает взгляд о том, что женские изображения времен палеолита представляли материнских предков, являлись символом единства и родственной связи членов общины, служили фетишами идеи продолжения рода, были наглядным воплощением идеи деторождения и выражали заботу первобытного коллектива об увеличении числа людей в нем /174, с. 382, 403; 410, с. 76; 774, с. 112/. Но при всей правдоподобности такого предположения оно представляет собой не более чем предположение (хотя обычно высказывается в такой форме, будто является установленной истиной). Нет данных, которые подтверждали бы это суждение. Наоборот, некоторые факты побуждают усомниться в его достоверности. Например, в мадленский период (около 15—10 тыс. до х. э.), который отнюдь не характеризовался упадком материальной культуры и искусства, женские изображения почти ис-

чезают. В свете упомянутой гипотезы это необъяснимо. С. Токарев, полемизируя с данной гипотезой, резонно замечает, что у этнографически исследованных отсталых племен, в том числе у таких, которые еще сохраняли материнско-родовой строй, нет культа женских предков /529, с. 13/.

Более того, если не строить домыслы, исходя из своих субъективных представлений, а обратиться к фактам, то выясняется, что племена, живущие охотой и собирательством, а также практикующие примитивное земледелие, не заинтересованы в росте общины, а следовательно, и в повышении рождаемости /663, с. 43, 51/. В данном случае мы видим один из примеров того, что кажимость не всегда является истиной, а первая пришедшая в голову мысль, которая представляется самой собой разумющейся, не всегда оказывается верной.

На первый взгляд привлекательна и другая высказанная гипотеза. В палеолитическом искусстве изображения животных, являвшихся объектом охоты, нередко сопровождаются знаками женского пола. Эти знаки даже более обычны, чем дробтики и ранки, сопутствующие лишь двум-трем процентам всех изображений животных в палеолитических памятниках Франции и Испании. Направившись к выводу, что палеолитические изображения женщин выражали поверье о магическом влиянии женщин на исход охоты /185, с. 54; 351, с. 98/. Действительно, у многих народов в разных местах земли — в Африке, Америке, Сибири — зафиксированы ритуалы имитации убийства зверя с целью обеспечения успешной охоты, причем в них участвовали женщины, которым отводилась особая, магическая роль /209, с. 94—98/. Но при этом объяснении возникают вопросы: во-первых, чем было вызвано поверье о том, что женщины могут магически влиять на охотничий промысел мужчин; во-вторых, коль скоро женщины обладают некой способностью и выполняют обряды, направленные на реализацию этих способностей, для чего нужны женские фигурки, если есть натуральные женщины? При раскопках палеолитического поселения в Сибири оказалось, что женские статуэтки находились в женской половине жилища /114, с. 40/. Следовательно, они были принадлежностью женского быта. Странно, если женщины колдовали, пользуясь своими же собственными изображениями²⁴³. Может быть, все же роль и женщин, и жен-

ских статуэток была вторичной, связываемой с мифическим существом женского пола?

Такое предположение подтверждается характером некоторых палеолитических изображений. Так, иногда на них женская фигура имеет хвост /174, с. 309/. Довольно красноречив рисунок, на котором изображена беременная женщина, лежащая под быком /717, табл. 85/. У нее некоторые не человеческие, звериные черты (например, лапы вместо рук и ног). Может быть, это мифическая мать животных? Вспомним мифы о "матери зверей", которая влияет на успех охоты /774, с. 36/, и античные мифы о богине, покровительнице диких животных и охоты. Не восходят ли те и другие к палеолиту? Не возникло ли в эпоху палеолита представление о богине, способствующей, с одной стороны, умножению диких животных, с другой — успешной охоте на них, и отсюда о богине, олицетворяющей рождение и смерть?

Некоторые исследователи склоняются к мнению, что образ неолитической богини зародился еще в палеолите /667, с. 24; 723, с. 147; 777, с. 29/. Если считать, что женские изображения эпохи палеолита представляют не женщину-мать и не колдунью, обеспечивающую успех для охотников, а сверхъестественное всемогущее существо, станет понятным, почему она почти всегда изображалась без лица: ее взгляда боялись. Обнаруженные в неолитических святилищах Малой Азии головы быков тоже не имеют глаз (см. рис. 67:4); наверное, потому, что, поскольку этот идол представлял грозное божество, его взгляда страшились.

Женский демон славянских сказок Баба Яга "не видит" в России и теперь еще есть детская игра, в которой фигурирует "слепая баба". В греческой мифологии Ламия — женское чудовище, пожирающее детей; Ламия считалась безвредной, если была лишена глаз, в чем можно видеть реликт палеолитических представлений, выражавшихся в изготовлении женских статуэток без лица. В античное время на Ближнем Востоке богиня нередко представлялась имеющей повязку на глазах; в греческой мифологии Горгоны — женоподобные чудовища, взор которых умерщвляет все живое. В мифах североамериканских индейцев фигурирует некое существо с повязкой на глазах, причем если повязка удалялась, то человек, на которого падал его взгляд, тут же умирал /378а, с. 306/; в другом индейском мифе женщина испепеляла мужа своим взглядом. Откуда такое сходство мифов, если они не имеют общего происхождения? Поверье о том, что взгляд сверхъестественного существа может убить человека, имеет глобальный характер, следовательно, оно зародилось очень и очень давно, если посредством устной передачи от соседа к соседу обошло весь мир. Похоже на то, что дожившее до 20 века североверное понятие "дурной глаз", "сглазить" существует уже по меньшей мере двадцать пять тысячелетий.

Древние ближневосточные богини часто изображались в виде женской фигуры, голова которой закрыта покрывалом. Женщины закрывали лицо в ритуалах, связывавшихся с образом Великой богини. Например, лицо невесты закрывали вуалью или головной убор наряда невесты имел спереди бахрому (аналог дождя), закрывавшую лоб и глаза. В России фатой из полупрозрачной ткани закрывала свое лицо невеста, а также замужняя женщина вне дома. В Сардинии до сих пор сохраняется обычай, по которому женщины на похоронах закрывают платком лицо, а вдовы должны носить в знак траура вуаль всю жизнь. У адыгов был обряд, при котором назначенная девушка, приносившая в

селение новый огонь, должна была при этом носить чадру. Есть данные о том, что в древности на Ближнем Востоке женщины закрывали лицо, помимо религиозных ритуалов, и в повседневном быту: так, в библейском рассказе о похождениях Авраама говорится, что Сара получила от Авимелаха, в числе прочих подарков, "покрывало для очей". Можно не сомневаться в том, что от этих древних обычаев происходит мусульманское требование, по которому лицо женщины должно быть закрыто.

На Северном Кавказе найдено каменное женское изображение 6—5 вв. до х. э., на лице которого не изображен рот /34к, с. 111/. На многих доисторических и древних рисунках изображения мифических существ не имеют рта /297, с. 407/. Видимо, люди опасались изображать рот существа, которое, по существовавшим верованиям, пожирает людей. С безротым лицом изображалась богиня даже у австралийцев (см. рис. 390:10).

Женские статуэтки палеолита зачастую не имеют головы, если же есть голова, то без лица, а если есть лицо, то без рта. В период расцвета верхнего палеолита женские статуэтки исчезают: люди стали бояться не только глаз или рта, но вообще образа свирепой богини. Это не значит, однако, что прекратилось поклонение ей. Как показала Э. Абрамова, в маденский период выходят из употребления не вообще женские изображения, а их натурные представления, которые сменяются условной трактовкой, схематизацией, зачастую доходящей до неузнаваемости /4, с. 103/. Хотя через несколько тысяч лет, в неолите, изображения богини появились снова, тем не менее в некоторых частях евразийской ойкумены сохранялось табу на ее изображение. Например, на Алтае, где обычным было изготовление идолов, никогда не делали идола "хозяйки горы" /442, с. 159/244, которая, судя по ее словесным описаниям, представлялась голый женщиной с большими грудями (т. е. так, как ее изображали 15—30 тысяч лет тому назад). Римляне, которые в обилии изготавливали статуи своих богов, воздерживались от того, чтобы делать статую Весты.

Есть и другие факты, свидетельствующие о том, что через тысячелетия проходило мнение о нежелательности изображения божества. Не отсюда ли запрет на изображение божества в иудаизме и исламе? Не в этом ли корни иконоборчества в Византии? Традиционное объяснение этого принципа в монотеистических религиях оперирует ссылкой на борьбу с идолопоклонством. Но идолопоклонство присуще христианству и буддизму, следовательно, оно не противоречит монотеизму или вере в духовность божества. С другой стороны, идола, т. е. изображения богов, не были характерны для тех языческих верований, которые на пространстве от Западной Европы до Сибири пришли на смену раннеземельским. По сравнению с древними египтянами, вавилонянами, греками и римлянами, индоевропейские племена эпохи бронзы трудно назвать идолопоклонниками. Да и у римлян в архаическую эпоху не было изображений богов. У хеттов божество было представлено каменной стелой без изображений на ней. Судя по Ригведе, у индийских ариев тоже не было идолов. Древние персы не признавали изображений богов. Иудейская заповедь "не сотвори себе кумира" заключена в одной из ранних книг Ветхого завета, книге "Исход", относящейся ко времени не позднее 2 тыс. до х. э.

Не с этой ли древней тенденцией избегать изображения божеств связана нефигуративность дагестанского искусства? Памятники архитектуры и прикладного ис-

куста Дагестана свидетельствуют о высоком уровне художественной культуры — но антропоморфные изображения здесь и редки, и примитивны. Хотя у кавказских горцев в домусульманские времена не существовало запрета на изображение человека, но и традиции такой явно не было.

Только ли руководимая страхом нежелательность изображения божества привела к тенденции нефигуративности, имевшей место в древнем искусстве? Нет ли здесь каких-то особенностей психологии людей?

В главе "Стиль орнамента" будет отмечено, что и неолитическому (раннеземледельческому), и традиционному дагестанскому орнаменту присуща свобода композиции — артистическое свойство, несомненно связанное с особенностями этнической психологии исполнителей этого искусства. В данном же случае, при рассмотрении нефигуративности определенного пласта архаического искусства, следует отметить еще одну его особенность, которую можно было бы охарактеризовать таким словом, как небуквальность. Мы уже говорили, что искусство неолита применяло метод не показа, а рассказа. Эта манера связана с такой интеллектуально-психологической особенностью человеческой природы, как склонность воспринимать мир "внутренним оком", которая конкурирует с конкретно-визуальным восприятием. Для сравнения обратим внимание на классическое греко-римское искусство. Оно пленяет поразительно мастерским, нередко виртуозным фотографизмом. Это искусство было создано людьми, склонными к четкому, предметному, аналитическому восприятию мира. Но это не единственный способ отношения к действительности в искусстве. Сторонники догматического "реализма" в искусстве считают, что искусство "отражает" действительность. Некоторые исследователи даже еще больше суживают функции и методы искусства; например, такой автор 19 века как Н. Чернышевский, считающийся непогрешимым авторитетом в марксистской эстетике, утверждал, что назначение искусства — "показывать" мир в буквальном смысле этих слов.

Но у искусства есть и другие функции. Оно призвано прежде всего выражать отношение человека к миру. Имея в виду эту задачу, оно может прибегать и к другим приемам, кроме показа природы, которое соответствует ее оптическому восприятию. Люди эпохи неолита не склонны были прибегать к такому приему для выражения своего отношения к миру. Может быть, с такой чертой этнической психологии, как склонность к небуквальному восприятию действительности, связана нефигуративность их искусства. Особенность этнической психологии, проявляющаяся в том, что конкретно-визуальное восприятие действительности не занимает доминирующего положения в общем комплексе духовной связи человека со средой, отражается и в языке. Например, латинский, древнегреческий, русский, немецкий языки (и поэзия соответствующих народов) связаны с первостепенно визуальным восприятием мира. Перечитайте еще раз Гомера. Это — добротная предметная опись того, что видит поэт. А затем загляните в Библию. В ней почти нет описаний (за исключением конструктивных указаний о том, как следует устраивать святилище)²⁴⁵. Таков, кстати, и еврейский язык. Он дает несколько неопределенное представление визуальное воспринимаемого; он беден возможностями для этого. Но у него развиты возможности определения понятий и отношений между ними, возможности выражения чувств, нравственных и иных духовных категорий.

Но вернемся к образу богини. В эпоху мезолита изменились по сравнению с палеолитом природно-климатические и общественные условия жизни людей, быт, культура, обычаи. Изобразительное искусство того времени дошло до нас в крайне незначительном числе памятников и предоставляет очень мало данных для суждения о верованиях.

После того как идолы в виде женских фигурок исчезли в конце палеолита, они вновь появились в начале неолита, около 8 тыс. до н.э., на этот раз в другом регионе: в Юго-Восточной Европе и Передней Азии — там, где возникло земледелие. Значит ли это, что женские статуэтки раннеземледельческих культур отражают религиозные представления, генетически не связанные с палеолитическими? Между палеолитом и неолитом — разрыв в несколько тысяч лет, причем в мезолите, для которого была характерна нестабильность населения, изменились прежние и возникли новые этнические общности. Кроме того, памятники палеолита, свидетельствующие о развитой духовной культуре, и памятники раннеземледельческого неолита локализуются на разных (хотя и смежных) территориях: первые — в полосе Евразии от Пиренеев до Байкала и Индостана, вторые — в Передней Азии и Южной Европе (причем европейская неолитическая культура предстает в качестве вторичной по отношению к переднеазиатской, следовательно, она не является непосредственным продолжением европейского палеолита). Таким образом, в силу значительного хронологического разрыва и некоторого несовпадения ареалов, возможность преемственности духовной жизни между палеолитом и раннеземледельческим неолитом представляется сомнительной. Но факты свидетельствуют, что она все же имела место. Хронологический разрыв — мезолит, от которого до нас дошло крайне мало материальных свидетельств духовной культуры, несомненно, имел устную традицию. Отсутствие же палеолитической преемственности переднеазиатскому неолиту не должно смущать, ибо тысяча километров — не такое уж большое расстояние для нескольких тысяч лет.

Можно сказать, что этого разрыва вообще не было, потому что, хотя в северной части Евразии палеолит и неолит разделены мезолитом, в Передней Азии неолит начал зарождаться в 12—11 тыс. до н.э., т.е. в то время, до которого просуществовал палеолит в Европе. При археологических исследованиях раннеземледельческой культуры Иерихона была найдена датированная 12 тыс. до н.э. скульптура головы, одна половина которой воспроизводит лицо бородатого мужчины, а другая — морду хищника. Вряд ли можно сомневаться в том, что это изображение Великого бога связано с культовой традицией, восходящей к палеолиту. Помимо реконструируемой мифологии, есть и другие данные о связях палеолитических культур с раннеземледельческими /200, с. 37/.

Образ почитаемой богини глобален. И повсюду он носит сходные черты: она мать-родительница и в то же время злая, жестокая, кровожадная. Надо полагать, что когда женщины на донисийских празднествах, доводя себя до иступления, разрывали на части животных и впивались зубами в их еще бившиеся в конвульсиях члены, они подражали образу свирепой богини. Пережитки представлений о неолитической богине сказались на образе Горгоны/Медузы, на таких персонажах древнеегипетской мифологии, как дочь Ра, истребляющая человечество, или чудовище Амаат, пожирающая души грешников. Чтобы угодить богине, ей приносили человеческие жертвы, в ее честь убивали детей, совер-

шали самоубийства, самоистязания, избивали друг друга /816, с. 28—32/.

В свете всего этого не удивительно, если одним из существ, представлявших богиню, был скорпион. Женские фигуры или символы в окружении скорпионов видим на неолитической керамике из Ирана (см. рис. 221:7). В Древнем Египте скорпион служил символом различных женских божеств — Исиды, Хатор, Серкет /654, с. 377, 378; /80в, с. 69, 178/. В древности и в средние века скорпион служил символом похоти — потому, что богиня считалась похотливой; скорпион связывался с водой, и его условным знаком был зигзаг, хотя он обитает в сухих местах /744в, с. 1408/ — потому, что богиня считалась подательницей влаги.

Некоторые графемы изображают богиню в виде насекомого (см. рис. 372:10, 11). На втором из этих рисунков руки фигурки оформлены в виде заостренных крючков. Такую деталь имеют и некоторые женские статуэтки (см. рис. 358:1). Это, вероятно, изображено жало скорпиона, с которым ассоциировался образ богини.

По-видимому, богиня считалась не целеустремленно злой, а просто не различающей добра и зла, неразумной, подобно животному или слепой стихии природы. По верованиям древних, кто попьет воды из ручья, протекающего близ ее святилища, станет безумным /848, с. 237/. Наверное, поэтому в старину у всех народов (в том числе у американских индейцев) психически больных считали "отмеченными богом". Обряды культа богини сопровождалась буйством, неистовыми танцами, надрывными воплями. Ритуальные танцы выполнялись под грохот барабанов, шум тимпанов, цимбал, кастаньет.

Образ такой богини не мог возникнуть на основе обожествления материнских предков. Это божество представляло собой персонификацию недоброй и вздорной мистической силы, от которой зависит судьба и жизнь людей. Другим олицетворением такой силы был парадь богини, еще более лютый, чем она. Люди видели, что в мире господствует зло, следовательно, и боги, которых они себе представляли, должны были быть злы и безжалостны.

Женские статуэтки времен палеолита и неолита дают основание полагать, что в те эпохи женское божество считалось главенствующим в пантеоне. О высшем положении женского божества свидетельствует также искусство Древнего Крита. Письменные данные указывают на то, что Великая богиня (или Великая мать, Magna Mater), как именуется она в дошедших до нас текстах древних греков, римлян, египтян, считалась главным божеством. Чем это объяснить, не вполне ясно. Исследователи связывают почитание верховной богини с матриархатом — общественным устройством, при котором доминирующее положение в обществе принадлежит женщине. Но сам матриархат представляет собой гипотезу; его существование в прошлом у некоторых народов лишь предположительно реконструируется, но нет оснований полагать (а тем более утверждать), что такое общественное устройство было на какой-то стадии истории человечества универсальным.

Когда прежние божества стали отрицательными персонажами последующих мифов и поверий, возникали образы не только мужских, но и женских нечестивых существ. По вавилонской легенде бог Мардук победил олицетворение зла, женское чудовище Тиамат. О женском чудовище, обитающем на дне глубокого озера, рассказывают в Великобритании и старинные легенды, и "очевидцы" 20 века. К такого рода чудовищам относятся и

древнегреческая Горгона/Медуза; в свое время А. Фротингэм, исследуя ее происхождение, установил, что она представляла собой гротескный образ почитаемого божества более ранней эпохи /698/. А. Фротингэм подметил, что предполагаемая им богиня представляла и производительные, и разрушительные силы природы, но он ошибался, считая, что она олицетворяла то ли плодородие земли, то ли солнце /698а, с. 349, 370/. Этот исследователь решил, что Горгона/Медуза представляла солнце потому, что она иногда изображалась в диске (кстати, подобная композиция была известна и в доколумбовой Америке, см. рис. 370:6). Но этот диск, как мы теперь знаем, являлся символом не солнца, а неба. Поводом же для суждения о том, что Горгона/Медуза представляла силы земли, были ее изображения со змеями в руках или на голове. Но змеи это атрибуты ее мужского партнера, бога земли; поэтому змеи изображались на животе, на голове, на ногах, в руках женских статуэток. Каким-то образом и американские индейцы в силу действия каких-то "сходных условий", а может быть, в результате невероятного совпадения, пришли к тому же: у майя верховная богиня представлялась в виде женщины со звериными лапами и змеей на голове /378а, с. 520/; древнемексиканская богиня Чуакоатль, изображавшаяся с ребенком на руках, считалась "женой змея" /670, с. 29/.

Коль скоро супругом богини был змей, то, казалось бы, и она должна иметь змеиный облик. Но, как правило, за редким исключением (характерным большей частью для территорий, куда доходило лишь отдаленное эхо раннеземледельческой религии — для Дальнего Востока, доколумбовой Америки), богиня не представлялась змеей. Для мифологического мышления половая связь существ, относящихся к разным видам, вполне возможна. Изображения Горгоны/Медузы имеют одну особенность, указывающую если не на ее змеиную природу, то на ее общение со змеем: высунутый язык (рис. 370:4-6). Вероятно, она этим то ли уподоблялась своему супругу, то ли призывала его. Люди, имитируя в культовых ритуалах действия богини, тоже, может быть, высовывали и убирали язык, причем производя эти движения быстро, подобно тому, как это делает змея. При этом возникали звуки, похожие на звук поцелуя или плеванья. Отсюда, надо полагать, и сакральный смысл целования и плеванья.

Сексуальная сторона поцелуя — случайное совпадение с его сакральным значением. Если бы поцелуй имел лишь сексуальное происхождение, то не было бы обычаев целовать крест, икону, мезузу, молитвенник, оружие, землю, детей, родственников, друзей, покойников. Плевание же (в частности, троекратное), судя по письменным свидетельствам античного времени, считалось средством усиления действия заклятия. В Риме существовал обычай, по которому мать троекратно плевала своему ребенку в лицо, чтобы обеспечить его благополучие /677, с. 11/. У монголов обряд конфирмации заключался в том, что жрец трижды плевал в лицо ребенку /457, с. 38/²⁴⁶. В древности христианам было предписано плестись, произнося отречение от прежней веры или проходя мимо языческого святилища. От такого рода представлений — и нынешнее "плевать через левое плечо".

Изображение антропоморфного существа с высунутым языком непостижимым образом оказалось через две тысячи лет на другом конце земли, у маори Новой Зеландии (рис. 370:5). Случайность? Странное совпаде-

ние, если это случайность. Кроме того, у этого новозеландского существа, так же как и у восточносредиземноморской богини, змеи на голове и на груди, прижатые к груди руки, трехпалые руки; наконец, оно изображено на опорном столбе, который, согласно зафиксированным в Дагестане мифам, считался воплощением духа некоего мифического женского существа. Слишком много совпадений.

Пример из Новой Зеландии мог бы озадачить своей загадочностью, но он не единичен: образ богини раннеземледельческих культур Юго-Восточной Европы и Передней Азии получил распространение во всем мире /695, с. 36—81/. Д. Фрейзер, приводя соответствующие данные, резонно замечает: "Какова вероятность того, чтобы конвергентное развитие привело к сходным решениям в культурах, столь существенно различных по своей социальной структуре, экономике и религии, как Этрурия, Новая Гвинея, Перу, Луристан?" /695, с. 79/. С учетом наличия образа одной и той же богини в Восточном Средиземноморье и в Новой Зеландии, не кажется фантастичным сделанное В. Алборовым сопоставление термина *табу* у осетин и у полинезийцев, который в обоих случаях представляется связанным с культом женского божества /12, с. 395/.

Недавно была сделана археологическая находка, которая подтверждает, что образ Великой богини восходит к древнейшим временам истории человечества. На юге Восточной Сибири было открыто палеолитическое поселение, возраст которого 34 тысячи лет, т. е. оно старше франко-испанской мадленской культуры и хронологически соотносится с началом ориньяка, когда в Западной Европе началось возникновение изобразительного искусства. Здесь найдена каменная скульптура, изображающая рожавшую женщину с птичьей головой и высунутым языком /291, с. 15/.

В Дагестане была обнаружена женская статуэтка эпохи бронзы с кубком в руке (рис. 370:1). Ее можно сопоставить с известным палеолитическим изображением женщины, которая держит рог в руке (рис. 370:2). Этот образ сохранялся в сознании людей на протяжении многих тысяч лет. Рог в руке держат античные богини, женские каменные идолы у древних германцев и у тюрков /131, с. 281/. Рог имел значение символа изобилия в античное время. Можно предположить, что и в палеолите рог был символом изобилия, ибо является характерной частью животного, служившего вожаком добычей для палеолитических охотников. Может быть, еще в палеолите бык считался символом земли и источником мужского плодородия, причем последнее ассоциировалось с плодородием земли, которое могли осознавать люди еще до возникновения земледелия. И женское божество, и бог в облике быка существовали еще в палеолитических верованиях. В таком случае на рис. 370:2 изображена богиня с символом своего супруга, и вся композиция выражает идею единения женского и мужского начал природы, обеспечивающего продолжение жизни. Этот барельеф в свое время был окрашен в красный цвет — цвет бога земли, — что тоже, видимо, символизировало идею связи богини и бога.

На этом палеолитическом изображении женщина держит рог таким образом, что он выглядит ритонном. По сообщению средневековых западноевропейских авторов, идол Свентовита у прибалтийских славян имел в руке рог, который наполнялся вином. Древнегреческие и древнеиндейские данные показывают, что хмельной

напиток был атрибутом бога земли. До сих пор на Кавказе существует обычай в торжественных случаях пить вино из рога; видимо, подобный ритуал существовал еще в палеолите.

Нынешний обычай отмечать то или иное событие возлиянием имеет древнее религиозное происхождение. Северокавказские горцы (дагестанцы, чеченцы, ингуши, осетины) раньше не употребляли алкогольные напитки в быту, но при культовых обрядах у них пить считалось обязательным. Древние люди относили все непонятное за счет действия сверхъестественных сил. Поскольку при вкушении хмельного возникают необычные ощущения, в пьянящих напитках видели некую магическую субстанцию. Поэтому пили при культовых действиях, откуда и произошел обычай отмечать праздники пьянством.

Эпоха неолита дает обилие женских статуэток. Они нередко изображают беременных или рожавших женщин. Кажется само собою разумеющимся, что перед нами — фетиш деторождения, образ матери-родительницы. Авторы публикаций на эту тему обычно не сомневаются в том, что неолитические женские статуэтки изображают богиню плодородия. Но почему в ряде случаев женские статуэтки эпохи неолита изображают демоническое, устрашающее существо? Почему женские идолы того времени имели хтонический характер (их находят в погребениях, они устанавливались на могилах)?

Древние изображения, а также дошедшие до нас мифы говорят и о других особенностях женского образа эпохи неолита. Вследствие этого исследователями предполагается специализация женских мифологических существ: одни якобы выражали идею плодородия, другие представлялись образами покровительницы охоты, третьи — гениями домашнего очага, четвертые — охранительницами покоя умерших и т. п. /351, с. 97-99/. Было высказано мнение (как обычно, бездоказательное, но уверенное), что эти женские божества синкретизировались в эпоху античности в образе Великой матери /26, с. 102/. Но античное время, наоборот, как раз характерно множеством богов и богинь, а образ Великой богини был уже тогда архаичным.

Может быть, русский автор книги, на которую сделана выше ссылка, почерпнул мысль о синкретизации божеств из заграничной литературы, а может быть, сыграла роль пресловутая общность психологии людей разных культур: эта мысль пришла в голову и другому автору, американцу, при рассмотрении образа шумерской Инанны /738, с. 135/, которая считалась источником добра и зла, госпожой неба, подательницей деторождений и покровительницей битв. Однако это суждение умозрительно. Так только кажется. Исследование же говорит о том, что процесс шел в противоположном направлении — от многогранных образов богини неба и бога земли к расщеплению их на специализированные мифологические персонажи.

Е. Антонова в своей книге об антропоморфной скульптуре раннеземледельческих культур приводит ряд мнений исследователей о том, кого представляли женские статуэтки эпохи неолита и энеолита, и присоединяется к точке зрения английского ученого П. Укко (P. Ucko), который считает, что эти статуэтки имели в каждом отдельном случае особое значение, причем не представляли высокое божество, но были связаны с "низшей" религией — фетишизмом, магией и т. п. Далее наш автор уточняет эту позицию и приходит к

окончательному выводу, который формулируется следующими словами: "Мы исходим из того, что значение их /т. е. женских статуэток раннеземледельческой эпохи/ отвечало некоторым существенным представлениям древних земледельцев", и "Мы исходим из соображения, что они в основном считались культовыми предметами" /26, с. 95/.

К более определенным формулировкам приходят другие исследователи. Анализ фактов дал основание Б. Рыбакову /478а, с. 33-35/ и М. Гимбутас /709, с. 152 и др./ для вывода о том, что у племен раннеземледельческих культур существовало представление о верховной богине — прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод.

В Дагестане встречаются изображения женских фигур, зачастую схематизированных до неузнаваемости (что было характерно также для изображений богини еще в эпоху верхнего палеолита /4, с. 103/). На многих из них есть знак женского пола (рис. 371:1-7). Другие снабжены боковыми вставками в виде шевронов (рис. 371:8, 9), что напоминает одну из эмблем богини (см. рис. 213). В одном из рассматриваемых рисунков (рис. 371:5) фигурирует рука — символ богини; в другом (рис. 371:8) над головой фигурки проставлен кружок — знак неба, соответственно другим случаям, когда знак неба обозначался на голове или над головой богини (см. рис. 372:3, 4; 390:5).

В разных местах Европы, Передней Азии и Кавказа встречаются изображения человеческой фигуры на короточках (рис. 372:2, 6). Весьма возможно, что эта фигура изображает танец вприсядку, известный у таких разных народов, как украинцы и африканские негры, этруски и древние персы /833, с. 29, 30/. В древнейшие времена танец был не развлечением, а священнодействием, и распространенность такого па, а также его изображений дает основание полагать, что здесь мы имеем дело с весьма значимым культовым представлением. О том, что эта поза изображала Великую богиню, свидетельствуют более детальные рисунки (рис. 372:2). Еще в эпоху неолита изображение богини в этой позе схематизировалось (рис. 372:1). Эти изображения богини представляют ее рожицей /776, с. 125/. В Малой Азии и Юго-Восточной Европе обнаружены и фигуративные изображения рожающей богини /709, с. 166/.

Схематизированное изображение рожающей богини (рис. 372:7) контаминировалось со знаком парных полукружий или скоб (см. рис. 54) и знаком Ближнего Востока (см. рис. 285:4), в результате чего образовался распространенный в Европе и Передней Азии символ (рис. 372:8, 9). Он, в частности, обнаруживается в Испании, где считается относящимся еще к мезолиту; изображения человеческой фигуры на короточках среди наскальных росписей Испании (рис. 372:2, 3) тоже считаются мезолитическими. Одна из этих фигур имеет вместо головы элемент в виде характерного для эпохи неолита знака дождя (рис. 372:3, ср. рис. 10:5). Выходит, что символ неба в виде дуги с ресничками, как и изображения рожающей богини, богини неба, возникли еще в донеолитическое время (см. также рис. 10:3). Знак в виде дуги с радиальными черточками — не единственный пример наличия в донеолитическое время характерной для неолита символики, выражающей обожествление неба и дождевого облака: например, еще до возникновения земледелия существовала графема с этой семантикой в виде овала с черточками по пери-

метру (см. рис. 260:1). Овалы с черточками видим и в более древних материалах — на палеолитических "жезлах".

В некоторых местностях Дагестана в кладке стен построек имеются фигурные камни, изображающие женскую грудь или пару грудей (рис. 373: 1, 2). Изображения женской груди встречаются на неолитической керамике (рис. 373:3); известны они и в Африке /279, с. 12/. Это тоже символ Великой богини: многие неолитические статуэтки представляют женщину, которая касается руками своих грудей, что характеризует этот жест (сохранившийся до сих пор в танцах некоторых народов Африки) как специфическую деталь культа богини. Наверное, обычай складывать руки умершего на груди порожден стремлением придать его членам положение, подражающее характерному жесту богини (ведь считалось, что если человек умер, то он ушел в потусторонний мир, где предстанет перед божеством).

В Дагестане встречается своеобразная петлевая фигура (рис. 374:1-3). Такой узор известен, в частности, у алтайцев: он вышивался на женской поясной подвязке, предназначавшейся для ношения мешочков, в которые зашивали пуповины детей (рис. 374:4). Вероятно, эта плетенка является изображением пуповины и тоже может быть связана с культом богини-родительницы; действительно, она заменяет фигуру богини в трехэлементной эмблеме (см. рис. 374:1, 346:1).

В Дагестане и Чечено-Ингушетии встречаются линзовидные начертания, которые явно представляют собой знак женского пола (рис. 375:1, 2, 4). М. Гимбутас приводит неолитические примеры этого сюжета /709, с. 104/, показывая, что такие изображения связаны с культом богини, олицетворявшей плодородие. Изображение женского детородного органа в сочетании с дугой, являвшейся знаком облака и эмблемой богини неба (рис. 375:3), свидетельствует о том, что такого рода рисунки представляли собой не просто обозначения женского пола, а символы Великой богини. Некоторые композиции с линзовидным знаком показывают, что и он представлял не просто женщину, а богиню; так, этот знак бывает двойным и тройным (рис. 375:4, 6), что соответствует другим двойным и тройным символам Великой богини.

Значение символа богини имело, очевидно, и изображение женских бедер (рис. 376:1). Переходная форма (рис. 376:2) подтверждает, что именно таково происхождение древней графемы, которая в наше время считается изображением сердца (рис. 376:4)²⁴⁷. На рис. 376:3 в сердцевидном контуре проставлены три соединенные точки, а "триединство" присуще Великой богине. Как видим, нынешний графический символ любви в виде сердца, пронзенного стрелой, имеет весьма древнее происхождение: сердцевидный элемент это женские бедра, а стрела это фалл. Таким образом, "сердце, пронзенное стрелой", символизировало первоначально не духовное чувство любви, а плотскую связь бога и богини, обеспечивающую жизнь природы.

Иногда встречаются и рисунки, представляющие акт совокупления: они есть, например, среди наскальных росписей Дагестана /333, с. 149/, Швеции /641, с. 169/. Видимо, эти изображения не только иллюстрируют взаимоотношения бога и богини, но имеют более широкий смысл. В старину существовало представление о том, что связь мужчины и женщины способствует рождаемости скота и урожайности полей; такие

поверья и соответствующие обряды зафиксированы этнографией у разных народов мира, в том числе на Кавказе /594, с. 116, 117/.

Древние культы включали в себя ритуалы, направленные на обеспечение плодородия в соответствии с простым, прямым, бесхитростным взглядом на вещи человека прошлых эпох. Зачатию предшествует совокупление, и это понятие находило отражение в культовых действиях. Думается, что одним из таких действий было качание женщин на качелях, что, судя по всему, должно было имитировать половой акт. Такой смысл проявляется в особенностях соответствующего ритуала. При раскопках на Крите был найден макет качелей с женщиной. Древние не делали игрушек для забавы; в данном изделии следует видеть культовый предмет. Качанию девушек на качелях придавалось религиозное значение в Древней Греции, Риме, в народных обрядах жителей позднейшей Европы, причем девушку должен был качать молодой человек, ее нареченный /843в, с. 146-150/; примечательно, что считалось неприличным качаться совместно девушке и парню /232в, с. 331/. На одном древнегреческом изображении женщину качает на качелях сатир /800, табл. 37/. В Греции и теперь принято ставить качели у дома молодоженов, причем песни, распеваемые при качании, имеют эротический смысл.

Некоторые авторы считают, что ритуал качания символизировал цикличное движение солнца /706, с. 12; 843в, с. 44/. Соответствующих аргументов эти авторы не приводят. Но если такое понимание этого ритуала действительно имело место, то его следует считать переосмыслением более раннего обычая, имевшего иное значение.

Остатки культа Великой богини сохранялись в античное время в Малой Азии, а также частично в Греции и других местах. Этот культ сопровождался поклонением фаллу и обрядами, носившими вакханальный, оргиастический характер. В древнем мире существовала храмовая проституция, которая, как считалось, была угодна богине. При условиях, когда культ богини сопровождался блудом, когда сама богиня мыслилась сочетающейся с мужским божеством (судя по мифам и, в частности, по многим символическим композициям) парадоксальным представляется имевшее место мнение о ней как о деве.

Например, девами считались Афина и Артемида греков, Анат семитов, прообразом которых была неолитическая богиня, микенская Ма-Зивиа, которая мыслилась матерью мира, богиня плодородия у ингушей Тушопи, которую величали "великой матерью" и к которой обращались с молением о даровании детей. Мария, мать Иисуса Христа, тоже происходит, судя по многим данным, от неолитической богини, и представление о ней как о деве было воспринято по традиции²⁴⁸. Зачастую требовалось, чтобы служителями храмов богини были девственницы. В примитивных культурах существовало мнение, что девы обладают особой религиозной силой, поэтому, например, у некоторых племен священные пляски совершались девушками, а не женщинами /833, с. 140/.

Представление о непорочном зачатии распространено в древних мифах. Например, без полового акта была оплодотворена Нана Аттисом, Гера Гефестом, Исида Гором. Характерен также такой момент ряда мифов, как несостоявшееся совокупление. Например, по мнению римлян, Приап "не успел" обесчестить Весту; Мар-

та сумела избежать домогательств Миноса, который хотел овладеть ею /801, с. 439/.

Санскритское *devi* 'богиня' и славянское *deva* 'девственница', по-видимому, этимологически взаимосвязаны (одни лингвисты эту связь признают, другие отклоняют).

Возможное предположение о том, что в неолитической религии были разные богини, одна из которых рождает в результате непорочного зачатия, другая — в результате связи с мужским божеством, не согласуется с имеющимися данными, которые свидетельствуют об образе лишь одной богини-матери. Однако в исчезнувшей религиозной концепции таких богинь могло существовать две, относящихся к разным поколениям богов. Может быть, у разных племен были на этот счет разные мнения о Великой богине. Возможно, идея о непорочном зачатии имеет в своих истоках представление о том, что мир (включая богов) был создан одним изначальным существом; а коль скоро оно было одно, то, следовательно, рождению не мог предшествовать половой акт. Так, в шумерском мире и в Ригведе первичное женское божество породило отца и мать мира единолично /792в, с. 497/, а в египетском мифе первичный бог оплодотворил себя самого, проглотив собственное семя /353, с. 24/.

Во всем мире у примитивных племен существовало мнение, что танцующего вдохновляет святой дух /833, с. 88/. Исторически в истоках танца — различные моменты, психофизиологические, культовые. В процессе развития Древних культур танец стал религиозным ритуалом. Примечательно сообщение об обычае, по которому подле танцующих стояли старики с луками, грозя покарать смертью того, кто допустит ошибку /833, с. 219/. Согласно старому индийскому представлению, танцевание без предварительной молитвы считалось действием вульгарным /833, с. 223/. Раннее христианство осуждало танцы не из аскетических соображений (ведь не все они выражали веселье, были танцы чисто ритуальные, в том числе траурные), а потому, что рассматривало танцы как элемент языческой обрядности. Ряд данных свидетельствует, что ритуальные танцы были особенно характерны для неолитической религии и особенно для обрядности, связанной с культом Великой богини. Шумливая (как выразился Гомер) Артемида считалась задлой плясуньей; греческая поговорка гласит: "Где только не танцевала Артемида!" /801, с. 433/. Древнегреческая богиня часто изображена танцующей или в сопровождении танцующих. Истопленными танцами сопровождался культ Кибелы. По верованиям чехов, пляска — любимое занятие лесных женских духов, от которых зависит успех или неуспех охоты /137, с. 115, 116/.

Неолитическая богиня представлялась не только экзальтированной плясуньей. У нее вообще буйный нрав. В частности, она воительница.

Во Франции и на Украине обнаружены намогильные стелы 3 тыс. до х. э., изображающие женщину, иногда вооруженную. Мужских стел нет в числе этих памятников. Пример, показанный на рис. 370:3, в публикации о нем называется мужским изображением /138, с. 222/, но это ошибка. Такие элементы фигуры, как знак женского пола в нижней части живота (представлен, как это нередко делалось, в перевернутом виде — ср. рис. 146:4-6), груди (обозначены точками — ср. рис. 371:2), характерный для неолитических статуэток жест прижатых к груди рук — свидетельствует о том, что это изображена женщина.

В памятниках Древности известны и другие примеры вооруженной богини. Вспомним прежде всего об Афине; но она не одинока в своем роде. Афродита считалась богиней не только любви, но и войны, так же как и Иштар-Астарта-Анат, имя которой, зафиксированное в хурритских и угаритских текстах, Шаушка, этимологизируют от хурритского *šauri* 'оружие'²⁴⁹. У кельтов тоже была богиня войны; отсюда символ Великобритании — вооруженная женщина. Древнеегипетская богиня неба Нут изображалась с луком и стрелами в руках. Воительницами считались богиня-мать в дравидийской Индии, китайская "царица неба", японская богиня солнца, богиня-мать в мифологиях доколумбовой Месоамерики /378в, 440/. Неолитическая Великая богиня, к которой восходят все эти позднейшие мифологические образы, представлялась воительницей, наверное, потому, что ее палеолитическая предшественница была покровительницей охоты, т. е. вооруженных действий²⁵⁰, а также, вероятно, в связи с тем, что считалась существом свирепым.

Богиня олицетворяла не только рождение, но и смерть. Древнеримский автор дает ей характеристику, вкладывая в ее уста следующие слова: "Я — природа, мать всего сущего, владычица стихий, начало всех начал, высшее божество, царица теней" /153, с. 46/. К ней восходит известный образ смерти в женском облике. Если в неолите и не было изречений "бог дал, бог взял" и "пути господни неисповедимы", то соответствующие понятия должны были иметь место, ибо они характеризуют госпожу мироздания такую, какою она предстает перед нами в результате перекрестных свидетельств древних мифов, ритуалов и символов.

Богине был посвящен пятый день недели в древней Месопотамии, в Европе, Передней Азии, на Кавказе. У германцев пятница считалась днем Фрейи (отсюда нынешнее название пятницы в германских языках), у русских и грузин — днем св. Параскевы, у осетин — днем св. Марии. Католики называют пятницу "днем рыбы" (одним из символов богини была рыба — см. рис. 355:1) и "днем Венеры" /737, с. 1/.

В средневековой Западной Европе пятница считалась несчастливым днем. Это связывалось с легендой о том, что в пятницу был распят Иисус Христос; в дохристианские времена существовал обычай совершать казни в пятницу /744а, с. 611/, что следует рассматривать как акт жертвоприношения богине.

У многих народов предпочитали не работать в пятницу, чтобы не навлечь на себя гнев богини (именно так объясняют этот обычай в России). В языческой Руси пятница была общепризнанным нерабочим днем, а женщины соблюдали пятницу еще в 19 в. В славянских представлениях о Параскеве-Пятнице сохранилась память о неолитической богине: к Пятнице обращались с молитвами о дожде, она считалась покровительницей доторожения и в то же время госпожой умерших /314, с. 72/. Поскольку богиня считалась злобной, у русских существовало поверье о том, что в пятницу нельзя смеяться, не то в старости будешь много плакать /315, с. 223/. Богиня была своенравной, непонятным образом меняла свое настроение, свои действия. Поэтому о женщине с таким правом говорят: "У нее семь пятниц на неделе".

Искусство прядения и изготовления тканей было одним из приобретений человечества в эпоху неолита. Поскольку изготавливали пряжу и ткани женщины, эти занятия ассоциировались с богиней. На Руси Параскева-Пятница считалась покровительницей прядения. У

таджиков Дэви Сафед (что значит 'белая богиня' — покровительница пряж, которые почитали ее по пятницам, воздерживаясь в этот день от работы /378а, с. 417/. Согласно греческим преданиям, Афина научила людей ткацкому искусству. У некоторых народов сохранились свидетельства того, что паука считался существом, связанным с богиней; очевидно, это потому, что от "ткач". В некоторых мифах говорится, что мир был соткан /816, с. 172/. В Македонии на языческое новогоднее празднество пекли печенье в форме ткацкого челнока; считалось, что оно влияет на деторождение /216, с. 254/. В Грузии при появлении в доме болезни женщины воздерживались от шитья, вязанья, прядения /12, с. 390/. По старорусскому поверью, кто во время Рождества увидит веретена, тому грозит летом частая встреча со змеями. Любимое занятие кикимор, родившихся от связи демонического змея и облачных дев, — прясть и шить /41с, с. 132, 136/.

Богине-пряже приносили в дар кусок ткани. А одним из главных воплощений богини было дерево. Отсюда обычай (существующий на Кавказе до сих пор): во исполнение желаний или просто ради соблюдения традиции привязывать обрывок ткани к ветвям дерева, которое считается священным.

Кусок ткани стал одним из олицетворений богини, ее символом. В древности культовые символы прикрепляли к шесту, чтобы удобнее было при религиозных церемониях носить их и устанавливать в качестве почитаемых эмблем. Одной из таких эмблем был кусок ткани, прикрепленный к шесту. Так возник флаг, первоначально — эмблема богини. В Древнем Египте изображение флага стало иероглифом понятия 'божество' /652, с. 137/. По свидетельству автора прошлого века, в Осетии человек, пришедший проститься с умершим, втыкал в щель между камнями стены возле него флажок — палочку с привязанной к ней тряпочкой. Древнегерманское flag — слово неясного происхождения, которое помимо значения "флаг" имеет и другие примечательные значения: птичье перо; оскорбительное название женщины. Надо полагать, что слово flag этимологически связано с именем злой феи скандинавских легенд Флага.

По-видимому, с образом богини ассоциировалась ткань в ее первичном состоянии, т. е. неокрашенная. В качестве посвящения божееству служил кусок именно такой, т. е. белой, ткани. Белый цвет мог соотноситься с богиней еще и потому, что она считалась богиней неба, а небо излучает свет. Не исключено, что белый цвет стал связываться с Великой богиней по той причине, что это цвет молока, а она считалась матерью и кормилицей.

Белое — цвет снега, выразительный цвет зимы. Это обстоятельство могло бы считаться предпосылкой того, что зима соотносилась с образом богини, если бы такое представление возникло в холодном климате. Ареалом сложения раннеземледельческой религии следует считать теплую зону — Ближний Восток, но ведь многие представления этой религии восходят к палеолитическим культурам, локализовавшимся в таких местах, как Европа, Сибирь. Да и в Передней Азии снег известен: люди видели его на вершинах гор; может быть, поэтому Великую богиню иногда называли "богиней гор", хотя вообще гора соотносилась не с ней, а с ее паредром, богом земли. Кстати, форма снежинок в виде шестиконечной звезды подтверждала, что снег действительно является субстанцией, связанной с богиней.

В русских народных танцах женщина держит в руке белый платок (это не носовой платок, ибо такой

принадлежности туалета в народе не было). У ингушей при справлении языческого обряда носили белый флаг, а жрец облачался в белые одежды; такой обычай существовал и в Древнем Иране /869, с. 154/. Белую одежду носили кельтские друиды. У хеттов цветом ритуальной одежды был белый /29, с. 54, 56/. У евреев в древности священник совершал богослужение в белом облачении, а миряне носили белую одежду в дни религиозных празднеств; теперь мужчины одевают белые рубашки в Йом-Кипур и на Пасху. У западных славян женское чучело, называемое Смертью или Мореной, одевали в белое платье /204, с. 105/. В русских заговорах упоминается некая Белая баба /553, с. 142/. В кавказском эпосе о легендарном народе нарт белый цвет связан с образами женских персонажей. Уподобляясь богине, покровительнице брака, невесты и теперь облачаются в белое (а также надевают на голову венец, символ богини, к которому прикреплена ниспадающая фата, символизирующая дождь).

В связи с тем, что люди умирали, как считалось, по воле богини, белый цвет ассоциировался со смертью. Белый цвет — символ траура на Востоке (в Европе траурным стал черный, который, наряду с красным, представлял бога преисподней). В народных поверьях персонафицированная смерть представляется в белом одеянии. Не только у евреев и мусульман, но и у европейцев заворачивали покойника в белую ткань. Даже американские индейцы хоронят в белом саване /682х, с. 11/. На Украине существовал обычай отвозить покойника на белых волах /28, с. 136/. В России было принято опускать гроб в могилу на неокрашенных холстах, которые уже не приносят домой, к могильному кресту прикрепляли кусок полотна или платок, а при кончине кого-либо из членов семьи вывешивали из окна избы полотенце, которое затем отдавали нищим /41с, с. 275-277/. В Дагестане и теперь принято устанавливать флаг, обычно белый, на могиле или на месте гибели близкого человека. В России до сих пор обивают женский гроб белой тканью (а мужской — красной).

Культовое значение белого цвета и связь этого цвета с образом богини видны в сакрализации минералов белого цвета. В горном Дагестане на могилах кладут белые камни. В сарматских погребениях находят мел, белую глину и другие вещества белого цвета. До нашего времени в Европе сохранился старый обычай посыпать дно могилы известью.

Выше уже говорилось о том, что с белым цветом соли следует связывать ее роль в русском ритуале "хлеб-соль" и изображение розетки на солонках в России и в Дагестане. У евреев есть старинный полузабытый обычай перед вселением в новое жилище внести в него хлеб и соль. По другому еврейскому обычаю, следует солить вкушаемый хлеб. В книге "Левит", излагающей иудейские религиозные правила, сказано: "Всякое приношение твое хлебное соли солью". В иудейском пасхальном ритуале едят яйцо, обмакнув его в соленую воду; яйцо и соль символизируют Великого отца и Великую мать — родителей божества происхождения, которому был посвящен этот праздник у язычников. У некоторых народов добавляли соль в крещальную воду, что явно основано на представлении о связи соли с богиней, покровительницей деторождения. Соль была одним из веществ, применявшихся при колдовстве. Ее приносили в жертву богам. Древние евреи посыпали алтарь солью. В Древнем Риме жерт-

венное животное вели на заклание, посыпав его голову солью /744в, с. 1391/. До сих пор существует поверье, что просыпать соль — дурная примета (ведь богиня считалась беспощадно злобной, поэтому возникло мнение, что просыпать соль — ее атрибут — могло вызвать ее гнев). Сходство названия соли в еврейском языке *melakh* и индоевропейского *m.l.k/h* 'молоко' — не случайное совпадение, ибо соль и молоко — атрибуты богини, считавшейся супругой бога по имени В. Л. / М. Л. (поэтому в еврейском языке почти совпадают слова *melakh* 'соль' и *meleh* 'царь').

В реконструируемом ностратическом языке не установлено название соли, поскольку известные названия соли в языках последующих времен различны, не сводимы к общей праформе; видимо, они возникли в условиях мистификации данного вещества. Индоевропейские названия соли (русское соль, латинское *sal*, готское *salt* и т. п.) сходны с названиями солнца (латинское *sol*, готское *sauil*, древнепрussкое *saule*, древнеславянское *сьльнь*). Причину этого сходства, наверное, следует усматривать в том, что, как представляется, названия соли и солнца происходят от сходных имен богини неба и богини солнца (которые, будучи женой и дочерью бога преисподней, носили имена, сходные с его именем). Соответствующие имена будут рассмотрены в следующей главе, здесь же отметим, что названия соли в некоторых европейских языках имеют неиндоевропейский суффикс женского рода *-i*.

В ряде случаев с образом Великой богини связывался и красный цвет. В числе найденных неолитических женских статуэток встречаются окрашенные в красный цвет. У майя верховная богиня представлялась красного цвета. В Осетии богиня Аларды представлялась то белой, то красной. Отнесение к образу Великой богини красного цвета имеет, видимо, ту же причину, что и перенесение на нее змеино-го облика ее супруга, бога земли. Могла быть и другая причина. На некоторых неолитических женских статуэтках нанесены красной краской пятна и полосы, что, как и сплошное их окрашивание в этот цвет, могло выражать пожелание связи бога и богини — связи, которая должна была обеспечить плодородие.

У хеттов царь носил пояс, сплетенный из шерсти красного и белого цветов. В Древнем Иране царь носил красно-белую диадему и красную с белой полосой одежду /276, с. 74/. Сочетание белого и красного восходит к символизации двух верховных божеств раннеземледельческой религии. Во времена фараонов символами Верхнего и Нижнего Египта были красный и белый цвета или кобра и гриф (змея — представитель земли, а птица, и в частности гриф, — представитель богини неба).

Памятники искусства эпохи неолита и бронзы изображают изображениями птиц. Судя по тому, что птица бывает помещена в овале /778в, с. 327/ или в зубчатом диске (рис. 377:4), она представляла небо. В Дагестане птицы в геральдических композициях изображались с розетками (символами богини неба) на крыльях (см. рис. 348:4, 325:1). У народов всего мира, вплоть до аборигенов Австралии, птицы считались божественными существами. Исследователь древних культур Э. Тейлор по этому поводу замечает: "Бог неба обитает в небесной области, и поэтому какой же образ может более подходить к нему и его посланникам, как не образ птицы" /524, с. 239/. Символом греко-римского бога неба Зевса/Юпитера была птица /553, с. 129/. У литовцев

апрель был посвящен богине Мильде, а у римлян май был посвящен Майе; в древнем литовском календаре апрель и май обозначались схематическим изображением птицы /134, с. 7, 8/.

В Дагестане есть средневековое изображение птицы с женскими грудями (см. рис. 186:3). Неолит дает много изображений полуженщины-полуптицы; они были распространены от Европы /800, табл. 50/ до Индии /690, с. 148/. М. Гимбутас, анализируя такие изображения (рис. 377:1, 2), доказывает, что они представляли богиню /709, с. 136/. Богиня-птица, очевидно, была богиней неба; и действительно, у народов Древнего Востока женское божество часто характеризовалось эпитетом «госпожа неба». Памятники палеолита свидетельствуют, что еще тогда существовало представление о связи образов женщины и птицы /518, с. 252/. Палеолитическое изображение птицы на верхушке шеста (рис. 378:2) может быть эмблемой богини неба в образе птицы — символом, идентичным диску на шесте (см. рис. 40:7). Шумерское божество Анзуд или Им-Дугуд, воплощавшее одновременно доброе и злое начала, представлялось птицей и изображалось средним элементом священной триады /378а, с. 83/; это тоже свидетельствует о том, что Великая богиня представлялась птицей.

В древности в Восточном Средиземноморье женщины и мужчины (возможно, жрицы и жрецы) носили головной убор с заостренным и загнутым вперед концом (рис. 377:5, 78:4); такой головной убор бытовал и в Закавказье. В некоторых странах Западной Европы женщины до 17 века носили головной убор с треугольным выступом на лбу; это рудимент более древней формы головного убора с более выраженным выступом, имитировавшим птичий клюв. В средневековых ингусских гробницах находят женский головной убор в виде высокого копака, конец которого загибается вперед; он сходен со знаменитым фригийским копаком, причем и тот и другой красного цвета. У ингусей такой головной убор носили лишь замужние женщины (уподобляясь богине-матери); одна из деталей этого головного убора — большая круглая бляха (символ неба). Такого рода головные уборы имитируют вид головы богини, которая представлялась в облике птицы. Птичьими перьями украшали свои головы не только американские индейцы, но и древние насельники Средиземноморья. В Европе украшали свои головные уборы перьями мужчины до 18 века, женщины — до середины 20 века. Обычай украшать головной убор пером существовал в средние века и на Востоке.

В мифах, сказках и поверьях запечатлен образ богини-птицы. У германской Фрейи была пернатая сорочка, надевая которую она превращалась в птицу /41с, с. 186/. В индийских сказаниях небесные девы сочетали свой человеческий облик с птичьими формами. У урартов атрибутом бога были рога, богини — крылья. В хеттских ритуалах крыло — обычный аксессуар жрицы /194, с. 264/.

Два пера — деталь племенных штандартов додинастического Египта. Во времена фараонов два пера изображались на голове различных египетских божеств, представляя собой знак святости. Это был и знак почета, ибо его держат в руке сановники, приближаясь к фараону. Два пера в символике Древнего Египта можно истолковать как один из многообразных двойных символов богини неба.

Немецкая Перхта, богиня-пряха, представлялась имеющей гусиные лапы /41с, с. 188/. С крыльями и

птичьими лапами изображалась Иштар /852, табл. 463/. У ранних христиан богоматерь представлялась крылатой. Шумерская богиня неба Инанна изображалась крылатой /750, с. 33/. Древнеегипетская богиня неба Нут тоже представлялась крылатой (рис. 477:6) (обратим внимание на то, что на ее голове стоит сосуд; это та же хозяйка небесных вод, что и на рис. 379:1). Древнегреческие богини (Артемида, Ника, Афина, Афродита) нередко изображались с крыльями, хотя вообще греки не представляли себе своих богов крылатыми. Павсаний признается, что не понимает, почему Артемида должна иметь крылья /874, с. 286/; надо полагать, что она у догреческого населения страны была богиней-птицей. Среди найденных женских статуэток культуры Триполье-Кукутень есть крылатые /64, с. 132/. Если богиня — кормящая мать и в то же время птица, то понятно дошедшее до нашего времени странное выражение "птичье молоко".

Иероглифом древнеегипетских богинь Мут и Нехебит было изображение грифа. В то же время этот иероглиф имел значение 'мать'. Что может быть общего у грифа и матери? Только то, что, по представлениям неолитической религии, Великая богиня была одновременно и всеобщей матерью, дающей жизнь, и демоном, поедающим умерших подобно грифу. На стенах неолитических святилищ Чатал-Гююка имеются изображения грифов, терзающих людей (рис. 377:3). Гриф явно потому и стал олицетворением богини, что питается мертвечиной. Горгона/Медуза ассоциировалась с хищной птицей: ведь это чудовище античного времени есть не что иное, как более древняя Великая богиня, "госпожа неба". В сказках орочи (дальневосточная народность) говорится о птице-людоеде и огненном змее-людоеде; в этих образах видим воспоминание о неолитических "владыках мира" — богине неба и боге земли.

Можно полагать, что на основе представлений о Великой богине как о существе кровожадном, а также с учетом представлений о ней как о птице и возник обычай отдавать тела умерших на съедение птицам; этот обычай, о котором с удивлением сообщают античные авторы, кое-где существовал еще в 20 веке. В Чатал-Гююке найдены захоронения человеческих костей, с которых были удалены мягкие ткани; возможно, удалены они были птицами. Захоронения костей практиковались еще в палеолите; может быть, уже тогда возникло представление о том, что мертвых нужно отдавать на съедение птицам, чтобы богиня, насытившись, не искала новых жертв.

В древнегреческой традиции демон смерти представляется полуженщиной-полуптицей /772, с. 239/. В поверьях разных народов птица, пользуясь почитанием, в то же время считалась демоническим существом. В Румынии существовало поверье о неких "бабах", злых существах, представлявшихся птицами /232в, с. 301/. У славян Навь — злое существо женского пола с птичьим обликом.

Одной из птиц, соотносившихся с богиней, была кукушка. Поэтому в греческих поверьях кукушка — существо, предвещающее смерть, ведущее в загробный мир, а в Индии и Японии кукушка — символ любви. Польская Живье, она же Зива балтийских славян, почитавшаяся как "высочайшая владычица вселенной", могла, согласно поверьям, принимать облик кукушки. В России в весеннем обряде похорон женского чучела последнее иногда называлось "кукушкой" /449, с. 89/. Этнографически засвидетельствован старинный рус-

ский обряд, называвшийся "кукушка"; он проводился в мае, и участвовали в нем только женщины. В России кукушку изображали на могильном кресте /244, с. 82/. Иудейские предписания отмечают кукушку в числе "нечистых" птиц, которых запрещается употреблять в пищу. Английское сусло "кукушка" имеет также значение 'не в своем уме, сумасшедший'; объяснить это можно тем, что богиня, представлявшаяся в облике кукушки, считалась безумной. Любопытно, что на языке майя священная птица называется kukul /581, с. 94/.

Почему кукушка считалась священной птицей? В мае (месяце, посвященном богине) появляется эта птица со странным криком "ку-ку!". Этот крик напоминает одно из имен бога земли, паредра богини, Кум или Ку²⁵¹. Возможно, и сама богиня носила подобное имя. Праиндоевропейское название коровы *k'u сопоставляется с шумерским ng.w /110, с. 575/; так что не случайно в столь далеких друг от друга языках, как немецкий и бирманский, корова называется одинаково: kuh. Кроме того, в мифологизации кукушки мог сыграть роль ее особый, среди других птиц, нрав: она, как и Великая мать мира, не проявляет любви к тем, кому дает жизнь.

Некоторые черты мифологизированного образа кукушки свидетельствуют, что представляемая ею богиня состояла в связи с богом преисподней. Например, кукушке приписывались такие черты последнего, как великий дар, мудрость, долгожитие, способность исцелять; она считалась вестницей беды и смерти, связывалась с богатством; в одной старой эстонской поэме говорится о том, что кукушка "кукует" золото, серебро /244, с. 81—83/. И сведения античного времени, и данные этнографии представляют кукушку родственницей птиц семейства ястребиных, а последние, как будет показано ниже, связывались с богом преисподней.

Аист считался священной птицей, видимо, потому, что он белый; аист "даровал" детей, а это — функция богини. Еврейское название аиста hasidah одного корня с hesed, значение которого амбивалентно: 'благочестие' и 'мерзость'.

Богиню представлял также лебедь — надо полагать, потому, что у него "змеиная" шея, а также вследствие его белого цвета. Русское слово лебедь родственно латинскому albens, albus 'белый'. У русских были сказания о девах-лебедях и существовало поверье, что эта птица была прежде женщиной. Поскольку образ лебедя был связан с понятием религии, со временем отвергнутой, в народе смешалось его почитание с мнением о нем как о существе нечистом /531, с. 52/. У евреев лебедь считается существом нечистым, и его мясо не употребляют в пищу.

Одной из птиц, связывавшихся с образом богини, был голубь — по-видимому, первоначально лишь белый. У греков белые голуби были посвящены Афродите /244, с. 72/, а христианская традиция рисует душу праведника в виде белого голубя. Голубь считался воплощением Иштар в Месопотамии, фигурки голубей сопровождают изображения богини на Крите. В основе древнего поверья, по которому душа умершего воплощается в голубя, лежит представление о том, что умерший отправился к богине неба. Но умерший мог быть взят и богом земли; поэтому, как зафиксировано в поверьях одного африканского племени, души умерших вселяются в мышей и голубей /244, с. 194/.

Русское слово голубь этимологически родственно слову голубой, которым обозначается цвет неба, и это

является одним из показателей того, что данная птица представляла богиню неба. В персидском языке слова, обозначающие эти понятия, тоже родственны: kabud 'голубой', kabutar 'голубь'. Правда, есть иная интерпретация происхождения связи голубя с цветом неба: название голубого цвета якобы произошло от названия голубя "по синему отливу шейных перьев голубя" /555а, с. 432/. Но перья эти имеют цвет не голубой и даже не синий, а черно-фиолетовый с зеленым оттенком (не говоря уже о том, что сам голубь, от названия которого якобы происходит название цвета неба, обычно серый)²⁵².

Одной из птиц, представлявших Великую богиню, была сова — видимо, потому, что ее два больших глаза напоминают символ двойного неба, два диска. Мифологизация совы имела место у совершенно разных народов и в разных культурах, причем отношение к сове, как и к другим существам, ассоциировавшимся с Великой богиней и Великим богом, амбивалентно: она считалась вестницей и добра, и зла. Исследователь, воспитанный на принципе рационалистического обоснования суеверий, с недоумением замечает: "Мы, конечно, не знаем, что думал древний охотник 17 тысяч лет тому назад, нарисовавший сову в пещере" /404, с. 44/.

К числу птиц, связывавшихся с богиней неба, относится ласточка. В Древней Греции ласточка была посвящена Афродите. В древнеегипетской мифологии Исида принимает вид ласточки. Поскольку богиня неба считалась источником смерти, возникло поверье о том, что если ласточка залетит в дом, это к смерти. Образ ласточки, как и образ Великой богини, амбивалентен: он символизирует и добро, и зло /378а, с. 39/.

Не все птицы представляли богиню неба. Некоторые птицы (например, орел) соотносились с богом преисподней. Образ бога земли в виде птицы возник в связи с представлением о том, что он мог подниматься в небо.

Птица пользовалась почитанием у разных народов с древних времен. Сибирский палеолит дает целую серию культовых фигурок птицы (см. рис. 179:1, 2). Мифологизация образа птицы, восходящая к палеолитической традиции, существовала в Сибири и в эпоху бронзы (рис. 378:1). На шумерских печатях встречаются изображения птицы, которой поклоняются люди и животные /878, табл. 22, 23/. Не всегда можно определить, с каким божеством связано почитание птицы в том или ином случае. Например, не ясно, к какому божеству первоначально относилось существующее в разных европейских языках выражение "птичка божья". У Гомера превращаются в птиц различные боги. Голубь в христианстве служит символом святого духа, в искусстве Древнего Крита сопровождает изображения богини или ее символы, а в индийских и русских сказаниях связан с огнем /41а, с. 540, 541/. Не представляется возможным соотнести с Великой богиней или с Великим богом зафиксированный в мифах разных народов образ птицы, сотворяющей мир /254, с. 183—186/.

С культом богини, как надо полагать, связано поверье о том, что души умерших вселяются в птиц, существовавшее в Западной Европе и России, в Древнем Египте и на Кавказе, в том числе в Дагестане. Это поверье, вероятно, восходит к временам палеолита. Среди палеолитических изображений на стенах пещер в Западной Европе есть рисунок, изображающий группу человеческих фигур в странных позах, с птичьими

головами /717, табл. 295/; может быть, это души умерших, попавшие на небо. Другой рисунок изображает погибшего мужчину с птичьей головой (рис. 378:2). Но в той же Западной Европе встречаем палеолитическое изображение фантастического существа с телом мужчины и головой птицы, которое трудно считать воспроизведением души умершего (рис. 378:3). Как видим, палеолитические человеко-птицы часто имеют мужской образ, а при раскопках палеолитического поселения в Сибири оказалось, что фигурки птиц были сосредоточены в мужской части жилища /114, с. 40/; истолковать эти факты не представляется возможным.

С Великой богиней ассоциировались не только птицы, но и летающие насекомые. Видимо, с этим представлением связаны изображения синкретических фигур, имеющих черты человека и насекомого (см. рис. 73:2, 372:10, 11).

Как выяснила М. Гимбутас, в неолите Юго-Восточной Европы одним из воплощений богини считалась пчела /709, с. 182/. Этим древним поверьем можно объяснить некоторые странные выражения, сохранившиеся до 19—20 вв.: украинцы называли пчелу "святой" /531, с. 54/, немцы давали пчеле названия "божья птица" и "птица Марии" /41с, с. 785/. Кабардинцам Пятница была известна как покровительница посевов и пчеловодства /594, с. 26/. Жрицы Кибелы назывались пчелами /194, с. 264/. Пчела была эмблемой Афродиты, а затем — Девы Марии. У древних балтов божество пчел и меда носило имя Бубилас (одним из имен Великой богини у славян было Баба). В ряде мифологических традиций пчела служит символом неба /744а, с. 193/. В поверьях жителей Европы пчела связывается с похоронами; у древних пчела ассоциировалась с потусторонним миром; появление пчелиного роя считалось дурной приметой; пчеле приписывалась способность предвещения /244, с. 139—148/.

По еврейскому обычаю на праздник Рош-а-шана (Новый год) едят хлеб с медом; считается, что это выражает пожелание сладкого года, — но мед в данном случае можно заменить солью.

В Ригведе мед связывается с богиней /816, с. 30/. Античные авторы сообщают об употреблении меда при поминовении умерших, о приношении меда хтоническим божествам /245, с. 141/. В России употребляли на похоронах и на родинах обрядовое кушанье — кашу с медом /315, с. 29/. В украинских свадебных песнях невеста сравнивается с медом /446, с. 210—213/, а в русской сказке говорится о девушке, которая обмывает себя медом и облепляет себя перьями /448, с. 120/.

Поскольку мед считался веществом, связанным с богиней, покровительницей брака и подательницей деторождения, новобрачным рекомендовалось в течение некоторого времени после свадьбы употреблять в пищу мед (этот обычай до сих пор сохранился у некоторых народов); отсюда возникло выражение "медовый месяц". Видимо, то обстоятельство, что мед ассоциировался с богиней, от которой можно было ждать беды, породило существующее в народе предубеждение против употребления в пищу меда.

Т. Гамкрелдзе и В. Иванов, в духе позитивистского толкования происхождения культово-мифологических представлений, высказывают следующее мнение: "Постоянно обнаруживаемая связь пчелы с божеством женского пола может свидетельствовать о пчеловодстве как преимущественно женском занятии на первоначальных и последующих ранних этапах домашнего пчело-

водства" /110, с. 606/. У всех народов в прошлом забота об урожае была обязанностью женщин, тем не менее хлебный знак соотносится с мужскими божествами. Война всегда была мужским делом, откуда же в таком случае мифологический образ вооруженной женщины? Особенности мифологизации пчелы и меда показывают, что последние связывались не просто с "женскими божествами", а с богиней, которой приписывались определенные функции и характеристики, никак не объясняемые пчеловодством.

Пчела считалась существом, связанным с богиней, наверное, потому, что пристрастна к цветам, а последние в раннеземледельческих верованиях семантически связаны с божеством земли (см. рис. 200:1). В мифологизации пчелы могло сыграть роль также то обстоятельство, что соты шестиугольны, а шестичастные центрические графемы являлись символами богини (см. рис. 321:2). Наконец, мед мог ассоциироваться с богиней потому, что считался веществом одного рода с древесным соком, а последний, как можно полагать, представлялся молоком богини, воплощавшейся в дереве. Действительно, слова, прототипом которых является ностратическое *maylâ, означают в разных языках мед или сладкий древесный сок /214в, с. 38/. В некоторых случаях к этой первооснове восходят также слова, означающие 'молоко'. Вообще в ностратическом языке реконструируется в качестве обозначения молока mālgi /214в, с. 57/, но оно, наверное, не случайно имеет сходство с *maylâ. В некоторых дошедших до нас архаичных формулировках отражено мифологическое представление о связи молока и меда. Так, в Эдде говорится, что умершие пьют мед и молоко (ведь они находятся в царстве богини). Библейское выражение "земля, сочащаяся молоком и медом", несомненно, связано с тем, что молоко и мед считались атрибутами богини, обеспечивающей плодородие.

Как уже отмечалось, одним из насекомых, представлявших богиню, была бабочка (мотылек). Отсюда поверья о том, что ведьмы могут превращаться в бабочек, что бабочки способствуют зачатию и предвещают войну; римляне называли бабочку feralis 'свирепая' /244, с. 130—138/. В Европе и даже в Бирме существовало поверье, что бабочки это души умерших. Греческая Психея, имя которой Psyche значит 'душа', представлялась в виде девушки с крыльями бабочки²⁵³.

Одно из насекомых, связывавшихся с богиней, — маленький жук, имеющий округлую спинку красного цвета с черными пятнышками, который у славян называется "божьей коровкой", у англичан Lady-bird (птица Богоматери), у литовцев diėvo Marýte (божья Марьюшка); по поверьям, этот жучок может предвещать дождь /378а, с. 181, 182/²⁵⁴.

В разных местах Евразии (и в Америке) зафиксированы древние изображения фигуры человека с левой рукой у талии, а правой — поднесенной к голове (рис. 379:2-5). Это — жест адорации, который выполняли, судя по древним рисункам, и мужчины, и женщины. Он имитирует позу богини, которая держит в левой руке младенца, а правой придерживает сосуд с водой, стоящий у нее на голове (рис. 379:1). Эту позу принимали при культово-магическом действе заклинания дождя, о чем свидетельствует изображение 4 тыс. до х. э. (рис. 379:3). От таких ритуальных плясок происходят подобные им нынешние народные танцы русских и украинцев, и от этого древнего жеста адорации — современный жест воинского приветствия.

Фигура женщины с сосудом представляет "хозяйку воды". Выше приводились данные, показывающие, что неолитическая богиня считалась подательницей дождя. Связывалась ли ее образ также с земными водами — реками и морями? Данные относительно этого противоречивы. Многочисленные свидетельства говорят о том, что неолитический бог земли и преисподней олицетворял "низ" вселенной, в том числе моря и реки. Но есть свидетельства и иного рода.

В народных поверьях славян видное место занимали русалки или вилы — женские демонические существа с длинными волосами (характерный признак неолитической богини), обитающие в водах или в лесу, а также в поле, но преимущественно все же в воде. Они злы и капризны, любят пряхсть, качаться на ветвях (аналог качелей). Вилы южных славян могут и вершить благодеяния, и вредить людям; русалки восточных славян содействуют урожаю, но могут и погубить его. Примечательно относящееся к 13 в. русское изображение русалки, пьющей из рога /439, с. 77/. Все это — черты богини, образ которой рассматривается в данной главе.

Не всегда русалки связаны с водой, они могли представляться и лесными существами. Так, у чеченцев есть сказка, в которой повествуется о лесных духах — женщинах с длинными волосами, которые они любят расчесывать; с этими женскими существами связаны дождь и колыбель, приносящее смерть /377, с. 162/.

Название этих существ у восточных славян, *русалки*, сопоставляется со словом *русалии* — название праздника, имевшего место в конце мая (месяца богини), сопровождавшегося поклонением священному дереву (фетиш богини) и плетением колец (знак неба, символ богини); Древние римляне на майское празднество, называвшееся у них *rosalia*, тоже плели венки. По поверью, следует на русальную неделю не работать, тогда русалки сберегут поля от всякой беды ("трудовая практика земледельца"? "стихийный опыт народа"?). На браслетах, которые надевали женщины при справлении русальных обрядов, изображались птицы с женскими головами; сами женщины совершали обрядовые танцы с распущенными волосами и длинными широкими рукавами, имитировавшими крылья птиц. В русальную неделю поминают умерших — ведь они ушли к Великой богине. Из всего этого следует, что русалки — отражение образа богини, а коль скоро они связаны с земной водой, это относится и к богине.

По поверьям чеченцев, "в журчащих горных ручейках обитает дух Хи-Нана, матери воды" /137, с. 115/; хи по-чеченски 'река, вода', а нана — 'мать'; это слово совпадает с распространенным на Древнем Востоке именем богини-матери. Некоторые реки имеют названия, которые можно связать с культом богини; например, Эльба, Лаба (эти гидронимы происходят от названия белого цвета).

Коль скоро земные воды связывались с богиней, не удивительно, если рыба ассоциировалась с женским образом. Ностратическое **kalā* означает не только 'сосуд', но и 'рыба' /214а, с. 288/. В археологических материалах эпохи неолита есть идола полуженщины-полурыбы /709, с. 109, 110/. Славянская Мокошь, или Берегиня, и греческая Артемида, имеющие черты неолитической богини, изображались с рыбьим хвостом /475, с. 43; 229, с. 301/. В графической символике рыба олицетворяет богиню (см. рис. 348:4, 355:1).

Но по другим данным, рыба соотносилась с мужским божеством "низа" вселенной. Об этом свидетель-

ствует, например, мифологический образ "змеи-рыбы", некоторые вишпаны в горах Кавказа, которые, как отмечалось, являются идолами мужского божества «низа», представляют собой скульптуры рыб. Поэтому сам по себе культ рыбы без его конкретизации еще не может свидетельствовать о том, к какому божеству он относится. Во многих случаях удастся констатировать лишь факт почитания рыбы.

На резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб (рис. 380:1, 2). Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в Северной Осетии /549, с. 15, 16, 19/. Горцы, живя вдалеке от морей и притоков рек, рыбным промыслом не занимались; они даже не ловили форель, которая водится в горных реках и озерах. Поэтому если горцы изображали рыб, то не из-за того, что те имели какое-то значение в их рационе. Наоборот, нередко рыбу не употребляли в пищу. Не едят рыбу, например, адыги, издавна обитающие у моря, а также некоторые племена в Юго-Восточной Азии и Океании. Греки избегали есть рыб, считая их священными существами. Почитание рыб было присуще многим народам.

Этнографом А. Робакидзе по поводу мификации рыбы было высказано следующее суждение: почитание рыбы, дескать, основано на том, что в Месопотамии рыба была одним из важнейших продуктов питания людей, а также имела значение для животноводства, поскольку рыба мука шла на корм скоту /467, с. 120—127/. Можно подумать, что если у нас теперь популярно изображение голубя, то это потому, что мы питаемся преимущественно голубиным мясом. В Месопотамии, как и в других местах Передней Азии и Закавказья, рыба не была ни одним из важнейших, ни тем более имеющих исключительное значение продуктом питания для людей или скота. Русский автор 15 в. писал о славянине-язычнике, что он "реку богинею нарицает и зверь живущ в ней яко бога нарицаея трбу творит" /499а, с. 23/; в Европе амулеты в форме рыбы были известны с эпохи палеолита и до последнего времени (рис. 380:3, 4; 244:1); неужели все это можно объяснить влиянием Месопотамии или домыслами о преимущественном питании рыбой? Кроме того, если мифологизация рыбы основана на том, что она была преимущественным продуктом питания, то как это объяснение согласовать с табу на употребление рыбы в пищу?

В шумерском письме иероглиф 'рыба' выражал понятие 'плодородие' и 'размножение' /235, с. 9/. Поверье о том, что рыба может влиять на плодородие или оплодотворение, засвидетельствовано в грузинских обрядах /598, с. 321/. Древние видели в рыбе житнетворное начало, судя по сохранившимся в Закавказье обычаям применять снадобья, изготовленные из рыбы, при бесплодии и при различных заболеваниях. На каких реальных фактах, на каких рациональных соображениях основана эта "народная мудрость"? Только на том, что в мифологическом, иррациональном сознании рыба связывалась с богиней, подательницей плодородия, и с богом, подателем здоровья.

На раннехристианских рисунках встречается изображение рыбы, символизирующее Иисуса Христа. Объясняется это тем, что Христос почитался как Спаситель, а у народов Востока существовал миф о рыбе, которая помогает людям, приносят спасение от беды (с этим древневосточным мифом связана и пушкинская сказка о золотой рыбке). В древнеиндийских текстах есть сказание о том, что прародитель человечества Ма-

ну был предупрежден божеством в образе рыбы о предстоящем всемирном потопе и что он должен построить себе корабль, чтобы спастись; в буддийских монастырях есть деревянные идолы в виде рыб, к которым обращаются с молением о помощи и спасении /810, с. 506/. У древних семитов благотворительное божество в обличье рыбы носило имя Dagon; у евреев оно имело форму Dag — это слово имело значения 'рыба', 'охранитель' и 'мессия'.

Это семитское название рыбы, а также некоторые ее индоевропейские названия соотносятся с праиндоевропейским названием земли *d(h)eg(h). В Ханаане и Финикии божество Дагом (Daghom), представлявшееся полумужчиной-полурыбой, считалось покровителем хлебопашества, плодородия и войны (отсюда еврейские daghan 'пшеница', daghen 'размножаться'). В Ассирии бог Дакан считался "отцом богов" и "творцом мира".

Известны неолитические скульптурные изображения рыб с женскими половыми признаками. В графической символике рыба соотносится с Великой богиней. Есть, однако, один существенный момент, который такую связь исключает. Великая богиня представляется источником зла, а рыба — добра; Великая богиня причиняет несчастья и по некоторым мифам даже намеревалась истребить человечество (может быть, посредством всемирного потопа? ведь она посылает дождь), а рыба выступает как спаситель.

Наверное, божество в образе рыбы первоначально не идентифицировалось с богиней неба, а те черты, которые указывают на связь этих персонажей, возникли в результате последующей контаминации, поскольку понятие о богине неба как хозяйке небесной влаги могло перерасти в представление о ней как о владычице воды вообще. С другой стороны, благое божество в обличье рыбы представлялось мужским в качестве одного из вариантов божественного благодетеля, спасителя, учителя людей. В Древней Месопотамии "культурный герой" Оаннес представлялся полумужчиной-полурыбой. Может быть, и образ Йошуа Навина сформировался под влиянием этого более древнего мифологического образа (его прозвище, бин Нин, значит 'сын рыбы').

Богиня-птица и богиня-рыба представляются двумя разными божествами неолитической религии. О разных божествах¹ свидетельствуют также данные о богине-блуднице и богине-деве. Особым женским божеством была богиня солнца. Во многих мифах тот или иной бог или герой был вскормлен не тем женским существом, которое его породило. Таким образом, Великая богиня не была единственной богиней в неолитической религиозно-мифологической системе. Но определенно можно говорить преимущественно только о ней, потому что почти все данные о женских божествах эпохи неолита сливаются в один общий образ.

* * *

Очень может быть, что характерное для сведений, относящихся к 1 тыс. до х. э., и позднейших этнографических данных соотношение земли с женским божеством, а неба с мужским генетически связано с воззрениями, исконно отличавшимися от культово-мифологической системы, условно называемой здесь "неолитической религией"; иначе трудно понять столь радикальную трансформацию фундаментальных религиозных воззрений раннеземледельческой эпохи. У тех племен, которые первыми в истории человечества переш-

ли к земледельческому хозяйству, — у неолитического населения Передней Азии и Юго-Восточной Европы — божество земли было мужским, что явно было predetermined религиозной традицией, восходящей к эпохе палеолита. Вследствие каких социокультурных причин божество земли стало женским, остается неясным. Некоторые мифологические мотивы можно понять как промежуточные между неолитическими и сменявшими их верованиями, как свидетельство трансформации прежних воззрений. Например, хаттское и раннехеттское божество подземного мира Лельвани было мужским, а в позднехеттское время оно стало женским. Такая же трансформация произошла с шумерским божеством земли Ку. Подобным же образом в китайской мифологии божество земли Хоу-ту в древности считалось мужским, а в более позднее время — женским.

Санскритское mahi 'великая' — титул богини земли Притхиви. Как будет показано далее, это слово является одним из вариантов имен Великой богини типа Ма, Mah, Maia. Да и сама Притхиви ведийских текстов имеет двойственный характер, представляя землю и небо, а иногда и воды; однозначность ее соотношения с землей — явление сравнительно позднее /378в, с. 126/. Древнеримская богиня земли Теллус носит некоторые черты неолитического бога земли (ее имя имеет мужскую форму, ей приносили в жертву свинью, ее празднества происходили в апреле и декабре; имя Tellus и другое ее имя Тетта могут быть поставлены в связь с именем архаического бога земли Tali, Tarh, Thor, Tur). У дагестанцев есть соответствующее индоевропейскому выражение "мать-земля" и в то же время сохранились смутные воспоминания о "хозяйине земли" /377, с. 5/. Перенесение признаков прежнего бога земли на позднейшую богиню земли имело место и в доколумбовой Америке: в мифологии кечуа божество земли — Мама Паче, что значит 'мать-земля', но ее идолом был камень — характерный атрибут доиндоевропейского бога земли.

Такого рода свидетельства все же не проливают свет на характер причин изменения пола божества земли, да и недостаточны они для того, чтобы уверенно принять версию эволюции верований, а не их смены.

Образ богини земли неясен и бледен по сравнению с определенным и ярким образом богини неба. С богиней земли, как правило, не связаны какие-либо мифологические сюжеты. Она была, вообще говоря, представлена лишь тем или иным собственным именем или просто титулом типа terra mater, "мать-земля". Древнеиндийская Притхиви ничем не примечательна. Древнеримская Теллус, несмотря на прилагавшийся к ней почетный титул Tellus Mater, не пользовалась особым почитанием. У литовцев землю представляли Жемина, которой приносили дары при рождении ребенка, она же Zeme-mater, 'мать-земля', и Zeme-patis, 'отец-земля'.

Индоевропейская богиня земли, по известным ее скудным характеристикам, напоминает доиндоевропейскую богиню неба, так же как индоевропейский бог неба — доиндоевропейского бога земли. Создается впечатление, что по какой-то причине в посленеолитическую эпоху произошла передислокация прежних божеств.

Об этом свидетельствуют и некоторые лингвистические данные. Например, этимологически родственны латинское humus 'земля' и немецкое himmel 'небо'. В шумерском языке ама 'мать', в эвенкийском — 'отец'; оба слова этимологически связаны с понятием 'божество'. В еврейском языке слова, генетически связанные с ат-

рибуцией архаического бога преисподней — женского рода: таковы егес 'земля', even 'камень', eš 'огонь', ruah 'ветер', 'ir 'город', kerep 'por', šiboleth 'колос', šabbath 'суббота'²⁵⁵.

На первый взгляд, особый характер, не связываемый с комплексом раннеземледельческих верований, имеет женское божество огня, очага. С. Токарев /529/ приводит данные о том, что у народностей Сибири, Алтая, Дальнего Востока существовало представление о женском духе — покровителе огня, домашнего очага. Но некоторые черты этого божества позволяют соотносить его с образами женских божеств неолитической религии. Так, у кетов мифическая хранилища очага носила имя Алат, соответствующее распространенному от Кавказа до Центральной Азии имени женского демона Ал, Алат, прообразом которого, как будет показано ниже, была Великая богиня эпохи неолита. Кстати, Алат у кетов не только хранилища очага, она также помогает в охотничьем промысле /529, с. 16/, что является одной из функций Великой богини. Примечательно, что в ряде случаев восточноазиатский женский дух огня, очага имел мужской дубликат. В литовской мифологии тоже есть женское божество очага Габис, которое имело и мужскую ипостась по имени Габис.

Общеизвестны римская Веста и греческая Гестия. В честь Весты поддерживался в храме негасимый огонь, который возобновлялся в первый день нового года, 1 марта. Весту называли «Virginis Saturnia» — «Дева Сатурна», что указывает на ее происхождение от неолитической солнечно-девы. С Великой богиней Весту связывает то, что она изображалась с лицом, закрытым вуалью. Ее аксессуарами были чаша, скипетр, факел. Храм Весты был круглым. По этим признакам Веста связывается не с индоевропейской, а с раннеземледельческой религиозной традицией. Веста имела хтонический характер, и, видимо, в связи с этим у мифологов 19 века возникло впечатление, что она и Гестия представляли землю.

У греков Гестия считалась покровительницей очага, и ее имя означало 'очаг'. Но Гестия приобрела это скромное положение в культе уже в классическую эпоху. В архаическое время она считалась более значительным божеством. По свидетельствам античных авторов, с упоминания Гестии начинали все молитвы, а жертвоприношения богам начинали и кончали воздаянием ей. В дальнейшем, при сужении ее функций, за ней была оставлена связь с огнем. Геродот называет Гестией скифскую верховную богиню Табити, имя которой сопоставляется с древнеиранским taryati 'пламенная'. Ксенофонт именует "гестией" священный огонь, которому поклонялись в Иране. Как видим, от Западной Европы до Сибири отмечаются женские божества, которые, с одной стороны, связаны по своему происхождению с образом неолитической Великой богини, а с другой стороны, представляют огонь.

Слово hestia может быть сопоставлено с хурритским asti 'жена, женщина', вайнахским asti-nei 'мать', баскским atso 'старуха'. Эта этимология связывает Гестию с богиней неба неолитической религии (ср. lštar, lšid). Вероятно также этимологическая связь имени Гестии с именем неолитической богини солнца, которая трансформировалась в индоевропейскую богиню утренней зари Ушас, Эос. Все эти имена, как представляется, восходят к имени бога преисподней, основой которого было слово, означавшее 'огонь' (ностратическое *asa'

/214a, с. 262/). Действительно, в галльском язычестве был свирепый бог Nesus, которому приносили человеческие жертвы, у финно-угров злой дух носит имя Hiisi; имена этого типа в сочетании с суффиксом -t дают имя Гестии.

Таким образом, по имеющимся данным можно сделать вывод, что известное у разных народов женское божество огня, очага генетически связано с женскими божествами неба и солнца раннеземледельческой мифологии.

Труднее выяснить происхождение женского божества земли. Это тем более трудно, что о богине земли нет мифов, образ ее бледен, не имеет характерных черт и редко даже имеет собственное имя.

По сравнению с ней гораздо более ярким выступает образ неолитической Великой богини, богини неба, всеобщей матери и властительницы мира. В древних и средневековых письменных источниках, а также в этнографических данных зафиксировано много имен, под которыми фигурируют позднейшие фрагменты ее прежнего образа.

Одно из них — Кибела, имя фригийской богини, которая считалась родительницей и госпожой всего сущего — природы, людей, даже богов /848, с. 336/. Она обладала властью производить или губить плоды земли /569, с. 42/. Ее святилища располагались в горах, ее называли "богинею гор" и изображали с короной на голове, нередко в сопровождении львов. Кибела пользовалась почитанием и в Риме, где она получила, через посредство сицилийских греков, титул Великой матери. Статую Кибелы с младенцем на руках даже еще в 5 веке возили по полям и виноградникам Франции в надежде на лучший урожай (обычай этот существовал и позднее, с той, однако, разницей, что изображение женщины с младенцем представляло св. Деву Марию).

Кибеле было посвящено празднество, которое отмечалось 1 мая. В этот день устанавливали "майское дерево" — столб, украшенный зелеными ветками, цветами, кусками тканей; иногда возили в повозке женщину, представлявшую "королеву мая". Этот праздник с соответствующими обрядами был традиционным в странах Западной Европы до нашего времени. Возможно, он был воспринят жителями Европы у римлян, которые заимствовали его через греков из Малой Азии. Но популярность, распространенность и устойчивость этих обрядов говорят о том, что их вряд ли следует относить всецело за счет влияния Фригии; такое влияние трудно объяснить, если не допустить, что образ майской богини нашел благоприятную почву в архаичных традициях греков, римлян и племен Центральной Европы.

Малоазийская Геката в представлении древних греков — мрачная богиня, ассоциировавшаяся со смертью. Ее называли «ведающей». Она представлялась охотницей. Ее нередко изображали со змеями в волосах, трехликой или в виде тройной женской фигуры. Эсхил называет Гекату Великой богиней. Ей была посвящена собака — животное владыки преисподней. Поскольку Великая богиня имела с ним близкие отношения, у греков, которые лишь смутно представляли себе функции неолитических божеств, возникло мнение о Гекате как о хозяйке перекрестков.

Рея, дочь Геи, имеет ряд черт неолитической богини неба. Она считалась супругой Кроноса, матерью Зевса и других богов, изображалась, как и Кибела, с короной на голове. Ей были посвящены львы. Ее атрибутом был тимпан (наверное, не только потому, что под его звуки совершались ритуальные пляски, но главным образом

потому, что этот предмет имеет форму диска²⁵⁶). Рея особенно почиталась на Кипре и в Малой Азии, где отождествлялась с Кибелой. Греки называли Рею Великой матерью. Имя Реи не ограничивается греческой мифологией: у римлян Rhea — мать Ромула и Рема (т. е. мать близнецов). Выше уже высказывалось предположение о родстве имен Реи (Rea, Rē) и египетского Ра (Rā, Rē); генетически такое родство объяснимо, если считать, что Ра первоначально был богом преисподней²⁵⁷, а Рея — богиней неба, т. е. его супругой.

Деметра, дочь Реи, — тоже один из вариантов образа, восходящего к архаической Великой богине. Согласно мифу, она состояла в супружеской связи с Посейдоном — трансформировавшимся доиндоевропейским богом преисподней²⁵⁸. Могла принимать облик кобылы. Считалась покровительницей деторождений, браков и земледелия. Последнее не значит, что она являлась индоевропейской богиней земли, как определил ее Ф. М. Мюллер /792в, с. 536/. Ведь неолитическая богиня неба почиталась в свое время как "родительница растений", а потому тоже была покровительницей земледелия. Примечателен следующий эпизод из мифа о Деметре: разгневавшись, она лишила землю плодородия; а Великая богиня была именно такою — то даровала урожай, то уничтожала его. Деметра имела эпитет Эриния, что значит 'гневная' /798в, с. 539/. Имя Деметры, однако, означает 'мать-земля' (архаичная форма — Dāmater).

С Деметрой отождествлялась аркадская Део, богиня-родительница и покровительница урожая, изображавшаяся с лошадиной головой и голубем в руке. Любопытно, что у индейцев племени сенека Deohaso — имя "трех дочерей" богини земли.

Дочь Деметры Персефона (у римлян Прозерпина), как считают, олицетворяла плодородие земли. Но она обнаруживает ряд черт неолитической богини (хозяйка диких животных и покровительница охоты, супруга бога преисподней). На Пиренейском полуострове ее отождествляли с местной богиней, носившей имя Атегина. Это имя Х. Зикардом сопоставляется с Атана (верховное божество племен северо-западной Африки, богиня неба, владычица жизни и смерти /849, с. 235/). Западносредиземноморская Атана, в свою очередь, идентифицируется с восточносредиземноморской богиней по имени Атана (Athana), которая, по мнению Х. Зикарда, превратилась в греческую Афину (Athena). Имя Афины действительно не объясняется из индоевропейских языков /801, с. 420/²⁵⁹. Атрибуты Афины — змея и птица — те же, что и на изображениях древнекритской богини (имя которой неизвестно). Кроме того, в мифе об Афине участвует дерево, которое она посадила на Акрополе и этим установила здесь свое господство. Афина считалась матерью Феба, т. е. солнца. Одно из прозвищ Афины — Кталаос; видимо, это потому, что Великая богиня была женой бога, одним из имен которого было Кталоэ.

Гера — сестра и жена Зевса. Видимо, ей были приписаны эти функции в связи с тем, что с эпохи бронзы небесный престол был занят мужским богом и неолитическая богиня неба осталась не у дел. О происхождении Геры может свидетельствовать, например, то, что Гомер называет ее «коровьейкой» /801, с. 431/ (богиня-корова это супруга бога-быка, т. е. неолитического бога земли). Как и Великая богиня, Гера считалась покровительницей браков и рождений. Ей были посвящены ворона и кукушка. В мифах Гера живописуется

властной, злобной и мстительной, что выдает ее происхождение от неолитической богини. Она постоянно ссорится с Зевсом; в этом можно видеть параллель с подобным мотивом в сказаниях других народов, который свидетельствует о том, что в неолитическом мифе гроза представлялась дракой между богиней неба и ее супругом. Имя Геры, видимо, можно поставить в ряд с другими мифологическими именами, имеющими основу hr²⁶⁰; в качестве фонетических аналогий, наверное, могут быть привлечены древнеегипетские hr, hrt 'небо' и hrgw 'день'.

Древнеримская параллель греческой Гере — Юнона, жена Юпитера, считавшаяся покровительницей женщин и, в соответствии с присущими античному времени воззрениями, богиней Луны. Пробразом Юноны (Juno) была этрусская Великая мать Uni. А это имя ведет к имени месопотамского бога неба Ан, Ану. Имя Юноны, греческий эквивалент которого Zenon, а славянские Zivia и Zemina, можно сопоставить с санскритским jānīś, славянским žona 'женщина, жена', еврейским zonah 'развратная женщина'²⁶¹. Отсюда же, видимо, названия зимы (славянское zima, хеттское gima, древнепрussкое semo, санскритское himās) и земли (балтославянские zeme, земля, древнепрussкое sempe, латинское humus, а также имя переднеазиатского Ям, Йима.

Особенности права Великой богини были персонафицированы греками в образе Немезиды. В мифах она выступает как могущественная богиня природы, но не имеет других конкретных характеристик, кроме как воплощения божеского гнева, божьей кары. Ее образ сливается то с Фемидой, то с Афродитой — другими женскими божествами греков, отпочковавшимися от образа неолитической богини. Афинское празднование в честь умерших называлось nemesea. В Малой Азии существовал культ "двух Немезид" /618, с. 240/, в которых следует видеть двоичную неолитическую богиню.

Фемида, греческая богиня правосудия, представляет карающую функцию неолитической богини в облагороженном виде. Фемида изображалась в виде женщины с завязанными глазами, что, по толкованию Древних, олицетворяло беспристрастность правосудия. Но повязка на глазах женского божества первоначально имела то же значение, что и вуаль, накинутая на голову Кибелы, а именно — закрыть глаза богини, поскольку взгляд ее грозит бедой.

Фортуна — греко-римская богиня, предопределяющая удачу или неудачу, но первоначально она была покровительницей урожая и материнства. Она тоже изображалась с повязкой на глазах. Характерный атрибут Фортуны — колесо или шар; то и другое — символы неба. Но о семантике этих символов в античное время уже забыли. Поэтому возникла иная трактовка смысла "колеса Фортуны": оно якобы символизировало повороты человеческой судьбы к благополучию или неблагоприятию. Имя Фортуны логично отнести к группе ведущих к образу бога земли имен и терминов, имеющих корнем f.r < b.r с суффиксом -t.

Афродита представляет собой персонафикацию одной из функций Великой богини, будучи олицетворением женского секса. Афродита изображалась в одежде, усеянной звездами, что не объясняется сущностью этого божества, но объясняется тем, что она происходит от неолитической богини неба. Как сообщает Павсаний, архаическая статуя Афродиты изображает ее вооруженной. В одном из эпизодов у Гомера Афродита

внушает ужас, что не вяжется с представлением о престелственной богине любви.

Неолитическая богиня послужила также прообразом Артемиды (об этом писали А. Эванс, А. Фротингэм). Греки считали ее хозяйкой диких животных и покровительницей охоты, а также охранительницей рожениц. Артемиду иногда называли Ликией, в чем следует видеть свидетельство ее связи с богом-волком (по-гречески *lykos* 'волк'). Называли ее также медведицей. Один из эпитетов Артемиды — "небесная". Страбон величает ее "Великой матерью земли" (несмотря на то, что она считалась девой). Символом Артемиды была ветка, которою хлестали скот и детей, чтобы они были здоровыми. Артемиды иногда ассоциировалась с Гекатой. Ее имя (имеющее неиндоевропейское происхождение) значит 'убивающая' /801, с. 438/. В архаическую эпоху Артемиде приносили человеческие жертвы. Артемиды изображалась с палкой в руке, видимо, потому, что Великая богиня была супругой бога, одним из атрибутов которого была палка (аналог фалла).

Греческой Артемиде соответствовала у римлян Диана. Между прочим, она считалась покровительницей беглых рабов, аналогично тому, как и некоторые мужские римские боги, происходившие от доиндоевропейского божества земли, покровительствовали рабам и плебей. Это можно понять: потомки индоевропейских племен составляли на правах завоевателей привилегированное сословие, а рабы и плебеи происходили от автохтонного населения, исповедовавшего культ богини неба и бога земли. Имя Дианы можно рассматривать как женский эквивалент имени бога неба *Dios* (происхождение которого мы рассмотрим в главе "Белый бог"); возможно, сходное имя имела и дочь богини неба, богиня солнца, судя по английскому *dawn* 'рассвет'.

Греческой Деметре соответствовала у римлян Церера. Она считалась покровительницей урожая и брака, в то же время представительницей загробного мира и насылающей на людей безумие. Особенно почиталась плебейми. Ей приносили дары в начале сева и в начале жатвы. Цереру называли 12-ю различными именами. Любопытная параллель: у русских было в году 12 главных пятниц, которые представлялись двенадцатью женскими существами. На празднестве Цереры женщины, одетые в белое, приносили богине венки, сплетенные из колосьев (белое — цветовой символ Великой богини; венки, т. е. кольцо — условное обозначение неба, и поэтому символ богини неба). У римлян была особая богиня рождения и смерти, носившая имя Гени-та, Мана или Кардеа; она нередко отождествлялась с Церерой /735, с. 27, 29/. Имя Цереры (*Ceres*) можно сопоставить с Цернунн (*Cernunnos*) (галльский трехглавый бог преисподней) и Цербер (*Cerberus*). По-видимому, Церера представляет собой дубликат архаической италийской богини Керрес, которой поклонялись в пещерах. Корневая основа этих имен, к. т., фигурирует во многих мифологических именах и терминах, связываемых с образом Черного бога.

В микенских надписях упоминается богиня Ма или Ма-Зивиа (*Zivia* или *Divia* значит 'богиня'), которая величается "владычицей"; она представлена как мать и в то же время дева. В античное время в Каппадокии поклонялись богине по имени Ма, которая отождествлялась с фригийской Кибелой.

Уверенно высказанное суждение о том, что слова, означающие 'мать' в индоевропейских языках (латин-

ское *mater*, санскритское *mata*, древнепрусское *muti* и т. п.) происходят от **ma* "детской речи" /555в, с. 583/, не может быть принято в качестве несомненного хотя бы потому, что при этом остается не объясненным суффикс *-t*²⁶². Слова, сходные с индоевропейскими, означающими 'мать', есть и в неиндоевропейских языках. Одно из дравидийских имен богини-матери — *Mata* или *Uma*. Поклонение этой богине специфично для дравидийской, неарийской Индии. У древних египтян богиня-родительница носила имя *Mut* (*mw.t* 'мать'). Маа или *Maat* — древнеегипетская богиня правосудия, нередко отождествлявшаяся с Исидой и Хатор, имела хтонический характер, изображалась с пером на голове, ее эмблемой служили пять лучей; фараоны считались ее почетными жрецами. *Mah* — имя древнесемитской богини-матери /744в, с. 1042/; это слово содержится в имени шумерской богини-матери *Ninmah* и в одном из вариантов имени верховной богини племен дравидийской Индии *Mahamai*. В Аккаде одно из имен Великой богини было *Mama*. В мифологии маньчжуров *Mamá* — покровительница деторождения; несмотря на столь благую функцию, представлялась обитающей в мире мертвых и имеющей страшный облик. В мифологии дагестанцев *Мамов* — название духов, ведающих рождением детей и в то же время злобных, насылающих на детей болезни. У дагестанцев и вайнахов слово *mat* означает 'язык, народ'. В Вавилоне *matu* имело значение 'земля', что, видимо, связано с понятием "мать-земля". В нанайском языке 'мать' — *тама*, в Древнем Перу богиня-прародительница носила имя *Mama*. По-еврейски 'em, 'ima — 'мать', а 'eta — 'страх, ужас, террор'. У сербов слово *мама* означает не только 'мать', но и 'ярость', а в России словом *матка* (т. е. мать) иносказательно называли лихорадку /555в, с. 581/. Этим именами и терминами есть мужская параллель: *Mutu*, *Mot* (*mt* 'смерть') — в западносемитской мифологии бог смерти и подземного мира мертвых.

Слово *тама*, семантически соответствующее форме *ma*, может быть объяснено редупликацией. Формант *-t* является показателем женского рода в семитских языках, но, судя по тому, что он не встречается и в несемитских словах, обозначающих понятие 'мать', можно сделать вывод, что он существовал в таком качестве еще в досемитское время в некоторых языках раннеземледельческой эпохи. В хаттском языке, который не относится не только к семитским, но и к ностратическим, *-t* тоже формант женского рода. Наличие этого суффикса в именах и терминах, связываемых с мужским божеством, свидетельствует о том, что он служил не только в качестве показателя женского рода (к этому вопросу мы еще вернемся).

У шумеров одним из имен первичной богини — матери мира было *Mama* или *Ama*. Происхождение второй из этих форм неясно. На первый взгляд она представляет собой усеченный вариант первой. Тем не менее многие данные свидетельствуют о ее самостоятельности; во всяком случае она довольно широко распространена. В тюркском языке, как и в шумерском, *ama* значит 'мать'. *Ama* — имя праматери в ряде древних мифологий (греческой, сирийской, скандинавской) и мифологическое название неба в Японии. Имя древнеегипетского женского чудовища *Amapat*, очевидно, состоит из *ama* и *mat*. *Ama* входит в состав древнегреческого мифологического имени *Amazon*. Мужской параллелью имени *Ama*, видимо, является египетское и западносемитское *Amon*, *Aman*.

У греков Майя — горная нимфа. Mauiāne — богиня плодородия у ацтеков. В древнеиндийских текстах Майя (Maia) — мать всего сущего, обитающая на небе. У римлян Майя (Maia) — покровительница плодородной земли (ее отождествляли с богиней земли Теллус); она изображалась с младенцем на руках; в Древнем Риме обряды, посвященные ей, совершали 1 мая и ее именем был назван месяц май. Имена этих богинь древних римлян и индийцев сопоставляют с санскритским mahi, латинским maior 'великий' /792в, с. 684, 685/. Наверное, уместно будет здесь отметить, что в индусской религиозной философии слово maia означает 'обольщение, иллюзия'. Можно сделать и другое сопоставление: с ностратическим *mewi 'вода, влага', от которого происходят, в частности, такие слова, обозначающие воду, как арабское ma, maу, древнесирийское maia /214в, с. 62/. В еврейском языке ma является корневой основой слов maim 'вода' и šama'im 'небо'.

С образом неолитической богини могут быть связаны также некоторые имена и слова, имеющие форму ma/mo+г или ma/mo+rt/rd/rg.

Мойры (греч. moira 'участь, судьба') древнегреческой мифологии (Парки в древнеримской) — богини судьбы. Они представлялись тремя женщинами, иногда двумя. Платон описывает их пряжами и белых одеждах, с венками на головах. Мойры покровительствовали рождению и смерти; им возносились моления при свадьбе. Наверное, не случайно созвучие их имени со славянским mог 'повальная смерть, эпидемия', еврейскими moga 'страх', maг 'злой' и 'горький', английским mаге 'кобыла' и 'ведьма, колдунья'.

Maгi — древнекритская богиня, по имени которой египтяне называли этот остров Ау-Maгi /744в, с. 1066/. Мага — дух зла в буддизме. В латышской мифологии Мага — супруга громовержца. В Западной Европе Мага — злой дух, воплощение ночного кошмара. На Кавказе мифическая покровительница пчел носит имя Мерием. В еврейской легенде Мария — имя женщины, которая съела своего ребенка, чтобы он не попал в плен к врагам /744в, с. 1072/; эта легенда явно представляет собой перелицовку архаического мифа о богине, поедающей своих детей. В славянской мифологии Мара, Мора, Кикимора — женский злой демон с двумя душами, пьющий кровь людей, особенно детей. Марана, Марена — имя женского мифологического персонажа у славян, ритуальные похороны которого совершались в конце зимы. У славян на празднике летнего солнцестояния иногда сжигали женский манекен, который называли Мариной или Мареной /449, с. 84/. В русской сказке некая Марина состоит в интимных отношениях с крылатым змеем /202, с. 192/. У славян при обрядах летнего солнцестояния упоминаются "Иван да Марья". Иван — это Ян, Янус или же Иоанн Креститель, день которого был приурочен церковью к этому языческому празднеству; но при чем тут Мария? Мифы, относящиеся к летнему солнцестоянию, упоминают некий женский персонаж, который указывает дорогу солнцу; видимо, это мать солнца, т. е. Великая богиня. У кавказских горцев праздник, посвященный мифическому женскому существу Аларды, совпадает с днем Иоанна Крестителя /594, с. 82/; но, как будет показано ниже, Аларды — это реликт образа Великой богини. Из всего этого следует, что Мария — одно из имен Великой богини.

Представляется возможным отметить этимологические связи имени Мара, Мария, Марина. Ностратическое

*maгā 'дерево' /214в, с. 45/. У украинцев на празднике летнего солнцестояния обрядовое дерево именовалось морана, марена, мара /502, с. 231/, а у евреев название священного дерева — Тамар (Thamar), являющееся одновременно женским именем. С другой стороны, ностратическое *māgā значит 'влага, влажный' /214, с. 60/ (откуда, в частности, санскритское maгi 'дождь').

Генетическое родство имен типа Майя и Мара подтверждается тем, что в ностратическом праязыке понятие 'влага' обозначалось словами *mewā и *māgā. Сюда же, видимо, можно отнести и ностратическое *māgā 'болеть, умирать' /214а, с. 59/. Нужно, однако, отметить, что сходное с этими словами ностратическое *māyā означает 'детеныш мужского пола, сын' /214в, с. 39/, откуда, например, арабское maг 'мужчина', семито-хамитское maгi 'баран, козел'. В Иллич-Свитыч считается, что от *maуgā происходят также и некоторые слова, определяющие женщину (в смысле «принадлежащая мужчине»), как литовские marti 'невестка, сноха', merga 'девица' /214в, с. 39/.

Ностратическое *māgā обозначало не только небесную влагу, но и земную, откуда индоевропейские mаге 'море', mог 'болото'; а море и болото относились к сфере не богини неба, а бога "низа".

Древнегреческие авторы свидетельствуют, что на Крите Артемида именовалась Мартис /801, с. 438/. В индуистской мифологии Matri — женские духи, олицетворяющие как созидательные, так и губительные силы природы. Эти имена, очевидно, родственны словам, которые в индоевропейских языках означают 'смерть' (например, латинское mortis).

В рассмотренной серии имен и терминов типа ma/mo+rt/rd/rg звук t, d, g явно представляет собой суффикс, причем вторичный по отношению к г, которое представляется корневым (например, литовские mirtis 'смерть' и magus 'смертельный'). Иначе говоря, соответствующие слова, видимо, образованы по схеме m.r+g (d, g).

По-грузински maг 'звезда'; видимо, это слово происходит от имени богини, которая в посленеолитическое время соотносилась с вечерней звездой (т. е. с планетой Венерой). В некоторых иранских языках maг, mага означает 'смерть', на скифском mга 'птица'.

В следующей главе будут рассмотрены мужские мифологические имена с корневой основой m.r, которая, судя по всему, является фонетическим вариантом первоосновы *b.r. В таком случае рассматривавшееся выше корнеслово maг, mог не образовалось по схеме ma/mo+г, а наоборот, слово ma получилось из него при утрате конечного г (которое, вследствие своих фонетических особенностей, действительно имеет тенденцию слабо произноситься или вообще утрачиваться).

Этруская Vent, Вант (Vanth) — демон загробного мира, олицетворение смерти, представлялась в виде крылатой женщины со змеями в руках или на голове. С ее именем, видимо, этимологически связаны литовское vandūb 'вода', латинское venter 'материнская утроба', испанское vencer 'побеждать', французское vendredi 'пятница' а также имя древнеримской Венеры (Venus), которая соотносилась с греческой Афродитой, египетской Исидой, семитской Астартой.

У поляков есть женское имя Ванда; в Литве есть река Вента. Несколько совершенно разных древних племен назывались венетами, венедами или вендами: одно — обитавшее в 1 тыс. до х. э. в Северной Италии; другое — локализуемое на крайнем западе Европы; ван-

дады, в 455 г. разрушившие Рим; несколько славянских племен (в Прибалтике, Северном Причерноморье, в бассейне Эльбы). Столь широкая распространенность этого этнонима, видимо, свидетельствует о том, что во всей Европе поклонялись богине по имени Вент. Это, очевидно, была неолитическая Великая богиня.

В именах *Vanth*, *Venus* и упомянутых однокоренных с ними терминах звук *n* кажется вторичным при корне *v.d*, судя по таким словам, как цейлонский этноним *vedda*, санскритское *vedi* 'знать', русские *ведать*, *ведьма*, *вога*, германское *water* 'вода', праславянское **v.d* 'жена, женщина'. Но не имел ли место противоположный процесс, т. е. *v.d* < *v.n*? Форма *v.n.t* могла произойти от имени Великого бога **b.n* < *b.g* с суффиксом *t*. Возможно, упоминавшееся уже имя богини *Ant* представляет собой фонетический вариант формы *v.n.t*. Время образования имени Великой богини в форме *v.n.t* следует отнести к весьма древней эпохе истории человечества, если форма *n.t*, существовавшая уже 10—12 тысяч лет тому назад, образовалась из нее путем отпадания первого согласного.

В Древнем Египте, так же как у греков и римлян, было много женских божеств; все они носят черты происхождения от неолитической Великой богини. Одна из них — богиня неба Нут (*nw.t*). Звезды на небе — ее дети, которых она каждый вечер рождает, а к утру съедает. Ее эпитеты: "великая", "владычица неба", "госпожа земли", "мать богов", "богиня могилы". Она изображалась в виде женской фигуры с крыльями и с поднятыми руками. Нут считалась матерью Осириса, божества земной растительности. Она считалась также богиней воды /653, с. 163/; в древнеегипетском языке *n.t* означало 'вода'. Возможно, имя Нут этимологически связано с латинскими *patalis*, *natus* 'относящийся к рождению', *natura* 'рождение, природа'. Сходное с ними ностратическое **nato* означало 'родственная женщина' /214в, с. 81/.

Древнеегипетская богиня Нейт (*Neth*, *Neith*) обладает характерными признаками раннеземледельческой Великой богини: соотносилась с небом, считалась девой-прародительницей богов и людей, патроном войны и охоты, представлялась ткачихой или пряжей. Ее символом был косой крест. Нейт отождествлялась с Хатор и Исидой /652, с. 59/. Греки отождествляли ее с Афиной.

Египетская богиня неба Хатор представлялась в виде коровы; считалась патроном любви и плясок; с ней было связано почитание деревьев. Как и Нут, ассоциировалась с загробным миром. Хатор занимала второстепенное место в египетском пантеоне, но, между тем, носила эпитет "мать богов" /652, с. 59/. В некоторых мифах Хатор предстает как свирепое существо, намеревавшееся истребить все человечество.

Исида, супруга Осириса, весьма почиталась в Древнем Египте. Она изображалась крылатой /693, с. 40/. Египтяне присвоили ей титул Великой богини. Культ Исиды, как известно, перешел в культ христианской Девы Марии. Египетское имя этой богини *Ишт* (*Išt*), греки называли ее *Ist* или *Isis*, персы *Isid*.

В семитских языках *is*, *iš* и *ist*, *išt* означают 'мужчина' и 'женщина'. Слова эти восходят к досемитским именам бога и богини, следовательно, и формант *t* имеет досемитское происхождение. Мужская форма рассматриваемого имени, видимо, происходит от слова, обозначавшего 'огонь' (ностратическое **asa*); древнесемитское *iš* означает не только 'мужчина', но и 'свет'

(в еврейском языке 'iš 'мужчина', 'eš 'огонь'). С суффиксом *t* оно дало такие, уже упоминавшиеся выше, слова, как хурритское *astī* 'женщина', греческое *Hestia* и т. п.

Есть и другие женские и мужские мифологические имена, тоже восходящие к основе **asa* 'огонь', но с формантом *g*, значение которого пока неясно. Ассирийский *Assur* — творец и разрушитель, змееборец, воин, представлявшийся четырехликим; ему были посвящены бык, орел, лев, его эмблемы — копье (символ неолитического бога земли) и крылатый диск (символ неолитической богини неба). *Assura* — титул Варуны, имевший смысл 'божество'; в послеведийской Индии это слово стало означать демонов, божьих врагов. *Ašeta* — древнееврейское мужское имя, которое трактуется как 'счастливый, прямой, сильный'. *Ašerah* — ханаанская богиня, супруга Баала; ее обычный атрибут — столб, символизировавший одновременно фалл и "дерево жизни"; символом ее служил овал, который, как было показано выше, являлся знаком неба.

Asirat — древнесемитская праматерь богов; в этом имени к основе, которая заключает в себе формант *g*, добавлен суффикс *t*. Может быть, таким же способом образовалось имя месопотамской *Иштар*, но здесь *g* и *t* стоят в ином порядке. А это имя с вторично примененным суффиксом женского рода *t* дало имя западносемитской Астарты — финикийской Великой матери с коровьими рогами, богини любви и войны, культ которой носил оргиастический характер.

Возможно, имя *Иштар* (и соответствующие ему греческое *Hestia*, германские *Eostre*, *Ostara*, литовское *Aušta*) этимологически связано с такими словами, как хаттские *išta* 'черный' и *Eštan* 'бог солнца', венгерское *išten* 'бог'²⁸³.

Не совсем ясна также этимология имени ведической богини утренней зари *Ušas*. В главе "Олень золотые рога" было высказано мнение, что это имя восходит к ностратическому **asa* 'огонь'. Параллелью *Ušas*, видимо, является греческое имя богини утренней зари *Eos*. Весь этот ряд имен: *Išt*, *Isis*, *Hestia*, *Ištar*, *Astarte*, *Ušas*, *Eos*, *Eostre*, *Ostara* можно было бы считать восходящим к одной преформе **asa*+*t*, если бы был объяснен формант -*g*, имеющийся в некоторых из них. Конечное -*g* имеется или отсутствует также в параллельных именах бога преисподней *Сет*, *Сата*, *Сатана* — и *Сатурн*, *Сатир*.

К *Иштар* относились такие эпитеты, как: "мать, родившая небо и землю", "мать, дающая изобилие", "госпожа вселенной", "госпожа рождения", "госпожа жизни" и т. д. /26, с. 64/. В частности, *Иштар* считалась матерью солнца и змееголовой /519, с. 298/.

Финикийская Астарта (*Aštoreth*) носила титулы "царица неба", "повелительница". Она считалась богиней плодородия, войны и любви, покровительницей охоты. Эти логически не связанные между собой функции совпадают, однако, с особенностями неолитической богини.

С Астартой идентифицировалась древнееврейская Ашера. Ее имя происходит от названия священного столпа /230, с. 3/ или, наоборот, ее именем назывался у семитов священный столб *ašer*, который в Передней Азии, как и на Крите, служил фетишем, представлявшим богиню. Нужно сказать, однако, что в данном случае мы явно имеем дело с позднейшей контаминацией древнейших символов. Действительно, столб символизировал богиню. Но столб (представлявший собой условное изображение фалла) служил также фетишем

супруга богини, одно из имен которого имело форму *asa+г (Ассур), откуда и происходит термин асер.

В Карфагене Астарта носила имя Танит; ей, как и ее партнеру Баалу, приносили в жертву детей. Карфагенская Танит — это западносемитская Анат, богиня войны и охоты, дева и в то же время супруга Баала.

В Иране Tanata или Anahita почиталась как богиня плодородия и хозяйка воды; ей приносили в дар венки, ветви и животных белого цвета /623, с. 13—21/; греки отождествляли ее с Артемидой.

Как видим, у народов Древнего Востока еще жив был, хотя и в усеченном виде, культ раннеземледельческой Великой богини. В Иерусалимском храме — главном храме древних евреев, формально признававших лишь Единого Всевышнего, — еще в 6 веке до х. э. поклонялись богине неба /742, с. 182/. Евреи, бежавшие в Египет после захвата Иудеи вавилонянами, поклонялись "царице неба", оправдывая это тем, что так делали их отцы и деды; при этом, как сказано в книге Иеремии, они ей "возливали возлияния" (ср. древнекритское изображение на рис. 323:1)²⁶⁴.

В гимнах Ригведы воспеваются Адити — "бесконечная", "вечная", "мать всех богов", воплощение неба и света. Это образ, органически не присущий индоевропейской мифологии. Адити называется в Ригведе коровой /843а, с. 402/. Имя Адити можно рассматривать как женский дубликат имени бога преисподней Hades, Aides, Aita, Adda.

В Индии крестьяне до сих пор поклоняются женским статуэткам, которые величают "матерью"; жрецами этой богини являются представители низших каст /797, с. 311/; она известна под разными именами, в числе которых распространено упоминавшееся уже Кали. Между прочим, она танцевала так рьяно, что земля стала качаться. По преданиям, ей в прошлом приносили человеческие жертвы Кали, как уже говорилось, представлялась двойной. Примечательные черты образа этого божества: высунутый язык и диадема на голове /291, с. 18/ (ср. рис. 390:5).

В главе "Дождь и небо" отмечалось сходство имени Кали с ностратическим *kolŋ 'круг'. Можно привести и другие параллели этому имени: ностратические *kălu 'родственная женщина' /214а, с. 295/, *kalŋ 'рыба'; греческое kalon 'дерево', ирландское caill 'лес', славянское колода 'обрезок древесного ствола'; Древнерусское коломище 'кладбище'; грузинское qeli 'рука' и 'сумасшедший'; греческое kallos 'красивый, прекрасный' (возможно, первоначально имело значение 'божественный, богоподобный'); латинское calamistes 'бедствие, несчастье'; на языке ороков, живущих на далеком Сахалине, kalame значит 'дьявол'.

Некоторые слова этой семантической группы указывают на связь с образом бога земли и преисподней; это может быть объяснено тем, что бог и богиня часто имели сходные имена. Таковы, например, ностратические *kulŋ 'змея', *kūla 'водоем', *kūlā 'род, племя', *kālī 'подниматься, вершина, холм', *kaŋla 'горячий, желчь', а также греческое colossos 'колосс'.

Во главе эламского пантеона стояла богиня Пиненкир, "владычица неба", от которой можно ожидать неприятностей; она носила также имя Киририша, что значит 'великая богиня' /582, с. 38, 39/.

В шумерской мифологии Намму — мать всего сущего, прародительница богов. Ее титулы — Нинхурсаг (Nin-hursag 'госпожа холмов'), Нинмах (Ninmah 'великая ма-

терь'), Нинту ('великая давшая жизнь'). Другой женский персонаж шумерского пантеона, связываемый с неолитической Великой богиней, — богиня неба Инанна, она же подательница плодородия полей. Ее символы — кольцо с лентой (т. е. в исходной форме круг с двумя отростками) и многолепестковая розетка (первоначально раннеземледельческий знак неба).

Имя шумерской Инанны (она же Инин, Нинанна) имеет ряд аналогий в других мифологиях. Аккадская Нанайя — богиня войны и любви; почиталась также как всеобщая мать (вероятно, она тождественна Иштар). Ей соответствуют Нана в Малой Азии и Сирии, Нанэ, Нанэа у армян. В Греции имя Nana носила мать Атти-са, в одной из надписей Артемиды называется Nanaī, в Индии было известно имя богини Nanaia /816, с. 43/. У абхазов Анана — покровительница охоты, пчеловодства и деторождения, любит расчесывать свои волосы; соотносилась с коровой. Отсюда, вероятно, происходит и китайское нян 'мать'. Сходные имена имеют мужские мифологические персонажи, характер которых указывает на их происхождение от образа неолитического бога преисподней. Таков, например, шумерский Нанна или Наннар, бог луны, который считался рожденным в подземном мире и представлялся быком. В Древней Индии Nandi — священный бык, отождествлявшийся со змеей, Nanda — владыка змей. Naga или Naia — имя мифического змея в Индии и Юго-Восточной Азии. В семитских языках na'as значит 'змея'.

Образы ближневосточной раннеземледельческой религии распространились далеко за пределами этого региона: они проникли в мифологию народов не только Европы, северо-восточной Африки, обширных пространств Азии, но также Дальнего Востока, негрской Африки, доколумбовой Америки. Так, в Китае почиталась богиня Гьен-хун, что значит 'царица неба'; ее величали "святой матерью", хотя она считалась девственницей; в числе вариантов ее изображений — женская фигура с распущенными волосами и с мечом в руке. В мифологии Месоамерики Сиуакоатль ('женщина-змея') считалась всеобщей матерью (ее титул "наша мать") и в то же время богиней войны, изображалась в белой одежде, иногда двухголовой, с ребенком на руках /378в, с. 440/.

Германо-скандинавская Фрейя или Фригт — богиня плотской любви (ее культ, как и культ малоазийской Кибелы, западносемитской Астарты, носил эротический характер). Считалось, что ей известна судьба всех людей (т. е. она "ведающая"). Она представлялась покровительницей прядения и ткачества и, кстати, неутомимой охотницей. В ее честь уважаемых женщин стали называть Фрау. Возможно, с ее именем этимологически связаны имя галльской богини войны Феа и название женских мистических существ фея. Отцом и матерью Фрейи (и Тора) считались в скандинавской мифологии Фьёргюнн (Fjörgyn) и Фьёргюн (Fjörgyn).

Несмотря на сходство имени Фрейи/Фригты с названием древней страны Фригии, образ этой богини у германских народов нельзя считать заимствованным из Малой Азии (где вплоть до античного времени держался культ Великой богини). Здесь мы снова видим пример того, что у разных, порой довольно отдаленных друг от друга народов почитались одни и те же божества. Не сохранилось данных о том, чтобы богиня под таким именем почиталась в малоазийской Фригии, но известно, что фригийские племена, обитавшие на Балканах, назывались бригами.

У кельтов богиня-мать носила имя Бригит; она представлялась в облике птицы, а также изображалась в виде женщины с копьем и диском /378а, с. 187/. В ирландской мифологии Бригит (Brigit, Bright) — богиня неба и хранительница очага (в христианстве канонизирована как Saint Brigit, патронесса Ирландии). Ей (как и римской Весте) был посвящен негасимый огонь, поддерживаемый монахинями. От ее имени, очевидно, происходит этноним *бриг*, которым назывались кельтские племена, населявшие Британские острова с 8. в. до х. э. до 5 в. х. э.

В немецком фольклоре Берта, Берхта, Перхта — женский дух в белом одеянии, покровительница пряж, имеющая безобразный облик и похищающая детей; другое ее имя — Хольде, Холле.

В русских средневековых письменных источниках упоминается женское божество Берегиня. Исследователи славянского язычества считают ее богиней земли, но для этого нет оснований. К Берегине обращались с молением о дожде. Связь Берегини и бога преисподней, рецидивы обрядности которого видны в элементах рождественских празднеств, видна, в частности, из того, что в Галиции главный колядовщик назывался *береза*, а в Болгарии колядовская маска именовалась *брезай* /89, с. 118/. Имена Берегиня, Фьёргин, Бригит, Берта являются вариантами одного и того же имени. Его древнегерманская форма — *Virgunnia*, что почти совпадает с латинским *virginis* 'дева'. Эти имена предполагаются родственными именами древнерусского бога-громуника Перуна /202, с. 106/, что объяснимо, поскольку Великая богиня была супругой бога земли, который, поднимаясь в небо, совершал грозу.

С этой группой имен, очевидно, связано и имя иранской Пери. Авестийское *paika* — 'злой дух женского пола, ведьма', а соответствующее ему новоперсидское *peri* — 'добрая фея'. В персоязычной литературе и фольклоре *peri* бывает недоброй. В одном месте Авесты сказано, что "лишь некоторые болтуны" называют *paika* хорошей; значит, ее все же считали такою. Иранисты не могут найти объяснения противоречивости этого мифологического образа /63/. Его следует объяснить амбивалентностью неолитической богини. Кстати, *peri*, как неолитическая богиня, связана с дождем, водой. А. Бертельс считает, что имя *Peri* происходит от протоиндоевропейского **per* 'производить на свет, рожать' /63, с. 127/. Такая этимологическая связь не исключена, но более глубокий генезис этого имени ведет к пласту имен и терминов, относящихся к неолитической верховной божественной паре и имеющих корнесловом *r.g.b.*²⁶⁵. Имя и образ иранской Пери можно сопоставить с Пеи — в дравидийской мифологии женские демонические существа страшного облика, с развевающимися волосами, устраивающие дикие пляски и поедающие трупы.

Русские средневековые источники сообщают о почитании женского идола по имени Мокошь или Макошь (западнославянские формы: *Mokoš*, *Mukeš*). Она, как и Берегиня, обычно интерпретируется в качестве богини земли /204, с. 19—25/. Но Мокошь имеет черты, указывающие на ее происхождение от богини неба. Она пряха, связывалась с пятницей /193, с. 50/, у нее рыбий хвост и большая голова (неолитическая богиня иногда изображалась в виде женской фигуры с диском вместо головы, символизовавшим небо). В одном из средневековых источников Мокошь сопоставляется с Гекатой. Есть русская пословица: "Бог не Мокошь, чем-нибудь да потешит". Смысл этого изречения состоит в том, что в

отличие от христианского Бога, который считался благодетельным, от Мокоши ничего хорошего не следует ожидать. По мнению Б. Рыбакова, имя Мокошь представляет собой сочетание *Ма-кошь*, второй элемент которого (*кошь*) означает 'жребий'; таким образом, *Ма-кошь* это богиня судьбы /485, с. 383, 384/. Однако В. Иванов и В. Топоров иначе этимологизируют имя этого славянского божества, исходя из варианта *Мокошь*, которое они связывают с мокрый и праславянским **moikos* 'прядение' /378в, с. 169/.

Известны и другие имена славянских женских божеств, которые по своим чертам напоминают некоторые особенности доиндоевропейской Великой богини. Русский источник 11 века упоминает богиню Дивиа. Это имя соответствует микенской *Zivia*. У западных славян богиня носила имя Живье, Жива или Сивия. Польская хроника 16 в. сообщает, что празднование в честь Живы совершалось в начале мая и что она связана с кукушкой /41с, с. 687/.

В народных песнях славян называется некая Лада. В пражской рукописи 9 века чешская богиня Лада отождествляется с Венерой /499а, с. 132/. Б. Рыбаков возражает против утверждений сторонников антимифологической школы о том, что никакой богини Лады в пантеоне славян не было, и приводит ряд аргументов, подтверждающих, что женский мифический образ с таким именем у славян был /485, с. 393-409/. В частности, он отмечает, что празднование Лады совершалось 1 мая, что в письменном источнике 17 века Лада упоминается как мать Леля и Полея (наверное, это Близнецы), что в песнях славян есть выражения "Лада мать", "Лада святое божество", и приводит ряд названий языческих обрядов, в которых содержится имя Лады: *лаговать* — славить свадьбу, *лагованье* — пение весенних песен и гадание под Новый год. Но суждение Рыбакова о том, что образ греческой Лады (и соответственно римской Латоны) был заимствован древними средиземноморскими народами у праславян, вызывает возражение. Имя Лады, безусловно, восходит к раннеземледельческой этнической среде. Его можно сопоставить с ностратическим **latj* 'влажный, увлажнять' /214в, с. 31/, его можно узнать не только в старорусском *lada* 'супруга', но и в карийском *lada*, урартском *lutu*, 'женщина', ликийском *lada* 'жена, мать', аварском *ladı* 'жена'.

В греческой мифологии есть несколько женских персонажей, имена которых сходны с этим словом. Леда — женщина, с которой сочетался Зевс, в результате чего родились близнецы Диоскуры и их сестра Елена (а Великая богиня, как мы выяснили, была матерью Близнецов и богини солнца, носившей имя Гелена). Лета — хтоническое женское божество. Лето — мать Аполлона и Артемиды; считалась помощницей при родах, но иногда, однако, насылала бесплодие и разрушала семьи. По сообщению одного античного автора, древнейшим идолом Лето был фетиш в виде неотделанного бревна /378в, с. 52/. Все эти персонажи сходны не только по именам, но и по своим характеристикам, напоминающим о Великой богине. Имя (и образ) индоевропейской Лады имеет параллели в Передней Азии: шумерская Лилит, арабская Лат и др.

Женскому имени Лада, Лета и т. п. есть аналоги среди имен мужских мифологических персонажей. Ладон в Древней Греции — имя дракона, или мифического пса, или бога рек. Латинус — внук Сатурна, сын Фавна, эпоним латинян. Сюда же следует отнести название

загробного мира у древних греков *Latmos*, старорусское *ляг 'черт'*, русско-украинское *лютий*.

В осетинском язычестве значительное место занимает образ Аларды, которая по всем признакам является неолитической богиней, сохранившей свое влияние у кавказских горцев до конца 19 в. По верованиям осетин, это дух, насылающий болезни и другие несчастья. При этом она поступает так не со зла, а просто в силу своей такой природы. Если в семье кто-нибудь тяжело заболел или умер, то следовало молиться Аларды, благодарить ее за то, что она почтила дом в качестве гостя, называть ее "хорошей" и просить, чтобы она шла дальше по своим делам. В Осетии настолько боялись Аларды, что ее святилище устраивали без окон, а двери в нем располагали с противоположной от селения стороны /594, с. 150/. Аларды представлялась крылатой, ей было посвящено священное дерево.

На празднестве в честь Аларды женщины повязывали головы белыми платками, а чаша для приношений накрывалась белой материей; жрец, вознося молитву Аларды, надевал на голову белую повязку /12, с. 380, 387/. В то же время жрецы Аларды окрашивали усы в красный цвет, на посвященное ей дерево вешали куски белой и красной ткани, сама богиня представлялась в виде высокой огненно-красной женщины /12, с. 379, 389/.

Имя Аларды состоит из двух частей: собственно имени Ал и приставки *ерды*, что значит 'божество'.

В дагестанском фольклоре есть образы "женщины Ал", которая считается духом природы, но обитает в столбе, установленном посреди жилища, и женского демона Алпаб — с волосами до пят, злой и безжалостной, стремящейся погубить человечество /17, с. 159/. В Иране и Закавказье Ал — демон, причиняющий страдания роженицам /12, с. 420/. В Средней Азии Ал или Албасты — злой дух в виде безобразной женщины с распущенными волосами и большими острыми зубами /157, с. 21—30, 229/. По чеченскому поверью, охотник может убить дичь только в случае, если это допустит мифическая женщина по имени Алмас.

Осетинский этнограф Л. Чибиров высказал мнение, что Аларды — божество врачевания /594, с. 151/; этот вывод явно нелогичен. Ингушский этнограф Б. Алборов, посвятивший Аларды пространную статью, считал, что Аларды по своему происхождению — божество огня /12, с. 420/; это заключение следует считать ошибочным, хотя для него и есть как будто основание: по-ингушски *ala*, по-грузински *ali* — 'огонь'. Родство имени женского божества, образ которого восходит к неолитической богине неба, и слов, обозначающих огонь, т. е. воплощение неолитического бога преисподней, можно объяснить. Многие мужские и женские божества древности, считавшиеся супругами, имели взаимно сходные имена: Диана — супруга Дианса (Юпитера), Fjörgyn (мать Тора) — супруга бога Fjörgynn, Фауна — жена Фавна, Фрейя — жена Фрейра и т. п. Родственны также имена Аларды и Илья (они восходят к одному корню — *al, эл, ил*). Примечательно, что, по представлениям осетин, Аларды и бог Елиа (т. е. христианский св. Илья) — близкие, родственные друг другу духи /594, с. 147/. Но Илья — это трансформировавшийся неолитический бог грозы, он же бог преисподней, т. е. супруг Великой богини. Удивительна память народных верований: прошло несколько тысяч лет после крушения культа богини неба и бога преисподней, а о них помнят как о связанных друг с другом.

В главе "Олень золотые рога" при рассмотрении возможных генетических связей названия оленя (нотратическое **'ili*) привлекались для сравнения такие слова из тезауруса нотратической лексики, как **'âlâ* 'сжигать, пылать', **'ela* 'жить'. Многие слова разных языков входят в эту группу, причем их семантика, на первый взгляд не взаимосвязанная с точки зрения позитивной логики, обусловлена мифологическим фактором. Таковы, например, латинские *altaria* 'алтарь', *altum* 'высота', *altercum* 'белена', *altrix* 'кормилица', имеющие корень *al* и суффикс *t*. От одной праформы происходят корейское *al* 'зерно', древнеисландское *ala* 'кормить', дравидийское *al, ala* 'сила', готское *alan* 'вырастать', тохарское *alun* 'жизнь' /214a, с. 260/. Родство слов рассмотренной группы с именами божеств, обусловленное религиозно-мифологическим взглядом на мир, несомненно. Здесь прежде всего следует снова назвать древнесемитские *'il* и *lat*. Имя бога преисподней Ил, Эл, Ал стало названием бога вообще: у арабов Алла, у евреев Эль, у других древнесемитских народов Илу (который представлялся в образе быка)²⁶⁶. Женский дубликат Алла — Аллат; так именовалась у арабов в доисламское время богиня, которая считалась Великой матерью, владычицей неба и подавательницей дождя и изображалась в виде вооруженной женщины. В угаритских надписях упоминается "мать богов" Элат. Сходные имена известны в мифологии и не семитских народов: у шумеров царица преисподней носила имя Алу; у хурритов бог преисподней — Ал или Аллалу; в грузинских песнях упоминаются некие Алалу и Алату /492, с. 88/. В рассмотренных примерах порой имя богини не имеет суффикса женского рода *t* (в том числе имя женского демона Ал). Чем это объясняется, не ясно.

Б. Алборов сопоставляет имя Аларды с этнонимом жителей Кавказской Албании *алби* и с упоминаемыми Геродотом *алародийцами* в Передней Азии. К этому можно добавить название гор в Центральной Азии Алтай (Ала-тау), название города Халиб (Алеппо) в Сирии, ранние сведения о котором относятся к началу 2 тыс. до х. э., название народа халиб, который обитал в древности к юго-востоку от Черного моря (Гомер называет его *алиб*), и дагестанский этноним *алби*.

В Дагестане термином *алби* называют аварцев, которые населяют северо-западную часть края. Но жители Кавказской Албании, которая находилась к югу от Дагестана, тоже назывались *алби*. На этом основании некоторые историки делают заключение, что весь Дагестан входил в состав Кавказской Албании. Недоразумение происходит из того, что разные народы носили сходные названия, происходящие от имени божества. Ведь если в Ингушетии есть святилище Алби-Ерды, это еще не значит, что Ингушетия входила в состав Кавказской Албании.

Корнеслово *alb/alp* есть в этнонимах и топонимах также Европы, например: Албания на Балканах; Альпы; Алба (древнейший город в области латинян, находившийся на горе Албанус). В британских легендах *албин* — название народа, некогда населявшего Британские острова; отсюда древнее название этой страны Альбион. В греческой мифологии Альбион — гигант, сын Посейдона. В древнеримской мифологии Альба — имя отца Ромула и Рема, т. е. имя отца мифических близнецов. К серии этих же слов относятся, надо полагать, латинское *albens* 'белый' (цвет богини), немецкое *albe* 'привидение', латинское *alma*, 'благотель-

ная, питающая, живительная' (применявшееся в характерных выражениях "alma Mater", "alma Venus"), названия рек Эльба (она же Лаба) в Центральной Европе и Лаба на Северном Кавказе. Считается, что слова типа Альпы, Альба и т. п. происходят от латинского *albens* и что даже название Кавказской Албании было дано римлянами. Но в Шумере был город Эльба, а еврейское *lavan* 'белый' родственно латинскому *albens*. К этой категории слов, очевидно, относятся также: латинские *lupus* 'волк' и *libido* 'сексуальная страсть', русское *лебедь*, еврейские *lavanah* 'луна' и *livneh* 'береза', финикийское *alerph* 'бык', греческие (догреческие) *labris* и *labyrinth*. Надо полагать, что все эти слова восходят к доиндоевропейскому и досемитскому имени Великой богини и Великого бога в(р, м). Выяснить, что означает здесь формант в(р, м), должны специальные лингвистические изыскания. Но обращают на себя внимание некоторые данные (хотя соответствующие соображения могут оказаться и ошибочными).

Баскское *alaba* 'дочь' состоит из *ala* 'женщина' и *ba*, *ра 'сын, дитя'. Возможно, *ba*, *ra*, *pa* представляют собой фонетические варианты древнейшего слова, обозначающего рождение. Если это так, то формант *b(r,m)*, сочетающийся с основой *Al*, означает 'родительница, родитель'. Можно себе представить происхождение *b(r,m)* от первичного имени бога *b.r, считавшегося прародителем (с утратой конечного *r* и заменой его гласным).

В редуплицированном виде *ba* дает форму *baba*; это слово у славян означает 'grandmother', у тюрков 'grandfather'. Вариантом имени малоазийской Кибелы было Кубаба, которое, как представляется, означает 'корова-родительница'. С именем *Alba*, видимо, генетически связано, например, имя героя восточных сказок Али-Баба. У грузин богиня солнца носила имя Кал-Бабар (Кали-родительница?). У туркмен Беркут-Баба — мифический "хозяин дождя" (он же покровитель деторождения и загробного мира) в образе орла (характерно, что этот мифологический персонаж отличается дерзостью и конфликтует с аллахом); все это заставляет видеть в нем бога преисподней, поднявшегося в небо. В данном контексте понятно происхождение титула египетских фараонов *baba* /744а, с. 168/.

На Украине были поверья о некой "житной (т. е. ржаной) бабе", от прихотей которой зависит урожай. Русские тоже знали женское мифическое существо, которое называли Бабой. Б. Рыбаков сближает это имя с греческой *Baubo* /485, с. 405; 744а, с. 187/. Данная параллель явно недостаточна; как мы видели, это слово имеет гораздо более широкий ареал бытования, чем Восточная Европа; даже у африканских негров есть женское имя Баба. По-еврейски *bubah* 'кукла'; видимо, это слово происходит от названия идола богини по имени Баба. У древних балтов божество пчел и меда носило имя Бубилас.

Персонаж славянских сказок Баба Яга имеет черты, указывающие на ее происхождение от неолитической богини. У нее "избушка на курьих ножках" и "костяная (т. е. птичья) нога", длинный (т. е. птичий) нос. У словаков было зафиксировано поверье о том, что Баба Яга может насыпать ненастье или ясную погоду, сказавшая сказка изображает ее сыновей змеями, а имя Яга, как полагают, родственно санскритскому *ahi* 'змея' /41с, с. 588, 589/; оно этимологически связано с греческим *Эхидна* /378а, с. 50/ — именем зме-

подобного чудовища женского пола. В сказках Баба Яга нередко представляется невидящей (наверное, потому, что ее предшественница изображалась или мыслилась без глаз или с повязкой на глазах); к ее особенностям относятся подчеркнутые признаки женского пола; Баба Яга — мать и хозяйка диких животных; она злодейка, стремится похитить и съест детей, но может и вознаградить /448, с. 58—63/.

В. Пропп, настаивавший на том, что волшебные сказки имеют отнюдь не мифологические, но реально-исторические, социологические корни, становится в тупик при попытке истолковать образ Бабы Яги. В конечном счете В. Пропп заключает: "Образ Яги восходит к тотемному предку по женской линии" /448, с. 64/. Для такого вывода, однако, нет оснований. У енисейских кетов, которые были отделены от славян огромным пространством и не состоят с ними ни в каком родстве, тоже есть сказочный персонаж, подобный русской Бабе Яге /202, с. 129/; следовательно, кеты и русские имели общего тотемного предка? По поводу такого рода "исторических" и "социальных" интерпретаций мифологических образов К. Леви-Стросс замечает: "Пусть какая-нибудь мифологическая система отводит важное место определенной личности, скажем, злой бабке. Тогда нам разъяснят, что в этом обществе бабки относятся враждебно к своим внукам" /298, с. 152/.

* * *

В конце 3 — начале 2 тыс. до н. э., в связи с экспансией индоевропейских племен, а также, надо полагать, в связи с усилением патриархата, изменились принципиальные основы верований, свойственных неолитической эпохе. Возможно, фиксируемое в традиции, восходящей к 2—1 тысячелетиям до н. э., отличие культово-мифологических представлений от раннеземледельческих является не только стадийным, но и в определенной мере исконным, отражающим существенно особый тип религиозной концепции.

По древним космогониям большинства народов небо и земля представляют собой супружескую пару. Однако конкретизация этих образов в разных культурах различна. В реконструируемой раннеземледельческой религии небо считалось сферой женского божества, а земля — мужского. Это явствует, в частности, из смысла графических символов, рассматриваемых в данной книге. Кроме того, сохранившиеся свидетельства о богинях римлян, греков и других древних народов показывают, что эти богини, как правило, представляют небо (хотя и влияют на урожай земли). В Древнем Египте все богини олицетворяли небо и ни одна — землю; в языке древних египтян слово, означавшее небо, было женского рода, а слова, обозначающие землю, — мужского /781, с. 22/.

Но было и иное понятие (которое в нынешнем общепринятом представлении считается единственным): небо связывается с мужским началом, земля — с женским, причем верховное положение в пантеоне занимает мужской бог, обитающий на небе. В Ригведе бог неба Диас назывался отцом, а богиня земли Притхиви — матерью /792в, с. 495/. У русских бытовало изречение "ты Небо отец, ты Земля мать" /41с, с. 778/. У Гомера есть гимн, обращенный к богине земли, "матери всего" и "жене неба" /683, с. 55/. Богиня раннеземледельческих культур считалась подательницей дождя, но в индоевропейской мифологии бог неба оплодотворяет богиню земли посредством дождя; в Ригведе не только

небо, но и дождевое облако называется отцом /792в, с. 531/.

Соотнесение неба с мужским началом и земли с женским присуще не только индоевропейцам, но также народам Восточной Азии, Индонезии, Океании, угро-финнам, шумерам, африканским неграм, американским индейцам. Данные об этом, известные либо из текстуально зафиксированных космогоний, либо из этнографически засвидетельствованных пережитков мифологий, не восходят ко времени более раннему, чем 2 тыс. до х. э. Каковы были более ранние верования у обитателей перечисленных территорий (или у обитателей территорий, ныне населенных названными народами), не известно. Однако удается установить, что у раннеземледельческих неолитических племен, населявших пространство от Западной Европы до Индии по 3 тыс. до х. э., существовало противоположное представление. Данные исследований европейских палеолитических культур тоже свидетельствуют о мифологической связи неба с женским образом. Представляется несомненным, что от доземледельческих верований палеолитических племен Европы и происходит свойственное последующей, неолитической эпохе несообразное представление о том, что богиня неба порождает растительность, которую явно порождает земля. Это представление в эпоху неолита, может быть, было характерно только для племен ареала раннеземледельческих культур. Во всяком случае, в свете нынешних знаний оно представляется особенным, тогда как присущее индоевропейцам соотнесение неба с мужским началом и земли с женским предстает как общераспространенное.

Образ богини земли представлен в индоевропейской мифологии, как уже отмечалось, довольно бледно. Объяснить это следует не только тем, что соответствующее божество занимало второстепенное положение в культе. Ведь все-таки земля почиталась. Последнее видно из выражений "мать-земля" и "святая земля", из обрядового целования земли и клятвы землей, из негативного отношения к тому, чтобы ударить по земле (т. е. бить землю). Наверное, более существенная причина слабой выраженности образа индоевропейской богини земли заключается в другом. Сугубо индоевропейская мифология вообще неопределенна. То, что в области мифов, верований, ритуалов обычно считается индоевропейским, на проверку оказывается раннеземледельческим по своему происхождению, лишь приспособленным к основным принципам индоевропейских воззрений. Среди предков тех народов, которые на протяжении 2 тыс. до х. э. воспринимали языки и основные принципы религии выходцев из протоиндоевропейской этнической среды, основной, численно преобладающий контингент составляло автохтонное население. Культура этого населения была более высокой, чем у пришельцев, их искусство было гораздо более развитым. Надо полагать, и мифы их были более яркими.

По сравнению со скудными сведениями об индоевропейской богине земли гораздо богаче данные о неолитической богине, несмотря на то, что ее культ сошел на нет еще в эпоху бронзы. Впрочем, процесс перемены религии не был ни кардинальным (многие раннеземледельческие верования и обряды вошли в структуру духовной жизни новых народов), ни быстрым (например, у горцев Северного Кавказа еще в конце прошлого века фиксируются элементы почита-

ния неолитической богини, в Шотландии поверья о богине неба сохранились до нашего времени /770, с. 173/, у русских есть выражение "царица небесная").

Но все же религиозный переворот, хотя и не тотальный и растянувшийся на тысячелетия, происходил. Нужно отметить, что он происходил не только по причине покорения индоевропейцами и семитами чуждых им племен, в результате чего вновь образовавшиеся этнические общности принимали язык завоевателей. Какие-то другие, видимо социально-культурные, процессы тоже приводили к перемене верований.

В 3 тыс. до х. э. (т. е. еще до времени активной экспансии протоиндоевропейских племен, в том числе на территориях, которых не коснулась индоевропеизация) мужские боги стали вытеснять женских.

В Древнем Египте одним из наиболее почитаемых был бог неба Гор (Хор), который, по крайней мере с рубежа 4—3 тыс. до х. э., занимал более значительное положение, чем богини неба Нут и Хатор. У шумеров, судя по письменным свидетельствам, восходящим к рубежу 4—3 тыс. до х. э., главенствующее положение занимали мужские божества, в том числе бог неба Ан (от которого происходит вавилонский бог неба Ану). В Эламе во 2 тыс. до х. э. "владычица неба" Пиненкир-Киририша уступила свое место "повелителю неба" Хумпану /582, с. 40/.

В период потрясений, постигших народы Европы и Передней Азии в конце 3 — первой половине 2 тыс. до х. э., происходила, наверное, не только вооруженная борьба. Многие неолитические женские статуэтки найдены разбитыми /390а, с. 199/ — не говорит ли это о религиозной борьбе?

Прежние боги приобрели значение отрицательных персонажей мифологии. Это явление имело место в верованиях не только индоевропейских народов. Так, бог земли превратился в презренного дьявола также у семитов. Но если семиты сохранили почитание богини (правда, лишив ее доминирующего положения в пантеоне), то у индоевропейцев она вообще перестала существовать, распавшись на многочисленные персонажи, в которых проявляются лишь отдельные фрагменты ее прежнего образа. Причем не всегда эти персонажи имели значение богов, они часто бывают низведенными до положения демонов. Богиня критян (возможно, и пеласгов) представлялась со змеями на голове, что дало пищу для фантазии греков, сочинивших предания о змееносной Медузе. У греков, кроме того, были сказки о злой великанше, которая на одной руке несет ребенка, а другой разрушает то, что сокружают люди. Неолитическая богиня иногда представлялась полуженщиной-полуптицей, отсюда греческая Сирена, завлекающая мореплавателей на погибель.

Естественно, если культом богини ведали женщины. Отсюда древнейшее, восходящее к палеолиту представление о том, что женщине свойственны колдовские способности. Великая богиня — владычица судьбы, она все ведает. Поэтому ее жрицы назывались ведьмами. У индоевропейцев ведьмы обрели ту же участь, что и партнер их богини, превратившийся в презренного черта. Великая богиня считалась супругой бога земли, который представлялся змеем, поэтому ведьмам приписывалась способность укрощать змей; по другим поверьям, ведьмы превращаются в огненных змеев и в таком виде высасывают у коров молоко; они проникают в дом и вылетают из него тем же спо-

собом, что и змей-деньгоносец — через печную трубу; кроме того, ведьмы причиняют людям бедствия с помощью пепла сожженного козла /41с, с. 464, 475, 487/ (козел считался одним из олицетворений бога преисподней). Ведьмы совершали свои колдовские действия с помощью железных предметов (потому что железо считалось атрибутом бога земли — супруга Великой богини). Ведьма может превращаться в птицу, собаку, волка, лягушку /175, с. 381/ — а это все существа, игравшие видную роль в культе эпохи неолита.

Известно, как инквизиция преследовала женщин,

заподозренных в связи с дьяволом. Но охота на ведьм — не порождение фантазии инквизиторов: она основана на древних поверьях. Самочинные расправы с женщинами, которых сочли ведьмами, бытовали в России еще в 19 веке /175/. Сожжение колдунов и ведьм тоже не придумано инквизицией. Это древний обычай, практиковавшийся, в частности, и в России /41с, с. 612/. Обычай этот восходит к тем временам, когда индоевропейцы считали, что засуха, неурожай, болезни и другие несчастья есть дело рук приверженцев вражьих богов.

ЧЕРНЫЙ БОГ

Средневековые источники, а также данные фольклора и топонимики свидетельствуют о том, что в славянском язычестве был некий Черный бог. Сведения о нем скудны. Тем не менее попытаемся установить сущность этого образа. Начать придется с гипотетических построений, но другого пути нет. Если предположительные или не вполне несомненные выводы, основанные на анализе разных фактов, будут, однако, подтверждать друг друга и притом согласовываться с другими известными фактами, это будет показателем вероятностной реконструкции.

В славянском язычестве только два божества характеризуются черным цветом: Триглав и Чернобог. Кроме того, оба они имеют отношение к гаданию. Эти обстоятельства дали основание В. Иванову и В. Топорову высказать предположение о возможной тождественности данных божеств /204, с. 49/. Триглав, как было показано выше, представляется троичным богом земли; следовательно, и Чернобог — бог земли. Функция гадания здесь не случайна. Она говорит о том, что обладающее ею существо знает судьбы людей. Таким, помимо Великой богини, мог быть ее партнер, ибо кто хозяин, как не супруг хозяйки? А супругом Великой богини был бог земли. Действительно, к мифологическим и легендарным персонажам, которые могут быть соотносены с Черным богом, иногда прилагался эпитет "векий" (так же как к Великой богине — "ведающая, ведьма").

Арабский автор 10 века Массуди сообщает, что видел у славян храм на Черной горе, посвященный богу, которого он называет Сатурном. Как было установлено²⁶⁷, древнеримский Сатурн является реликтом неолитического бога земли. Поскольку упоминаемый Массуди храм находился на Черной горе, надо полагать, что этот храм был посвящен Черному богу, ибо, как было сказано, практически не было у славян других богов, которые связывались бы с черным цветом. О связи названия Черной горы с божеством, храм которого находился на этой горе, свидетельствует также то, что символом древнеримского бога Сатурна, как и планеты Сатурн в Ассирии-Вавилонии, был черный цвет. Это тоже говорит о том, что славянский Чернобог — бог земли. Массуди, описывая статую этого божества, отмечает, что у ее ног были изображены различные гады; а эти существа ассоциируются с земным, земноводным, подземным миром. Из этого тоже следует, что Чернобог был богом земли. Само расположение храма на горе тоже может свидетельствовать о том, что он был посвящен богу земли.

Можно полагать, что гора, упоминаемая Массуди, получила свое название от имени божества, храм которого располагался на ней. В ареале расселения славянских народов есть довольно много Черных гор; очевидно, это божество пользовалось большой популярностью. Это должно было быть отнюдь не второразрядное божество (иначе почему стал бы посетитель из дальних стран о нем рассказывать?). В системе верований, восходящих к эпохе неолита, насколько мы можем о них судить, наиболее значительным божеством мужского пола был бог земли. Обращение именно к неолитической религии в данном случае оправдано тем, что в сущности индоевропейских верованиях, насколько мы о них знаем, не было ничего "черного", что было бы объектом поклонения.

У славян зафиксированы выражения «абы те Чернобог убил» или «бодай тебе Перун забив» /204, с. 74/. Следовательно, Чернобог причисляется к разряду богов могущественных и грозных. А эта характеристика тоже подходит образу бога земли, одному из двух владык мира.

У разных народов в обрядах, направленных на вызывание дождя, часто фигурирует черный цвет /570, с. 86, 87/; но дождь, по архаическим верованиям, причинялся богом преисподней. Черный цвет вообще ассоциировался с "духом воды", каковым был бог "низа" вселенной. Из этого также следует, что Черный бог — это бог земли.

Ф. Дёльгер в своей интересной книге, дающей много для понимания взаимоотношений Черного и Белого богов, ставит вопрос: почему у разных народов демон и связанные с ним смерть, зло ассоциируются с черным цветом /676, с. 65/? Так, древнеегипетский Сет, древнегреческий Тифон, христианский черт — черные. У древних греков и римлян "черное" характеризовало нечто опасное, ужасное, а также имело, как и в наше время, переносный смысл, обозначая зло, нравственно отрицательные явления. Ф. Дёльгер считает, что такое значение черного цвета основано на цветовой оппозиции свету, поскольку символом положительно оцениваемого было солнце.

Думается, однако, что это не совсем так. В древнеегипетских мифах Сет не противостоит солнцу. Тифон является противником не солнца, а Зевса. Само солнце стало символом добра лишь на определенном этапе эволюции религиозных идей²⁶⁸. Кроме того, оно не обладало монополией на символическое значение белого цвета: Великая богиня, отнюдь не олицетворявшая добро, считалась "белой".

Вероятнее всего, черное было приписано богу земли потому, что он обитал в подземелье, где господствует мрак, темнота, чернота. Раннехристианское определение черта — "владыка темноты" /676, с. 49/. Да и сама земля черная. О том, что в архаических представлениях "черное" ассоциировалось не со злом, а с темной под землей, может свидетельствовать, например, хеттское выражение "черная земля", которое обозначало мифический подземный мир. Черный цвет стал символом смерти и зла потому, что они считались исходящими от смертоносного божества, обитающего в темноте, в глубинах земли.

О боге земли в мифах разных народов и эпох есть немало сведений. В дополнение к данным, уже приводившимся выше, они позволяют реконструировать образ этого характерного персонажа доиндоевропейской, раннеземледельческой религии. Славянский Чернобог — только один из многих позднейших образов, в которых воплотился низложенный в эпоху бронзы неолитический бог земли, и глава эта названа "Черный бог" просто потому, что нет другого подходящего для данного божества названия. Называть его "богом земли" можно лишь с большой долей условности, имея в виду, что представлять землю — далеко не единственная функция Чернобога. Он, кроме того, представлял воображаемый подземный мир, т. е. преисподнюю, воды "низа" вселенной (реки, моря, океан), считался отцом мира, был владыкой огня, покровителем земледелия и ремесел, в виде огненного змея (т. е. молнии) совершал грозу, был хозяином загробного мира и не уступал своей божественной супруге в свирепости. Все, что творилось в мире и в жизни людей, считалось исходящим от этих двух "владык", а зла творится, как известно, куда больше, чем добра.

Нет полной уверенности в том, что все перечисленные функции связывались в раннеземледельческой религии лишь с одним божеством. Может быть, "низ" вселенной представляли несколько мифологических персонажей. Олицетворением Черного бога служили разные существа животного мира — хищники, травоядные, пресмыкающиеся. С позиций современной логики трудно понять, как все эти существа могут представлять одно и то же божество. Однако не удастся дифференцировать данные о мифологическом субъекте, который здесь условно назван Черным богом, и соотнести эти данные с разными персонажами. Может быть, Черный бог, о котором здесь идет речь, — образ собирательный. Но все же больше оснований считать, что это одно божество, выступающее в разных функциях и проявлениях.

В каком облике представлялся Черный бог? Судя по многим данным, он представлялся и в антропоморфном, и в териоморфном облике. Наиболее обычные характеристики, относящиеся к его человекоподобному образу — "великан" и "старик". Великаном он считался потому, что ему приписывалась сверхъестественная мощь, сила, а стариком — потому, что он считался прапредком (представление о нем как о старике не мешало мнению, что он обладает необычайной сексуальной потенцией). Одним из титулов фараона было "старик". Русское *старик* содержит корнеслово *s.t.g.*, связываемое с Черным богом, а праиндоевропейское **k'et(ont)* 'старик' — корнеслово *k.g.*, которое, как будет показано далее, тоже содержится во многих именах и терминах, связываемых с Черным богом. Слово в индоевропейских языках, означающее 'борода', состоит из кор-

ня *b.g.*, являвшегося одним из основных имен Черного бога, и форманта *t(d)*, который, судя по имеющимся отрывочным данным, в древнейших ближневосточных языках играл роль суффикса принадлежности. У древних египтян борода считалась знаком божественного достоинства, и носить ее не разрешалось никому — только фараон привязывал к своему подбородку искусственную бороду в торжественных случаях. Иудейское религиозное предписание, наоборот, запрещает не только брить бороду, но и подстригать ее; борода священна. Русские в старину тоже не стригли бороду; когда же, по приказу Петра I, бороду принуждали отрезать, ее хранили, чтобы быть похороненным с нею и предъявить ее на том свете хозяину загробного мира. У русских было поверье, что, если колдуну обрезать бороду, он лишится волшебной силы. У кельтов жрецы носили бороду, но мирянам иметь ее запрещалось /880, с. 61/. У абхазов бог охоты представлялся бородатым, у хеттов бог Ламу, каким-то образом связанный с оленем, тоже бородатый /10, с. 20, 23/. Славяне представляли себе Перуна "дедом с бородой". У дагестанцев есть сказка, в которой некий дух с острой, "как у козла", бородой приносит несчастья или богатство /377, с. 170, 171/. Существующий у европейцев и кавказцев обычай не бриться в знак траура происходит от того, что борода ассоциировалась с образом бога загробного мира.

Чернобог, судя по средневековым письменным свидетельствам, считался источником зла. Есть ли в мифологии народов Европы и Передней Азии другое мужское существо, для которого эта характеристика была бы существенной и который на этом основании мог бы быть идентифицирован с Чернобогом? Есть: это змей, дракон. Но змей, как мы знаем, олицетворял землю. И если принятое сопоставление верно, то Чернобог опять же бог земли.

Змей имеет и другую особенность, роднящую его с Чернобогом: в мифах он тоже связывался с горой. Индра убивает дракона, находящегося на горе /202, с. 99/. В хеттских ритуалах имеет место момент поклонения горе как обители бога грозы /202, с. 10/; но (если пока не касаться мифологического персонажа, творящего грозу, который играет роль змеборца) грозу совершает огненный змей. В русском фольклоре змей часто именуется Горынычем — не потому, что он причиняет горе, а потому, что обитает на горе. Само слово *горе* по созвучию ассоциировалось с горой — атрибутом Черного бога: в русской сказке говорится, что горе находится под землей /204, с. 104/. А подземный мир есть царство мифического змея. Поэтому он в Ригведе называется "змеем глубин". Этот змей имеет необычный облик: он рогат и, по некоторым источникам, бородат /110, с. 484/; кроме того, он крылат.

Одна из характерных черт мифического змея: он может сделать богатым того, кто ему понравится. Есть русские сказки о змее-деньгоносце, проникающем в дом через печную трубу²⁶⁹ и способствующем зажиточности хозяйства. В древнеегипетском тексте змей назван "тот, кто приносит дары" /780в, с. 69/. Предания о змее, который может благодетельствовать, одарить, известны у многих народов /202, с. 154/. В главе "Змея-вода" говорилось о том, что в мифологических представлениях змей считался обладателем и хранителем сокровищ; отсюда и поверье о том, что он может одарить ими.

С этой древней верой в то, что Черный бог может одарить богатством, связано и следующее курьезное

поверье, до недавнего времени существовавшее у русских: считалось, что тараканы содействуют зажиточности того дома, в котором они заводятся. Считали так, надо полагать, потому, что они черные и любят темноту. Подтверждением тому, что тараканы связывались с Черным богом, может служить само слово *таракан*, явно однокоренное с такими именами Черного бога, как Тарх, Таркомн; древнерусскому названию Таманского полуострова Тму-Горокан соответствует византийское Тама-Тарха, в котором узнается имя архаического переднеазиатского бога грозы (он же бог преисподней) Тарх.

О том, что бог преисподней ассоциировался с нахождением в земле сокровищами, может свидетельствовать древняя мифологизация золота. В мифах разных народов проявляется представление о связи загробного мира с золотом, драгоценностями, богатством. Поэтому золото издревле было принадлежностью культа. Отсюда и такие поверья, как, например: для исцеления нужно пить воду с золота; умывание водой с золота предохраняет от удара молнии; нужно бросать "на счастье" деньги в водоем.

Судя по дошедшему до нас мезолитическому рисунку (см. рис. 337:9), еще в ту древнейшую эпоху существовал характерный для словесной традиции многих народов образ змея, охраняющего дерево. Этот змей, как свидетельствуют мифы, живет у корней дерева, т. е. в земле /202, с. 36—38/. Змей здесь выступает в качестве представителя земных недр, земли, так же как и в абстрактно-символических графемах (см. рис. 128:7). Древнеегипетского бога земли Геба называли отцом змей /780в, с. 69/ и изображали со змеиным обликом (рис. 381:2).

Одно из имен бога преисподней у древних египтян — Серапис. Можно не сомневаться в том, что это имя этимологически родственно латинскому *serpens* 'змея'. Владыка загробного мира в индийской мифологии носит имя Серпент, и его символом была змея. Характерно, что хотя Серпент олицетворял загробный мир, его считали воплощением жизненной энергии, а это является характерным признаком бога земли. Аналогичным образом египетский Серапис почитался не только как владыка загробного мира, но также как податель плодородия и божественный целитель. В еврейском языке *saḡarh* 'змея'; это же слово означает 'сжигать, гореть, горение', поскольку бог земли, представлявший в обличье змея, соотносился с огнем.

У славян записаны поверья об ужах с золотыми рогами /531, с. 52/. Образ рогатого змея существовал на территории, ныне населенной славянами, еще несколько тысяч лет тому назад (рис. 381:1). На этом рисунке рядом со змеем показан полумесяц, эмблема быка, а бык, как мы видели выше, считался воплощением божества земли. Да и сам змей рогат потому, что он — одно из воплощений того же божества. Как будет показано далее, не только бык, но и другие рогатые животные представляли это божество.

Четыре спирали (рис. 381:3) — один из вариантов идеограммы понятия "четыре стороны света", составленной из четырех символов земли; здесь спираль имеет отросток, представляя собой стилизованное изображение рогатого змея. Образ рогатого змея, вошедший в символику и превратившийся в элемент орнамента, неоднократно встречается в памятниках декоративного искусства древности (рис. 381:4).

В русских сказках демонический змей многоглав. Это потому, что, как мы видели выше, бог земли пред-

ставлялся тройчным или (трижды три) девятиричным. Можно высказать и другую гипотезу относительно источника представления о многоглавом змее: молния разветвляется в направлении своего движения, и если молнию считать змеем, то разветвляющаяся молния представляет собой многоглавого змея.

Людям казалось, что если человек умирал, то это означало, что владыка преисподней или владычица неба взяли его себе. Люди убивали зверей, чтобы съесть их, и поэтому думали, что боги убивают людей с этой же целью. В литовских сказках есть образ змей, поедающих трупы, а в славянских — образ всеильного змея, требующего человеческих жертв.

Таким образом, как видим, Чернобог считался не только богом земли, но и владыкой преисподней. Поэтому в сказках герой, проникающий в обитель, где царствует змей, спускается в подземелье или забирается в пещеру.

Мифический змей не только обитает в глубинах земли; он и летает в поднебесье. В русских сказках демонический змей крылат. Один из наиболее популярных персонажей мифологии доколумбовой Америки — пернатый змей: он податель дождя, патрон земледелия, хозяин ветров, покровитель спрятанных сокровищ, его эмблема — крест, понимаемый как знак четырех сторон света. Крылатый змей часто встречается на древнеегипетских изображениях. В Древнем Китае крылатый змей был одним из главных объектов почитания. В корейской мифологии крылатый змей Куронги считался покровителем жилища и дарителем богатства. Летящий дракон со змеиной головой был известен и шумерам /855, с. 215/. На одном из палеолитических рисунков видим змею со странными отростками на хвосте и у шеи (рис. 382:4), видимо, это пернатый змей²⁰.

Как возник этот странный образ? Какие объективные условия, природные или общественные, могли привести к тому, что в разных концах мира, в разные эпохи в культурах совершенно различного характера возник образ летающего змея?

В. Пропп дает следующее умозаключение о происхождении образа летающего змея: потусторонний мир мыслился находящимся либо в небе, либо под землей; в небе люди видели птиц, из земли выползали змеи; поэтому возникло поверье, что душа умершего вселяется в птицу или в змею; отсюда гибридный образ птица+змей=дракон /448, с. 227/. Иначе говоря, летающий змей это душа умершего, отправившаяся одновременно в ад и в рай. Однако ни образ летающего змея русских сказок, ни связанные с ним сюжетные ситуации не подтверждают такого толкования; В. Пропп, специалист по русскому фольклору, мог бы это заметить. Авторитетный ученый не замечает и других несообразностей своего суждения. Действительно, почему, в таком случае, летающий змей многоглав, рогат, отождествляется с медведем и волком, живет не только в подземелье, но и в воде, почему он, будучи мертвецом, изрыгает дым и пламя, владеет сокровищами, питается человеческой и прирастен к женщинам? В другом месте своего труда "Исторические корни волшебной сказки" В. Пропп дает другое толкование образа мифического змея, а именно: миф о поединке громовержца со змеем отражает ту или иную реально-историческую ситуацию, и вне этого подхода змей "вообще ничего не означает; он — историческое явление, менявшее свои функции и свои формы" /488, с. 259/. Но семантика этого фантастического существа проясняется, если считать его

не отображением жизненных реалий, а божеством с определенными свойствами,— причем следует согласиться с тем, что поскольку этот образ не был детерминирован объективными факторами, а явился продуктом иррационального мышления, то он не мог возникнуть неоднократно, следовательно, его наличие у разных народов должно быть объяснено диффузией идей.

Мы уже видели на ряде примеров, что бог земли мыслился находящимся не только в сфере "низа" вселенной, но и в небе (наверное, для того, чтобы общаться со своей супругой). И если змей явился характерным воплощением этого божества, то он должен был иметь крылья, чтобы подниматься в небо²⁷¹. Из многих существ, в которых, как мы увидим далее, воплощался Черный бог, крылатым стал змей потому, что люди видели змея в небе — в образе молнии. Именно молния должна была дать повод для того, чтобы фантастический змей считался огненным. В русской сказке полет змея описывается таким образом: "Поднялась сильная буря, гром гремит, земля дрожит, дремучий лес долу клонится; летит трехглавый змей". Это явно образ существа, творящего грозу. Аналогия этому образу русской сказки есть и в древнегреческом мифе: змееподобное чудовище, тело которого покрыто перьями, Тифон (Typhon) изрыгал дым и пламя, творя бурю; его имени родственное восточноазиатское слово *turphoon* 'тайфун' /744в, с. 1617/.

Молния представлялась огненным змеем; для огневой природы Черного бога могло быть и другое основание: коль скоро он считался обитающим в подземной сфере, то вулканы, извергающие дым и пламя, могли быть осмыслены как его дыхание.

Итак, молния это змей, а змей считался воплощением мужского секса; в связи с этими фантастическими представлениями, а не на основе каких-либо объективных реалий, возник миф о том, что Зевс зачал Диониса, обратившись в молнию, а в древнекитайском языке слово, означающее 'удар грома', этимологически связано с понятием 'забеременеть' /378а, с. 654/. В древности в Китае молнию представляли в виде мифического существа мужского пола; но поскольку в этой стране, как и во всей Восточной Азии, божество земли считалось женским, со временем божество молнии в Китае стало представляться женским.

Насколько явствует из текстуально зафиксированных древних мифов, отношения между верховными богом и богиней были не идиллическими. Ссорились Юпитер и Юнона, Зевс и Гера, Геб и Мут. Представление о случавшихся драках между Великой богиней и Великим богом, видимо, проиллюстрировано на одном из харапшских изображений, на котором богиня борется с тигром. Из других мифологических источников, дошедших до нас в более поздних и более отрывочных показаниях фольклора, тоже видно, что Великая богиня и Черный бог часто скандалили, как и подобает супругам, имеющим буйный и злобный нрав. Вероятно, гроза представлялась людям дракой между божественными супругами. Действительно, по некоторым преданиям гроза истолковывается как конфликт между богом и его женой /202, с. 151/. В вайнахском сказании слезы Тушоли (т. е. дождь²⁷²) были вызваны попыткой Ерды ее изнасиловать (Ерды имеет черты Черного бога: он представляется в облике козла, который живет в горной пещере); в этом сказании, очевидно, отразился древний миф о конфронтации богини неба и бога земли. У дагестанцев есть сказка, в которой повест-

вуется о том, что первыми живыми существами были женщина и ее супруг змей; между ними была борьба, и женщина победила /377, с. 162/. В шумерском мифе владычица неба Инанна воевала с владыкой преисподней Куром, чтобы тот признал ее власть; она победила Кура, установив свое господство в мире. Этот миф сохранил свою аутентичную трактовку, дошедшую до шумеров от их предшественников — ранних земледельцев. Со временем, однако, миф видоизменялся, возникали его новые версии. В вавилонском мифе бог-воитель Мардук победил женское чудовище Тиамат, а у кетов есть рассказ о "жене громовержца", свергнутой с неба /203, с. 117/. По этим мифам была побеждена и низложена Великая богиня. В другой новой версии мифа был побежден бог преисподней — но теперь уже не богиней неба, а мужским богом неба.

В древнеиранском мифе злой дух Ахриман после неудачного сражения с Ахурамаздой бросился, в виде дракона, с неба на землю. Наверняка вид молнии, ударяющей в землю, навел мифотворческую фантазию людей эпохи неолита, а может быть, и палеолита, на мысль о том, что это змей, сброшенный с неба. Поскольку передний конец молнии это ее "голова", то задний конец — "ноги". Может быть, уже в первоначальной трактовке мифа говорилось о том, что владычица неба сбросила вниз своего противника, схватив его за ногу. Во всяком случае, таково описание исхода борьбы бога неба и владыки преисподней в мифах 2—1 тыс. до х. э. Молния изгибается, переламывается, искривляется —, отсюда деталь мифа, повествующая о том, что владыка преисподней, схваченный за ногу, когда его сбрасывали вниз, в результате этого охромел. Наверное, с этим связано то, что в русском просторечии понятие 'хромой' передается словом *кривой*.

В разных мифологиях есть указания на то, что бог преисподней представлялся хромым. Это представление перешло в сказки, отражалось в ритуалах. У дагестанцев есть сказка о том, что в лесу живет "дикий человек", у которого из груди торчит лезвие топора (признак Черного бога); однажды какой-то охотник выстрелил в него (позднейшее переживание мифа об охоте одного представителя преисподней на другого), и "дикий человек" убежал, хромая /377, с. 169/. У адыгов есть старинный обряд, по которому 2 февраля (день, когда на Ближнем Востоке Черный бог просыпался после зимней спячки) хромой старик должен войти в дом новобрачной (Черный бог считался покровителем брака), зажечь огонь (атрибут Черного бога) и прочесть молитву. Этот старик, по поверью, представлял божество домашнего благополучия по имени Созыреш, которое, как считалось, обитает за морем; в песнях его называют "владеющий золотом" и "всадник"; этот благодетель насылает болезни на детей; его благодарят за урожай; празднование в его честь сопровождалось возжжением огня; бог наказал его за что-то, лишив ноги /617, с. 117-128/.

Когда богиню неба заменил бог неба, возникла версия о борьбе между мужскими богами неба и преисподней за владычество над миром. В архаическом греческом мифе о борьбе Зевса с Тифоном победа богу неба далась с большим трудом. Во второй половине 1 тыс. до х. э., однако, уже не было речи о борьбе: к тому времени бог неба, ставший безусловно всемогущим, просто сбросил нахала вниз; так поступил, например, Зевс с Гефестом (впрочем, по другому мифу Гефест разбил голову Зевса ударом молота). В иудаизме и христианстве

бог неба стал единственным богом, а владыка преисподней превратился в "нечистого", и миф приобрел новую трактовку: бог низверг дьявола в преисподнюю, наказав его этим за гордыню.

Судя по приведенной выше реконструкции неолитического мифа, драка между богиней неба и богом земли закончилась для последнего неудачно. Но все же, видимо, владычице неба тоже доставалось от ее разъяренного партнера; не отсюда ли представление о том, что дождь — слезы богини? Механизм происхождения дождя объяснялся и иначе. По славянским поверьям, молния это змей, который сосет облачные груди, вытягивая из них молоко-дождь. По индийским сказаниям небесных коров доят духи грозы.

Во всяком случае, дождь причинялся змеем /696, с. 177/. В Китае крылатый дракон считался творцом грозы /202, с. 150/. На неолитической керамике змеи часто изображены в сочетании со знаками дождя (см. рис. 124). Как уже отмечалось, у многих народов в обрядах вызывания дождя участвовал черный цвет; это понятно в свете того, что Черный бог причинял дождь. Отголоски соответствующего мифа дошли и до далекой Австралии, где сходство имен духа зла Коен (=Каин?) и божества грозы Kōhin говорит о том, что первоначально это было одно существо.

В эпоху бронзы прежние боги приобрели характер отрицательных персонажей мифологии. Змей преисподней стал считаться скрывающим воды, задерживающим дождь, а функция подателя влаги перешла к его противнику. Например, Индра сражается с демоническим змеем, окутывающим небо мрачными тучами; Индра доит облачных коров при помощи молний и молоко их ниспосылает на землю в виде дождя /41с, с. 487/. У славян засуха объяснялась злыми действиями змея, который запирает воды /202, с. 116/. Во многих индоевропейских мифах гроза представляется битвой некоего божества со змеем, который задерживает дождь; в этой битве молния уже не змей, а оружие, направленное против змея.

В европейско-кавказской традиции молния осмысливается как "громовая стрела" /202, с. 91/ или раскаленное копьё /21, с. 38/. Американские индейцы изображали молнию с наконечником копья или стрелы (см. рис. 15:4). В некоторых славянских языках (словенском, чешском) 'стрела' и 'молния' обозначаются одним словом. У ингушей "молния есть огненная стрела, коей ангелы пронзают дьяволов" /12, с. 353/. Поэтому в заговорах от змей фигурировала стрела /202, с. 92/. Но во 2 тыс. до х. э. еще сохранялось представление о семантической связи змея и копья/стрелы. Согласно египетскому мифу, Исида сотворила змея в форме стрелы /353, с. 89/. Змеи на древних изображениях нередко имеют стреловидную голову (см. рис. 126:1, 354:1, 355:5). Русское слово стрела (и аналогичные слова, обозначающие стрелу, в других славянских языках) содержит корнеслово *s.t.r.*, являющееся названием быка, т. е. бога земли. Скифское слово *arša*, означающее 'медведь' и 'мужчина, самец', сходно со скифским *aršī* 'копьё'. В некоторых мифологиях стрела — символ лунного божества /744а, с. 129/, т. е. бога земли. Шумерское *tīr* означает 'стрела' и 'жизнь' /519, с. 232/; столь парадоксальная семантика этого слова объясняется тем, что бог преисподней, атрибут которого была стрела, в то же время мыслился источником жизни. Древнегреческий бог преисподней Гадес изображался с копьём /772, с. 235/. А в средневековой Европе символ "святого копья" кое-где поль-

зовался большим почтением, чем символ "святого креста" /879, с. 105/.

Отождествление змея с копьём и связь копья с богом земли существовали, видимо, еще в донеолитические времена. В пещере Ляско (Франция), известной по находящимся в ней ярким образцам палеолитического искусства и, видимо, служившей в эпоху палеолита святилищем, есть колодезь, на дне которого было обнаружено копьё, что можно понимать как стремление людей того времени поместить символ бога, обитающего в подземной сфере, ближе к глубинам земли²⁷³.

На одном из палеолитических рисунков видим змею со странной, не змеиной головой (рис. 382:1); здесь перед нами прообраз змеи со стреловидной головой. Эта палеолитическая прорисовка головы змеи представляется также интерпретацией головки фалла. Дело в том, что змей и фалл взаимно ассоциировались /865, с. 188/ (рис. 382:2, 3) (в армянских сказках вишاپ, просыпаясь, принимает вертикальное положение). Поэтому, с одной стороны, стрела стала символом любви, а с другой стороны, змея стали приписывать свойства фалла — сексуальность и плодородие. Отсюда поверье о том, что деторождение зависит от змей /684, с. 167/. А поскольку молния это змей, представление об оплодотворяющей способности змея было перенесено на молнию.

Соответствующим образом стрела и копьё приобрели характер фаллического символа, что отражено в мифологии и обрядности многих народов /378в, с. 75, 76/. В описании церемонии, являвшейся обрядом, направленным на обеспечение плодородия и размножения, актеры, представляющие мужчину и женщину, соединены при помощи копья /297, с. 409/. Связь стрелы/копья с фаллом видна из упоминавшихся выше культовых игр, которые заключались в протыкании кольца копьём или в стрельбе по диску. Эта связь видна также из некоторых языковых данных. Немецкое *reil* 'стрела' и *reiler* 'столб' родственны греческому *phallos*, означающему 'столб' и 'фалл'.

У древних греков бог любви вооружен стрелами. В древнеиндийских текстах есть выражение "Стрела любви, которая ужасна, ею я пронзаю тебя в сердце" /537, с. 36/. Впрочем, стрела символизировала и болезнь. Это понятно, потому что Черный бог, как и Великая богиня, — источник смертей и болезней.

В. Пропп в соответствии со своей идеей "исторических корней" мифа объясняет отождествление змея и фалла тем, что фалл, как он считает, символизировал прародителя, а змей считался тотемным предком /448, с. 225/. Но представление об эротичности змея существовало во всем мире. Значит, змей считался тотемным предком у всех народов? Это не подтверждается фактами. Да и в чем может быть причина такой универсалии с точки зрения "исторических корней"?

Представление о змее как о носителе сексуальности и воплощении мужского плодородия устойчиво держалось на протяжении многих тысячелетий, хотя для него нет реальных оснований. У разных народов мира существовали поверья о половой связи женщины со змеем, рассказывали сказки о том, что мифический змей соблазняет или похищает девушек /684, с. 165/; даже в мифах Вьетнама женщина вступает в сношения со змеем. Этот сюжет существовал еще в палеолите (рис. 382:4). В эпоху неолита изображали змею или квадрат (знак земли) на животе женских статуэток (см. рис. 159), очевидно, выражая мысль об оплодотворении Великой богини Черным богом. Греческий миф повест-

уует, что Зевс, желая обольстить Персефону, превратился в змея. В ингушском мифе змей соблазнил дочь солнца. Как видим, библейский миф о змее-искусителе является репликой более ранних сказаний. Древнее представление о змее как олицетворении мужских половых возможностей привело к существовавшему в средневековой Европе поверью о **сексуальности дьявола**.

Фаллический культ у древнего населения Малой Азии, сведения о котором известны по античным источникам (а в действительности — культ Черного бога), не оказал влияния на религию древних индоевропейцев. Но некоторые его следы все же сохранились в народной обрядности. Кулич, который пекут на Пасху, есть не что иное, как скульптурное изображение фалла (глазурь наверху кулича изображает излившуюся сперму).

Фаллический культ — это почитание божества земли, не только дарующего плодородие, но и мыслившегося отцом человечества. Отсюда и библейский миф о сотворении человека из земли. Отсюда и выражение средневекового русского автора: "Дьявол сотворил человека, а бог душу в него вложил", ведь дьявол это христианский вариант бога земли.

В древности с фаллом ассоциировался палец /37, с. 4/. Причем не любой, а большой палец руки. Еврейское *al'up* 'большой палец' есть не что иное, как хананское имя бога грозы Эльон. В средневековой западноевропейской мистике большой палец, или "палец Геракла", — символ фалла /744а, с. 568/. В старорусском языке слово *палец* обозначало именно этот палец в отличие от других (которые именовались перстами) /503, с. 15, 16/²⁷⁴. Можно не сомневаться в том, что русское *палец* и греческое *phallos* — слова этимологически родственные²⁷⁵. Санскритские *aṅgusta* 'большой палец руки' и *aṅgul* 'палец' можно сопоставить с такими, уже упоминавшимися в связи с образом Черного бога, словами, как латинское *anguis* 'змея', *angustus* 'страх' или этноним *angle*. А в таджикском языке большой палец руки называется *paḡ-angust*, что буквально значит 'самец-палец'. Поднятый вверх большой палец мог обозначать зрегированный фалл и на этом основании служить знаком положительной оценки, а также жизни (поэтому при суде в гладиаторских боях в Древнем Риме поднятый вверх большой палец означал 'жизнь', а опущенный книзу — 'смерть').

Если поднятый вверх большой палец обозначал зрегированный фалл, то можно высказать следующую гипотезу о происхождении обряда рукопожатия, или, если выразиться точнее, рукотрясения, *shaking hands*. Хемингуэй сообщает о варианте рукопожатия, виденном им у племени, обитающего в захолустных дебрях Африки. Один из встречающихся сжимает в руке поднятый вверх большой палец руки другого человека и трясет его. Это понималось как то ли братание, то ли пожелание благополучия. Надо полагать, перед нами — архаичный вид рукопожатия (возможно, первоначальный), имитирующий половой акт, который обуславливает плодородие и родство. Очевидно, поэтому считается неприличным, чтобы мужчина подавал руку для рукопожатия женщине.

К серии возникавших в примитивном мышлении, основанных на некотором внешнем сходстве аналогий фалла со змеем, стрелой, пальцем, палкой относится и сопоставление его с рогом носорога. На этом основано поверье о том, что отвар толченого рога носорога излечивает от импотенции. Поверье это существует и сегодня, вследствие чего африканские носороги, на ко-

торых охотятся ради чудодейственного лекарства, почти истреблены.

Если фалл считался атрибутом Черного бога, то, вероятно, обряд обрезания возник в качестве символического или обманного жертвоприношения этому божеству. У австралийцев крайняя плоть, взятая при обрезании, применялась в качестве фетиша при молении о дожде /570, с. 79/; это свидетельствует о том, что обряд обрезания был связан с божеством, причиняющим дождь.

О чрезвычайной архаичности обряда обрезания говорит то, что по обычаю древних евреев и других древних народов его следовало совершать каменным ножом. Возникнув, вероятно всего, еще в палеолите, этот обряд на протяжении тысячелетий стал довольно распространенным, причем воспринимали или не воспринимали его те или иные племена явно по воле случая. Он практиковался у совершенно разных народов в разных частях света — у древних египтян, африканских негров, австралийских аборигенов, американских индейцев. В качестве рационалистического обоснования обрезания ссылаются на его гигиеничность. Но разве соображения гигиены имели для Европы и Азии меньшее значение, чем для Африки, Австралии и Америки? В древности в странах Восточного Средиземноморья имело место принесение в жертву богу или богине мужского полового члена. По-видимому, такой акт жертвоприношения практиковался еще в отдаленные времена палеолита. Но кто-то додумался обмануть грозное божество или хотя малость удовлетворить его кровожадность принесением в жертву не всего члена а лишь крайней плоти. В книге «Исход» говорится, что Йагве хотел убить сына Моисея за то, что тот был не обрезан, но отступил от этого намерения, когда обрезание было совершено. В этом можно видеть отзвук представления о том, что обрезание является искупительной жертвой божеству. Стали делать обрезание детям, чтобы обеспечить их благополучие на будущее. О том, что этот обряд был связан с актом инициации, может свидетельствовать мусульманский обычай совершать его у мальчиков, вступающих в переходный возраст.

В Океании хижина, в которой производилось обрезание при инициации, соорудилась в виде огромного змея. В. Пропп дает этому такое объяснение: "Чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный ряд, нужно быть съеденным этим животным" /448, с. 208/. Но, во-первых, это не объясняет смысла обрезания, а во-вторых, если в Финикии мальчиков приносили в жертву Баалу, швыряя их в пасть идола, внутри которого горел огонь, то это тоже "приобщение к тотему"?

Обряд обрезания есть "малая жертва" грозному богу, приносимая с целью умиротворить его и предотвратить худшее. Аналогичное значение имеют и такие обычаи, как нанесение на тело порезов и ожогов при инициации, прокалывание ушей и ноздрей; кольцо в ухе или носу свидетельствует о том, что в этом случае "малая кровь" принесена в жертву богине неба. У многих племен обстановка инициации представляется мистерией символического убийства. Например: отрок входит в хижину, где спрятанные там соплеменники производят адский шум (считается, что этот шум производит сам дьявол), находящимся снаружи высовывают конец копья, с которого капает кровь, домашние оплакивают юношу как умершего; потом объявляется, что "убитый дьяволом" родился заново /457, с. 26/.

Истязания при инициации следует истолковывать не как испытание (или воспитание) мужества у будущих мужчин, а как дань, направленную на умиловление божества. Истязания совершались не только при инициациях, но и на празднествах, посвященных божеству, а также, например, при участии в похоронах, причем в этом последнем случае истязания, согласно аутентичным данным, совершались для того, чтобы умерший не взял с собой тех, кто его хоронил /833, с. 115/, — явное переистолкование более древнего соображения о том, что бог, который взял себе одного, может взять и других, и поэтому его следует умиловить "малой жертвой". Форма жижины, в которой совершался описанный выше обряд инициации, в виде змея предназначена для совершения обманного жертвоприношения: змей якобы уже съел мальчиков и теперь больше не будет их трогать. Другой пример обманного жертвоприношения Черному богу: у некоторых индейских племен девочка при обряде инициации лежит в яме ("могиле") /833, с. 70/.

Образ змея — одна из характерных ипостасей Черного бога. Этот бог представлялся в облике змея не потому (или, во всяком случае, не потому в первую очередь), что змея — существо злое, беспощадное. Наоборот, в народных поверьях змея часто оказывается носителем положительных качеств. Существом, олицетворявшим "низ" вселенной, т. е. землю и земные воды, в древних представлениях были вообще пресмыкающиеся — змея, уж, лягушка, ящерица, крокодил ²⁷⁶.

А также черепаха. В Китае, например, черепаха служит символом земли. Корни такого представления уходят в отдаленную глубину времен. Найдено каменное скульптурное изображение черепахи, датированное 37 тысячелетием до х. э.; этот предмет являлся фетишем земли /292, с. 41-57; 547, с. 33/.

В древних мифах о структуре мироздания земля представляется черепахой. Голова черепахи, как и голова змеи, иногда изображалась фаллоподобной: образ черепахи символизировал мужское начало /292, с. 67/. Этот факт говорит о том, что еще в ориньякский период, т. е. в начале истории человека современного физического типа, понятие о земле связывалось с понятием о мужском. Рассматриваемая находка была сделана в Сибири. Это один из примеров, свидетельствующих, что во всей полосе палеолитических культур от Западной Европы до Сибири существовали однородные религиозные верования, в которых, в частности, земля соотносилась с мужским, а небо с женским.

Значение черепахи как существа, связанного с богом земли, перешло в неолит. Когда с падением неолитических культур была подавлена раннеземледельческая религия, бывшему богу была оставлена лишь одна из его прежних функций: служить олицетворением зла. И автор, который стоит на позициях рационалистического истолкования мифов и поверий, не может понять, почему в Египте к безобидной черепахе проявлялось враждебное отношение /255, с. 25/²⁷⁷. Очевидно, к мифу о том, что бог неба разгромил демона земли, и к представлению о том, что черепаха представляет землю, восходит русское выражение "разделить как бог черепахе".

Змей был наиболее универсальным олицетворением Черного бога, воплощавшим его основные черты. Это божество олицетворялось также быком, о чем уже говорилось. Этот же бог мог быть представлен и некоторыми другими существами. Неясно, в чем причина разнообразия образов одного и того же божества, но, как

кажется, они представляли действительно одно и то же божество.

Некоторые древние графемы, причем относящиеся к разным эпохам и разным географическим районам, изображают козла, из тела которого вырастает растение (рис. 333:1,2). Понять смысл такой композиции можно, если считать, что козел олицетворял землю. Действительно, культово-мифологический образ козла проявляет ряд особенностей Черного бога.

Это животное стало ассоциироваться с данным божеством, видимо, вследствие своей похотливости, а также из-за того, что имеет бороду. У западных семитов было божество Ašima, которое почиталось в облике козла /420, с. 365/²⁷⁸. Самаритяне считали, что мир был создан богом-козлом. Египтяне, весьма почитавшие козлов и поэтому не употреблявшие их в пищу, враждебно относились к евреям за то, что те приносили в жертву богу козлов. В Дагестане есть предание о том, что некогда люди поклонялись козлу как богу /377, с. 162/.

В Дагестане и у адыгов козел связывался с плодородием, что отражалось в словесности и обрядах /377, с. 15; 617, с. 73/. В славянском фольклоре наличествует представление о связи козла с плодородием полей. Б. Рыбаков объясняет это тем, что якобы приручение козла и первые опыты земледелия происходили в одно время /485, с. 156/. Но как с этих позиций объяснить то, что козел символизировал молнию и был связан с похоронными обрядами /378а, с. 664; 617, с. 72/?

Согласно Ригведе мировому дереву приносили в жертву коня и козла /197, с. 116/, которые, видимо, символизируют здесь "верх" и "низ" мира. В Литве считалось, что козел обладает способностью предвещать погоду /706, с. 45/; это понятно в свете того, что Черный бог причинял ветры, грозу, дождь. В Древнем Риме был обычай хлестать женщин ремнями из козлиной шкуры, чтобы они были счастливы в браке. В древнегреческой мифологии сатиры (полумужчины-полукозлы) преследуют женщин. Греческие авторы сообщают, что в Египте священные козлы имели половые сношения с женщинами /652, с. 75/.

На рис. 383:3, воспроизводящем фрагмент из наскальных росписей Дагестана, показаны женщина с подчеркнутым признаком пола и атакующий ее козел. Опубликовавшая этот рисунок В. М. Котович считает, что изображенный здесь козел является тотемом /260, с. 37/, хотя сама же отмечает: "В Дагестане... трудно рассчитывать на сохранение в фольклорном материале хотя бы отголосков тотемистических представлений" /377, с. 21/.

В Дагестане, да и вообще на Кавказе не обнаружено следов тотемизма. Не обнаружен он также в Европе и Передней Азии, с культурами которых связан Кавказ. Так что нет оснований переносить на этот регион соответствующие этнографические данные, полученные в Австралии и Америке. По мнению некоторых авторов, тотемизм представляет собой религиозную универсалию, он якобы "имел место у всех народов земного шара" /255, с. 29/. Но это положение не доказано. Это миф, а миф, как известно, не оперирует аргументами.

На рассматриваемом рисунке женская фигура имеет в нижней части три отростка в виде черточек. В. М. Котович считает, что они представляют собой обозначение ног и хвоста. Может быть, это и так, но черточки одинаковы по прорисовке и, вероятнее всего, представляют собой знак троичности богини (ср. рис. 305). Если эта

фигура представляет Великую богиню, то козел рядом с ней должен служить олицетворением Черного бога.

У многих народов козел — образ отрицательный. У монголов подарить гостю овцу считалось поступком весьма вежливым, а вручить в виде подарка козу — оскорблением. У христиан агнец — символ Христа, а козел — образ дьявола. Русская поговорка гласит: "Бог создал овцу, а черт козу". С. Токарев дает этому факту следующее объяснение: "Возможно, что одной из главных причин этой дурной репутации козла был просто драчливый, упрямый и злой характер этого животного" /531, с. 58/. Причина не в этом, а в том, что козел представлял божество отвергнутой религии, которое стало считаться "нечистой силой", а в выражении "бог создал овцу", видимо, отражено древнейшее представление о том, что богиня неба рождает барана, символизирующего земную растительность. Козел и овца соотносились с разными божествами, из которых одно впоследствии приобрело значение отрицательного, а другое — положительного; так, у хеттов козел был посвящен Телепину, который связывался с богом преисподней, а овца — богине солнца.

В Дагестане и в Средней Азии считали, что шайтан принимает облик козла /106, с. 118/. Немецкое предание приписывает создание козла дьяволу, а на Руси, кроме того, говорили, что дьявол создал козла по своему подобию /41а, с. 715/. Черт в образе козла — классический средневековый христианский мотив. На сборищах ведьм сатана является в образе черного козла, которому они воздают почести. Религия неолитических земледельцев оказала влияние на верования других народов — шумеров, семитов, древних египтян, а отчасти и более далеких — вплоть до Африки, Дальнего Востока, Австралии и Океании, Америки; у семитов, как и у индоевропейцев, Черный бог стал отрицательным персонажем религиозно-мифологических представлений; поэтому у древних евреев козел олицетворял злого духа Азаела (или Азазела), который, как говорится в "Книге Еноха", научил мужчин войне, а женщин блуду. Но во 2 тыс. до х. э. еще помнили, что "злой дух" это тоже бог. Из стада выбирали двух одинаковых козлов и приносили их в жертву двум богам: Йагве и Азазелу, распределяя этих козлов между богами по жребию.

Форма имени Азазел, по-видимому, состоит из *aziz* 'могучий' и *'el* 'бог'. В варианте Азаел аза — это, очевидно, уже рассматривавшееся выше название змея, сохранившееся, в частности, в польском *Jazé*. Таким образом, Аза(з)ел значит 'змей-бог'.

Связь с Черным богом обнаруживает и мифологизированный образ собаки.

Абхазы молились мифическому "покровителю собак" во время праздника, происходившего в конце февраля — т. е. в сроки, совпадающие с масленицей/карнавалом, празднеством, которое, как мы выяснили, восходит к культу бога земли. Абхазское *ala* 'собака' совпадает с грузинским *ali* 'огонь'. В мифах других народов собака связана с огнем /244, с. 243/.

На рисунке из культуры Триполье-Кукутень (рис. 384:3) собака показана среди знаков дождя, т. е. в том же контексте, что и змей (см. рис. 124:2).

У древних майя мифическая "небесная собака" связывалась с молнией и дождем /245, с. 3, 8/. Вероятно, это же значение имела крылатая собака, изображение которой часто встречается в древнеиранском искусстве. К. Тревер пыталась доказать, что иранская крылатая

собака и птица-вестник Симург иранских и осетинских мифов /282, с. 69/ — одно и то же существо /540/. Но это мнение, в сущности, не опирается на аргументы. С большей вероятностью можно считать, что образ крылатой собаки является параллелью образам крылатого змея, олицетворявшего бога преисподней, и крылатого коня, связанного с этим божеством.

На изображениях из культуры Триполье-Кукутень и кобанской культуры собаки имеют ластовидные лапы. Этот своеобразный образ "водяной" собаки возник, очевидно, в связи с тем, что собака связывалась с богом земли, являвшимся одновременно и владыкой земных вод. В зороастрийском тексте говорится, что когда умирает собака, ее душа уходит в водный источник /458, с. 28/; вспомним о том, что водный источник ассоциировался со змеей, выползающей из земли. В Ливане была найдена статуя собаки, которую местные жители считали изображением божества и называли тем же именем, что и близлежащую речку /420, с. 368/.

По древнегреческой легенде собака произвела на свет виноградную лозу /244, с. 242/. Этот странный сюжет проясняется в свете представления о том, что собака — "существо земли". На рис. 384:1, воспроизводящем рисунок из Трои, вероятнее всего изображены две собаки, преследующие оленя; точки над ними могут иметь такое же значение, как и растение на козле (см. рис. 383:1,2); в данном случае эту деталь можно понимать как символическое изображение посева на земле.

Соотнесение образа собаки с Черным богом возникло, вероятно, потому, что она высовывает язык подобно змее, а также потому, что она воет на луну (см. рис. 384:2). В. Миллер считал (основываясь либо на показаниях современных ему информаторов, либо на собственных предложениях), что в облике молодого месяца народное воображение видело пасть собаки с острыми зубами и что небесная собака, почитавшаяся в образе луны, принадлежит солнечному богу, который отдыхает ночью, поставив верного пса караулить свои владения /369, с. 9, 15/. Но дело не в этом. Образы собаки и луны связывались потому, что оба они представляли одно божество — Черного бога.

Будучи представителем бога, считавшегося владыкой загробного мира, собака имела хтоническое значение. В греческих мифах демонический трехголовый пес Цербер охранял вход в обитель мертвых; в Древней Греции собака, как и змея или лошадь, изображалась на надгробиях /245, с. 248/. У народов Сибири, в Китае и Юго-Восточной Азии собака считалась проводником души умершего в загробный мир /86, с. 101/. Женские мифологические персонажи, связываемые с преисподней, греческая Геката и германская Гелле изображались в сопровождении демонических собак. В Спарте приносили в жертву богу войны собаку; в Европе есть поверье о том, что души умерших воплощаются в собак; в Китае существовал культ собак особой породы, которых считали воплощением божества; многие мифы повествуют о происхождении героя или народа от собаки, причем распространен мотив происхождения людей от связи первой женщины с собакой.

В христианских представлениях собака, наряду со змеем, — исчадие ада /361, с. 7/. Немцы называли черта "адовой собакой" /41а, с. 13/. У греков черт тоже выступает в образе собаки /772, с. 237/.

У египтян собаку почитали под именами разных богов, имевших хтоническое значение /255, с. 23/; но обычно собака считалась животным Сета, имеющего ряд

характерных черт Черного бога. Культовые изображения собаки в Древнем Египте окрашивались в черный цвет. М. Коростовцев, сообщая об этом факте, дает ему следующее фантастическое объяснение: по его мнению, божественная собака изображалась черной потому, что такая масть этого животного редка в Египте /255, с. 23/. По украинским поверьям черт может принимать вид черной собаки /531, с. 57/. Тоже потому, что редкая масть?

У египтян четыре сына Гора олицетворяли четыре стороны света. Тот из них, который олицетворял север, изображался с головой собаки (бог земли, как было показано выше, соотносился, помимо запада, с севером).

Во всей Европе, современной и древней, а также на Кавказе (в том числе в Дагестане) собаке приписывалась способность предсказывать чью-либо кончину: говорили, что собака "воет к покойнику" /106, с. 118; 244, с. 259/. Собаке приписывалась способность быть не только зловещей, но и вообще вещей. Автор книги о суевериях, связанных с животными, В. Клиnger сообщает, что у африканских негров есть поверье, по которому желающий получить способность видеть духов должен смазать себе глаза жидкостью, добытой из глаз собаки, а на Гавайских островах жрец-колдун, чтобы узнать, кто наслал на больного болезнь, вкушал мясо принесенной в жертву собаки; В. Клиnger считает, что русское выражение "съесть собаку" в смысле "постигнуть в совершенстве" происходит от подобного обряда, который, видимо, в древности был общераспространенным /244, с. 260/.

У древних греков было поверье (существующее и у современных греков) о том, что демоническая собака проглатывает души умерших /772, с. 236/. Этому соответствует определенный факт: у некоторых народов древности содержались специальные собаки, которым отдавались на съедение тела умерших. Такой обычай, несомненно, отражал верование, согласно которому умершие принадлежат Черному богу (или Великой богине: тела умерших отдавались также на съедение птицам).

Характерно, что предание трупов съедению собаками или птицами было присуще тому же кругу древних культур, которому был свойствен обычай убийства стариков. И то, и другое — жертва богам, желание насытить кровожадных богов с тем, чтобы те не искали себе новых жертв. Если бы стариков убивали только по практическим соображениям (чтобы избавиться от обузы), то не было бы обычая их ритуального поедания. Некоторыми учеными обычай убийства и ритуального поедания стариков трактуется в духе облагораживания дикарства: он, видите ли, был порожден желанием "спасти для племени душу уважаемого старца" /458, с. 25/.

В Древнем Египте собака почиталась настолько, что за ее убийство полагалась смертная казнь. Тюркские племена обожествляли собаку, в мифах вели от нее (иногда от Красной собаки) свое происхождение, правители присваивали себе титул Собака /519, с. 265-268/. Наряду с этим распространено отношение к собаке как к существу презренному. Собака, в силу присущих ей качеств, была первым животным, которое приручил человек. Собака служит, помогает человеку с древнейших времен и поныне. Собака проявляет по отношению к человеку беспрекословную верность. И в то же время повсеместно слово "собака" применяется в качестве оскорбления. Как это объяснить с позиций позитивистско-

го толкования странных обычаев? Отрицательное отношение к собаке проистекает из суеверий и мифов, но никак не из реальных свойств этого животного и его роли в жизни людей. Автор статьи на эту тему В. Жельвис выдвигает два объяснения причины амбивалентного отношения к собаке /177, с. 135—143/: 1) сравнение с собакой считается оскорбительным потому, что она, будучи разумной "почти как человек", зачастую ведет себя неподобающе, и 2) переход отношения к собаке якобы произошел по цепочке понятий "святое — священное — запретное — опасное — нечистое — непристойное". Читатель может судить, насколько убедительны эти объяснения. Наверное, все же более правильным будет считать, что двойственное отношение к существам, представлявшим бога и богиню неолитической религии (волк, лебедь, змея, собака и др.), обусловлено двойственным отношением к божествам, представителями которых они считались.

В ностратическом языке нет определенного слова для обозначения собаки — очевидно, потому, что язык этот относится к мезолитической эпохе, когда человек только начал приручать животное, впоследствии ставшее собакой. Тем не менее, видимо, уже тогда предок собаки связывался с Черным богом. Об этом говорит то, что ностратическое *kūjpa, которым назывался предок собаки /214а, с. 361/, сходно с праславянским *kūje, имевшим значение не только 'палка' (203, с. 120), но и 'фалл'. Считают, что от *kūjpa происходит, в частности, еврейское kelev 'собака'; kalev — название одного из древнееврейских племен, а в Дагестане есть община (группа селений), носящая старинное название Keleb. В литовском языке kalvis 'кузнец'. Другое ностратическое слово, от которого произошло название собаки в некоторых языках, — *lučā 'мелкий хищник' /214в, с. 34/. Отсюда, например, чанское lak 'собака'. Одна из дагестанских народностей называет себя lak. Грузины дагестанцев называют lek. Страбон упоминает народ leg на территории нынешнего Дагестана. Одно из названий догреческого населения Греции и Малой Азии leleg (где le — показатель множественного числа). С этим названием собаки, возможно, этимологически связаны латышское luoks и русское luk 'изгиб, дуга'. Отсюда, вероятно, одно из эвфемистических названий черта в русском языке лукавый.

Корнеслово l.k, видимо, было одним из имен Черного бога. Об этом свидетельствуют, помимо приведенных, такие слова, как праиндоевропейские *lak(h) 'красный', *ulk 'волк' (если *ulk не от v.l+k), *laksna 'луна' /110, с. 536/, латинское lux 'свет', литовское lo-kū's 'медведь'. Не происходит ли l.k от имени бога 'l с формантом -k?

С образом Черного бога связан также волк — наверное, не только потому, что он похож на собаку, но в первую очередь потому, что, обладая ярко выраженными чертами хищника, он подходил для ассоциативной связи с кровожадным богом. В мифах собака является представителем бога преисподней, а волк — его воплощением.

Праиндоевропейское название волка реконструируют в форме *ulk. По Т. Гамкрелидзе и В. Иванову, начальное v- в словах, обозначающих волка, является более поздним /110, с. 493/. Но эта приставка почему-то очень распространена. Помимо славянских языков — в германских (wulf), балтийских (литовские vilkas 'волк', Velnias — имя божества зла), иранских (скифское varca, сакское birgga 'волк' и даже в неиндоевро-

пейских языках (тюркское *büri, böğü, rü* 'волк'). Тюркские примеры побуждают поставить вопрос: может быть, индоевропейские названия волка восходят к корнеслову *v. l/b. r* с суффиксом *k/g*?

Образ волка играл культовую роль еще в палеолите, судя по относящимся к той эпохе ритуальным захоронениям или экспонированию волчьих черепов /518, с. 158, 169/. Признаки мистизации волка обнаруживаются еще у неандертальцев /721, с. 53/. Среди палеолитических рисунков есть изображение синкретического животного: медведь с головой волка и хвостом бизона /774, с. 71/. Похоже на то, что еще в верованиях древнекаменного века было божество, представлявшееся одновременно медведем, волком и быком. В древнегерманских сложных именах сочетаются лексемы со значением 'волк' и 'медведь' (*Wulf-bero, Ber-ulf* и т. п.) /110, с. 497/.

В европейских вариантах священной триады волк фигурирует вместо переднеазиатских львов и барсов в качестве близнецов богини (см. рис. 355 : 1). В каптголийской волчице можно видеть мать волчьих божественных близнецов. В ряде мифов змей и волк отождествляются /204, с. 142; 443, с. 278/. В славянских сказках змей иногда заменяется "огненным волком" /202, с. 125/. В германских мифах говорится о том, как волк проглотил солнце /843в, с. 565/, а по другим индоевропейским сказаниям это делает дракон. По греческим поверьям умершие превращаются в змей, а в одной русской сказке умерший превращается в волка²⁷⁹. Скандинавская богиня смерти Гела была "сестрой волка и змеи" /41с, с. 16/. Мифологический образ волка, как и образ змеи, двойствен: он зловещ, предвещает смерть и в то же время встреча с волком считалась положительной приметой /244, с. 238/. Образ волка имел хтонический характер. Гадес изображался с шапкой в виде волчьей головы (видимо, в архаических представлениях он имел волчью голову). По поверьям древних египтян, Осирис мог принимать облик волка /244, с. 218/. Евангелист Лука, в имени которого слышится слово "волк" (*lykos*), изображался с бычьей головой — а бык был одним из воплощений бога земли. Иллирийское *danus* 'волк' этимологически связано с иранским *danu, don* 'река'. Осетинское *Wörgon* 'бог-кузнец' имеет корнем *wörg* 'волк', а бог-кузнец это бог преисподней (Вулкан, Гефест и пр.) В иранской мифологии демон бури имеет обличье вска /744в, с. 909/. У некоторых народов Европы декабрь (месяц, когда совершалось празднество провожания бога земли на зимнюю спячку) назывался "волчий месяц". В средневековой чешской рукописи слово *волколак* (волк-оборотень) отождествляется с именем Фавн /41 с, с. 529/, а последний у древних греков был равнозначен Сатиру. Со времен раннего христианства и до 19 в. считалось, что волк олицетворяет дьявола /676, с. 69/. Албанская сказка приписывает создание волка черту /41а, с. 742/. По хорватскому поверью, папоротник расцветает, когда солнце победит черного волка, олицетворяющего нечистую силу /511, с. 45/.

В осетинском эпосе родоначальник легендарного народа нарт — волк, от которого родились два близнеца, что является аналогией древнеримскому мифу о Ромуле и Реме; данное соответствие невозможно объяснить ни родством осетин и древних римлян, ни не менее фантастическим законом, согласно которому на определенных стадиях развития общества в головах людей возникают одни и те же несурезицы. Оба эти предания представляют собой реликт неолитического мифа о

близнецах, родителями которых были богиня неба и бог земли.

У славян были предания о некоем хозяине волков. "В Белоруссии роль волчьего пастыря возлагается на мифического властелина лесов — Полисуна, которого народная фантазия изображает мохнатым и с козлиными ногами" /41с, с. 529/. Представление о козлоногом волчьем пастыре существовало не только у славян: в Италии таковым считался Фавн /553, с. 324/. Отношение к волку как к сверхъестественному существу имеет глобальный характер. У хеттов волк был воплощением сакральных качеств. В славяно-балтийской традиции волк "вещий, всеведующий" /110, с. 493/. Американские индейцы называют волка "братом", а в Индии популярны басни о детях, взращенных волками (их источник явно тот же, что и миф о волчице, вскормившей Ромула и Рема). У японцев волк — одно из наиболее почитаемых животных, причем свойства, приписываемые божественному волку, не соотносятся со свойствами реальных волков: его считают духом гор, покровителем посевов, господином ветров, исцелителем болезней.

Волка почитали и на Кавказе. "Волк — самый поэтический зверь в понятиях горцев", — писал в прошлом веке кавказовед П. Услар /551, с. 82/. Волка почитали не потому, что, как считают авторы некоторых публикаций, его уважали за смелость, ловкость, силу, а потому, что он олицетворял божество. Чеченцы считали, что встреча с волком предвещает удачу (579, с. 188); такое же поверье было и у славян (531, с. 47). Тем не менее лишний раз встречаться с представителем грозного божества, видимо, не рекомендовалось. Имея это в виду, украинская поговорка гласит: "Про волка промолвишь, а он — в хату". В Дагестане имела место табуация слова "волк" (106, с. 121). Считалось нежелательным называть волка у древних римлян, а также в суевериях современной Европы /244, с. 230, 240/. У белорусов избегали называть волка под Рождество, чтобы не вызвать его из леса; примечательно, что эвфемизмом, обозначающим волка, при этом служило слово *колядник* /531, с. 46/ (ведь колядники это свита Черного бога).

Один из эпитетов черта — "враг". Потому что он враг людей и Бога? Наоборот, слово *враг* приобрело нынешнее его значение как вторичное, а первоначально оно было одним из обозначений Черного бога. М. Фасмер сопоставляет славянское *враг* с литовским *vargas* 'беда', древнепрussким *warags* 'злодей', считает ненадежным сравнение с древнеисландским *vargr* 'волк, злодей' /555а, с. 352/. Другие лингвисты все же обосновывают родство славянского *враг* с германским *warg* 'волк-оборотень, волколак' /703/. Вторая часть слова *волколак*, видимо, означает 'собака'; выражение "волк-собака" в мифологической традиции встречается нередко и всегда может быть соотнесено с Черным богом (например, имя иллирийского бога войны Канбаон означает 'собака-волк' /199, с. 58/). Волк-оборотень — один из образов Черного бога. Его название *warg* *враг* стало обозначением черта и затем уже приобрело нынешнее свое значение. От слова *враг*, обозначавшего божество, а не от нынешнего значения этого слова, происходит русское *ворожить* 'колдовать'.

Кельтские жрецы друиды служили божеству в образе волка /361, с. 27/. Римляне называли кельтов *волсае* — наверно, потому, что они поклонялись волку. От слова, являвшегося названием волка, видимо, проис-

ходят и такие этнонимы, как *волох, варяг, франк*. Возможно, германское *volk, folk* 'народ' было в свое время этнонимом, происходящим от имени божества в образе волка.

Волк почитался в Древней Греции, особенно в ее западной провинции Аркадии; греки приписывали аркадянам способность превращаться в волков. По поверьям греков, волк считался хтоническим животным, помогал отыскивать сокровища либо представлялся хранителем спрятанных кладов. В древней малоазийской стране Ликии поклонялись Ликею, богу-волку, от которого, очевидно, и получила свое название эта страна; вплоть до 2 в. х. э. человеческие жертвы приносились на горе Ликей в Греции; в Аркадии существовало сказание о Ликаоне (Lykaon), превратившемся в волка /299, с. 218—225/. Название почитаемого божества-волка зафиксировано в имени Ликос (Lykos), которое носят несколько персонажей мифологизированной истории Греции, а также в таких именах, как Ликург (Lykourgos), Ликофрон (Lykophrones), Ликомед (Lykomedes). Корень *lyk* распространен в греческой топонимике. Греческое имя Лукас (Lukas), столь сходное с названием волка, означает 'свет'. Правитель и верховный жрец федерации этрусских городов носил титул *lucshon*. В одном из древнеримских городов Демону, представлявшему царство мертвых и изображавшемуся человеком черного цвета, одетым в волчьи шкуры, ежегодно жертвовали самую красивую девушку /676, с. 69/; имя этого демона Ликас.

С именем бога-волка Ликей, Ликаон, Ликас, несомненно, связано имя скандинавского Локи, который считался демоном огня и грозы (кстати, есть греческое имя Лоуки). В Норвегии был обычай: пленку от вскипяченного молока бросать в огонь, считая, что это получает Локи /843в, с. 549/. Этот обычай понятен, ведь змей любит молоко. Локи иногда представлялся в виде рыбы (ведь Черный бог связан с водой). У Локи таинственный дом в горах, он связан с подземным миром, у него ключ от некоей тюрьмы (бог преисподней — владелец замка, где держит в заключении свою дочь). В народных поверьях Локи опасен, злонаправлен, коварен. В то же время он, так же как Гефест или Приал (греческие варианты низложенного Черного бога), был мишенью для насмешек. В древности Локи поклонялись как богу, причем ему возносили молитвы о благоприятной погоде /685, с. 187/. Дж. Кокс сопоставляет имя Локи со словами, выражающими понятие 'светить' /666, с. 172/. Е. Мелетинский считает лингвистически несостоятельным сопоставление имени Локи с норвежским *logi* 'огонь' и в то же время отмечает, что скандинавский дух огня носил имя *Lokki* /378в, с. 68/.

В Эдде говорится, что Локи был кровным братом Одина. Действительно, эти персонажи германо-скандинавской мифологии имеют сходные черты. Объяснить это следует тем, что они происходят от одного и того же прототипа. Один или Вотан (исландское *Othinn*, английское *Odin*, саксонское *Wodan*, немецкое *Wotan*) — верховный бог у германцев-язычников, считавшийся "правителем мира". Как и Локи, он мог принимать облик змея. Его жена была троничной. Его называли "господином горы"; многие горы носят его имя. Другие его титулы — "податель дождя", "господин копыя". Ему приносили человеческие жертвы путем повешения. Он обладает даром пророчества, предстает воплощением мудрости и низкого коварства, он покровитель урожая и мореплавания, бог битв и владыка мертвых, водитель

"дикой охоты"; ему служат вороны и волки. Все эти характеристики Одина/Вотана говорят о том, что он является бывшим неолитическим богом земли. Об этом свидетельствует и его имя, которое, видимо, может быть связано со словами, означающими 'огонь', например, валлийское *odun*, западнославянское *vatra*. Имя *Odin, Wotan* можно сопоставить также с индоевропейским названием воды *v. d.* Кстати, здесь можно привести один из многих примеров доколумбовых связей Старого и Нового Света: у индейского племени цендал (Мексика) имя легендарного белого человека, некогда прибывшего в их страну из-за моря, было *Wotan* /581, с. 95/.

По ряду данных, в Передней Азии Черного бога представляли кошачьи хищники — барс, лев, тигр. Причина этого, видимо, в том, что эти животные олицетворяли кровавый нрав бога. В раннеоолитической Малой Азии барсами изображались дети Великой богини (см. рис. 357: 1—3) — видимо, потому, что отцом их был бог-барс; судя по изображениям, шкуру барса надевали при культовых церемониях (возможно, это делали жрецы). Этот обычай перешел и к другим народам: есть древнеегипетское изображение, на котором барсовую шкуру носит жрец /28, с. 138/. Шкуру барса как символ мужества надевали, вероятно, и воины: воспоминание об этом отразилось в поэме Шота Руставели "Витязь в барсовой шкуре" (известной в русском переводе как "Витязь в тигровой шкуре"). Культовые изображения барса есть и в доколумбовой Америке. В Китае тигр представлял бога запада /770, с. X/. Такие слова, как хеттское *paṛš* 'леопард', персидское *paṛs/fars* 'пантера', древнетюркское *bars* 'тигр', лакское (Дагестан) *baṛs* и чеченское *boṛz* 'волк', явно происходят от имени Черного бога *b. r.

У евреев лев — образ священного существа, имя которого Ариэль ('лев-бог'); греческий бог преисподней Арес тоже носил имя Ариэль. В греческих мифах лев — представитель сил мрака. У хеттов лев представлял бога луны /692, с. 91/. Один из древнеегипетских богов, олицетворявших землю, Акер изображался в виде льва. В облике льва изображался Нергал, супруг вавилонской "царицы теней". Древнегреческая химера соединяет в себе части тела характерных воплощений бога преисподней: змея, козла — и льва. В Молдавии при раскопках скифского кургана был найден золотой предмет в виде змеи с двумя львиными головами. В христианской традиции владыка преисподней представляется, в частности, в образе льва /244, с. 278, 279/. Европейские сказки подчас рисуют льва хранителем кладов, сокровищ /244, с. 283/. Крылатый лев (т. е. сфинкс) в Древнем Египте имеет то же происхождение, что и крылатый бык в Ассирии, крылатая собака в Иране, крылатый конь в Греции и на Кавказе, крылатый змей в России и в Америке: это все — образы Черного бога, который может подниматься в небо. Лев считался представителем весьма почитавшегося божества — отсюда популярность образа льва в народном искусстве и геральдике, в том числе таких стран, где львы никогда не водились (Россия, Англия, Япония, Дагестан).

О связи представления о льве с образом Черного бога свидетельствуют и некоторые языковые данные. В осетинском языке *domba* значит 'лев' и 'зубр' /110, с. 521/. В. Иванов полагает, что славянское *лютий* происходит от **leu* 'лев' /110, с. 510/ (вероятнее, оба слова восходят к одному из имен Черного бога **l. t < *âlâ + t*). Индоевропейское и семитское название льва *leu, lab*

считается родственным египетскому gw /165, № 3, с. 14/, которое напоминает имя египетского Ра. В античной (т. е. сравнительно поздней) мифологии лев соотносился с солнцем; но это его значение вторично в такой же мере, как и то, что Ра стал богом солнца.

К разряду кошачьих хищников, представлявших Черного бога, относятся и обыкновенная кошка. В греческом фольклоре кошка превращается в Мирового змея /110, с. 600/. Общераспространенное название кошки k.t., возможно, родственно имени божественного змея g.d. Считалось, что во время грозы надо выкинуть черного кота из дому, не то он притянет к себе молнию. Рассказывали также, что черный кот может родиться из яйца, снесенного петухом /531, с. 58/ (яйцо — один из атрибутов мифического змея). В европейских поверьях черт превращается в кота, а ведьмы могут превращаться в кошек; в европейских сказках черный кот с огненными глазами — страж заколдованных кладов /244, с. 265, 267/. В японской демонологии кот — злонамеренное существо, обладающее сверхъестественной силой. Даже у американских индейцев дьявол принимает облик кота /378в, с. 11/. Вероятно, как представителей Черного бога, в Древнем Египте почитали кошек.

Многие черты Черного бога были перенесены на его противника; отсюда египетский миф о том, что солнечный бог Ра, воплотившийся в кота, убивает змея Алопа. В литовском фольклоре бог грозы Перкунас или его противник преобразуются в кошку /110, с. 600/. Отношение к кошке, как и к другим представителям бога и богини неолитической религии, двойственно: так, если в России встреча с черной кошкой предвещала недоброе, то в Англии, наоборот, это сулило удачу.

В древнехеттских текстах в качестве одного из имен бога упоминается вебрь /378а, с. 233/. У мегрелов и сванов (народности, этнически близкие грузинам) слово, обозначающее свинью, означало 'божество' /343, с. 116/. Какое же божество олицетворялось свиньей, вебрем?

Трипольцы изготавливали глиняные фигурки свиней и вдавливали в них хлебные зерна, в чем можно видеть моление о плодородии полей; древние греки приносили в жертву богине свинину, смешанную с зерном /709, с. 211/. По этим данным можно предположить, что свинья олицетворяла не более чем идею плодородия. Но другие данные позволяют скорректировать такое предположение. Свинья почему-то связывалась с празднеством, совершавшимся в период зимнего солнцестояния. У грузин при встрече Нового года на праздничный шест надевалась голова свиньи. В германских сказках Фрейр в рождественскую ночь отправлялся на небо на борове /41с, с. 748, 749/. Древние римляне на празднество сатурналий, совершавшихся в декабре, вкушали свинину. У нынешних жителей Западной Европы традиционное кушанье рождественской и карнавальной трапез — свинина; не потому ли, что эти празднества происходят от обрядов отхода ко сну и весеннего пробуждения Черного бога?

В русских былинах и сказках равнозначны бык, змей и вебрь /41а, с. 781; 202, с. 169/. В мифологии славян злое вебрь обитает в море; в кельтской мифологии вебрь или свинья связаны с потусторонним миром /378а, с. 233, 635/. Вебрь в индоевропейской традиции сближается по культовой значимости с волком, медведем, леопардом, львом; в древнеславянском языке название вебря приобрело значение 'князь' и 'бог'; в литовских мифах есть мотивы превращения вебря в царя или в бога

/110, с. 514—517/. Как все это объяснить, если кабан или свинья были просто воплощением идеи сытости?

Подобно известному образу светлого бога в виде всадника, поражающего копьём змея, в древнеиранском искусстве известно изображение всадника, поражающего копьём вебря. Это не реально-бытовая сцена, потому что на кабанов, как и на змей, не охотились с копьями. Этим иранским изображениям соответствуют иранские мифы, в которых демон в облике кабана побежден героем.

Название свиньи в тюркских языках *donuz*, *donguz* этимологически родственно иранскому *danu*, *dop* 'река, вода'; индоевропейское название дикого кабана (латинское *arct*, древнегерманское *ebur*, латышское *verpis*, русское *вебрь*) образовано, быть может, по схеме *v+ḫ.g*, где **ḫ.g* — имя Черного бога. Такое название свиньи как *swine*, свинья произошло, как полагают от **su* 'производить, рождать'; но, вероятно, и то и другое связано с **sus* 'фалл' (о котором еще будет речь). В. Иванов полагает, что название вебря *v. p. g.* произошло от слова, обозначающего фалл /110, с. 515/. Шумерское *šubura* ('свинья') относится к одной из групп терминов, связанных с культом бога земли²⁸⁰.

В скандинавских мифах вебрь был любовником Фрейи /744а, с. 23/. Древнеперсидское *per* 'вебрь' восходит к ностратическому **paugā* 'мужчина', самец /214в, с. 92/²⁸¹. Почему именно к этому зверю было отнесено слово, имеющее такое значение? Ведь самцы есть у каждого вида животного. Дело, видимо, в том, что это слово было связано с образом божества, олицетворявшего мужество, а именно — с Черным богом. Значение ностратического **paugā* 'мужчина', видимо, вторично. Протосардское **puga* значит 'намогильная куча камней'. Финикийское *pug* 'огонь' соответствует еврейскому *'wt* с тем же значением.

В Древнем Египте богу подземного царства Сету были посвящены змей, собака, черепаха, черная свинья /652, с. 82/. Египтяне приносили свинью в жертву Сету, Осирису и луне /781, с. 53/; это понятно, поскольку Осирис — олицетворение земной растительности, а луна это мифический бык, который олицетворял землю.

В верованиях древних египтян сказалось двойственное отношение к неолитическим божествам, свойственное эпохе. Подобно тому, как змея у них обожествлялась и одновременно считалась олицетворением враждебной богам силы, свинья считалась животным священным и в то же время нечистым. В одном из древнеегипетских текстов констатируется: "Свинья есть отвращение для Гора" /353, с. 119/. Египтяне, вкушая свинину при жертвоприношении, в быту не употребляли ее в пищу. По сообщению Страбона, жители Малой Азии также не ели свинину и не допускали свиней в пределы города /569, с. 22/. В христианской Европе нередко изображали черта в виде свиньи, следовательно, и здесь когда-то существовало представление о связи свиньи с "нечистой силой".

Почему евреи и мусульмане не едят свинину? В научных трудах можно встретить такое объяснение: это, дескать, потому, что в жарком климате бывают случаи отравления свининой. Такое объяснение я слышал еще в детстве от своих родителей. Но они не могли объяснить мне, почему евреям нельзя есть зайца; по этому вопросу хранят молчание и ученые, которые ищут в традиционных предрассудках рационалистическое обоснование. Почему сомалийцы, кенийцы и айны не едят яйца,

а жители Канарских островов не едят рыбу? Если на свинину было наложено табу из-за возможности отравиться, то почему древние египтяне употребляли ее как ритуальную пищу, а у веда на Цейлоне ее можно есть всем, кроме шаманов?

Не все народы Европы и Передней Азии считали свинью настолько нечистой, чтобы отказываться употреблять ее в пищу, но у всех она считалась образом Черного бога, враждебного "богу света". На ближнем Востоке и у древних греков свинья считалась олипетворением злых сил, побеждающих солнце зимою /41а, с. 787; 176, с. 12/.

Светлый бог индоевропейцев воспринял многие черты своего противника Черного бога неолитической религии; поэтому свинья иногда выступает в качестве животного, связанного с богом солнца. Древние германцы приносили в жертву солнцу кабана, которого затем торжественно съедали /499в, с. 18/.

В числе животных, посвященных Черному богу, был, как уже говорилось, осел. Отношение к нему, как и ко всему, что генетически связано с божествами неолитической религии, было амбивалентным. В Древнем Египте осел считался животным Сета, т. е. змея преисподней, в то же время осел сражается с Апопом — тоже змеем преисподней. Христианские богословы соотносили осла то с Христом, то с дьяволом /236, с. 37/.

Поскольку у осла длинные уши, в число животных, представлявших грозного бога загробного мира, попал и безобидный заяц; по свидетельству Плутарха, евреи не едят зайца потому, что находят в нем сходство с ослом. На древнеегипетском рисунке, изображающем сцену "Гор убивает Сета", Сет представлен в облике зайца. В одном из индийских мифов заяц преследует солнце и пускает в него стрелу, а в другом индийском мифе заяц поймал солнце в западню /804, с. 46/. На некоторых древнемексиканских изображениях заяц совмещен с луной. У древних греков было поверье о том, что мясо зайца оказывает эротическое воздействие /229, с. 237/. У древних балтов заяц считался священным животным, а в средние века в Англии считали, что он связан с "нечистой силой". В мифах североамериканских индейцев говорится, что заяц вывел людей из подземного мира. Греческое *lagos* 'заяц', вероятно, родственно греческому *lukos* 'волк'.

С Черным богом соотносились некоторые птицы. Например, крылатыми представителями бога земли считались хищные птицы семейства ястребиных — орел, ястреб, коршун. Орел был символом Зевса, а Зевс, как будет показано в следующей главе, это по своему происхождению небесная ипостась бога преисподней. У многих народов есть легенды, в которых орел связан с огнем и даже мечет молнии. Немцы прикрепляли тело коршуна в постройке как средство против удара молнии /244, с. 81, 285/. У древних арабов *Наср* (Nswr) — бог луны в облике орла. По чешски 'ястреб' — *lunak*; корнем этого слова является название луны. Русское *коршун* можно сопоставить с рассматривавшимися топонимами и мифологическими именами Карс, Корсунь, Корсика, Херсонес, Хорс, Гор. В древности орел представлялся проводником душ умерших в загробный мир, считался вещей птицей и носителем мудрости; полагали, что орел обладает целебными свойствами, что он приносит в свое гнездо чудесные камни. Представление об орле как о птице, связанной с божеством, которое со временем превратилось в злого, "нечистого" демона, отразилось в поверьях разных народов: древние евреи

считали орла нечистым существом, а у якутов появление орла, вообще считавшегося уважаемой птицей, имело значение недоброй приметы /244, с. 50, 78/.

Бога преисподней представлял и ворон — очевидно, вследствие его черного цвета, а также по причине того, что это плотоядная птица. В некоторых индоевропейских традициях ворон сближается с орлом. В грузинских сказках Черный ворон — обладатель сокровищ, которыми может одарить. Существовало поверье о том, что в воронов вселяются души убийц. В Европе ворона считали спутником "нечистой силы", а в Африке его называют "злым духом". В Англии ворона называют "чертовой птицей" и в то же время относятся к нему с почтением: увидев ворона, снимают шапку, детям запрещают разорять вороньи гнезда, а если ворон сел на крышу дома, то считают, что это принесет хозяину благополучие. Ворону приписывались свойства, соотносимые с богом преисподней: долгожительство, мудрость, способность предвещения (а именно, дурного), целебная сила. Будучи представителем божества, обеспечивающего зачатие, ворон фигурировал в свадебных обрядах. В сказках ворон бывает связан с огнем, в легендах американских индейцев огонь принес людям ворон /244, с. 83—86, 285/.

Любопытны мифы о вороне у эскимосов. В этих мифах фигурируют два ворона: Старый (он отождествляется с луной), который создал мир и устроил всемирный потоп, и Молодой, который создал людей и принес людям огонь, украв его из жилища Старого ворона (и при этом превратился в оленя). Как и другие мифологические образы у разных народов, восходящие к прообразу Черного бога, ворон в эскимосских сказаниях в ряде случаев выступает как персонаж комический. Ко всему этому ворон у эскимосов называется словом *iel* /355, с. 4—10/.

С богом преисподней связывался и петух; может быть, в древнейших мифах имел место эпизод о том, что петух своим криком сообщил спящему владыке подземного мира о похищении солнца-девы. У некоторых народов перед весенними полевыми работами обходили поля, неся петуха. В английском языке *фалл* называют словом, означающим 'петух'; в еврейском языке одно и то же слово означает 'петух' и 'самец'.

В древних поверьях петух считался хтонической птицей. В то же время он был посвящен богу врачевания Асклепию. Петуху приписывалась способность предвещения грядущей беды (что отражено, в частности, в сказке Пушкина о золотом петушке). В средневековой чешской хронике сообщается об обычае ходить к источнику и удушать там черного петуха с одновременным названием дьявола /378в, с. 310/. В России существовал обряд принесения черного петуха в жертву духу воды путем зарывания петуха в землю. У евреев есть обычай ежегодно приносить в жертву петуха во искупление грехов. У славян при закладке дома приносили в жертву петуха, предпочтительно черного. В Китае изображают красного петуха на стене дома в качестве талисмана против пожара; в России выражение «красного петуха» — эвфемизм понятия 'пожар'. У разных народов существовал обычай увенчивать крышу дома изображением существа, считавшегося связанным с богом земли (например, лошади, быка, змеи); таким существом был и петух — отсюда обычай устанавливать на крыше шпиль с изображением петуха. В Западной Европе в средние века изображение петуха могло увенчивать даже здание церкви, заменяя собой крест

/744а, с. 386/ — поскольку и крест, и петух символизируют бога земли.

В главе "Древо жизни" отмечалось, что с богом земли соотносились некоторые деревья. В их числе представлен, например, дуб (может быть, потому, что жемчужной своей формой напоминает фалл). Дуб был священным деревом у друидов; как полагают, слово *gruig* происходит от кельтского названия дуба *deu, degw* /880, с. 3/. Дуб считался священным деревом у древних евреев /420, с. 177, 178/; было принято хоронить покойников под дубом, о чем упоминается в Священном писании. Вследствие перемены верований и перенесения образа этого божества из раннеземледельческой религии в антагонистичную ей индоевропейскую, дуб связан то с громовержцем, то с его противником: дуб был посвящен Перуну/Перкунасу, Индре, Зевсу и т. п. В некоторых сказаниях под дубом прячется змей, преследуемый змееборцем.

В русских и индонезийских сказках говорится о магическом дереве, растущем "в море-океане" /872, с. 79/; а море-океан — обитель неолитического божества "низа" вселенной. В русском варианте сказки этим деревом является дуб, в корнях которого находится яйцо (т. е. атрибут змея). О связи дуба с образом бога земли свидетельствуют и лингвистические данные. Праиндоевропейское **reg, regk* означало 'дуб' и 'скала' (камень, скала, соотносились с богом земли). Это слово является корнем имен бога-громовержца Перун, Перкунас. **Reg, regk*, видимо, восходит к первооснове *b. r.* (с суффиксом -*k* или без него). Другое праиндоевропейское название дуба **t'ogu* содержит корневую основу *t. r.*, которая, как было показано выше, была одним из терминов, соотносимых с Черным богом. Судя по намекам, содержащимся в суевериях и словесности разных народов, с Черным богом связывался лес, особенно густой; русское бор 'хвойный лес' содержит корневую основу *b. r.*

Этимологическая связь между словами, означавшими, 'лес, дуб' и 'гора, скала', обусловлена тем, что понятия обоих этих рядов связывались с Черным богом²⁸².

С богом земли ассоциировалась яблоня. По мнению В. Иванова, причиной мифологизации яблони явилось то, что из яблок готовился хмельной напиток /110, с. 643/. В разных мифологиях яблоко — символ плодородия, здоровья, знания, мудрости, любви, похоти, а также смерти, зла, имеет фаллическое значение /744а, с. 112/. В "Песне песней" есть такие слова: "Под яблоней я себя пробудила²⁸³; там мучилась твоя мать, родила тебя"; в этих словах выражено архаическое представление о том, что с яблоней связаны зачатие и рождение. В литовском сказании яблоня имеет 9 ветвей, а богиня забеременела от яблока. Многие считают, что Ева была соблазнена с помощью яблока. Парис должен был наградить самую красивую из трех богинь яблоком. Геракл сорвал яблоко, которое возвращает человеку молодость. В армянской сказке грозное чудовище вишاپ стережет волшебное дерево, на котором растут 'яблоки бессмертия'. В грузинской сказке дэв живет в подземелье и питается яблоками. В России есть обычай класть на могилу яблоко. Праиндоевропейское название яблока **ab'ic*, которое, по мнению В. Иванова, было воспринято из более древнего ближневосточного субстрата /110, с. 441/, содержит корнеслово *b. r.*

По-видимому, с Черным богом связывались также кизил и вишня. Поводом для такого предположения служит их название, содержащее основу *k. r.* — одно

из имен Черного бога (греческое *krános* и латинское *соgnus* 'кизил', литовское *kirnis* 'бог вишен'); причиной мифологизации этих плодов, видимо, явилось то, что они имеют красный цвет.

Помимо деревьев, с Черным богом связывались и некоторые другие растения. К таковым относятся, в частности, горькие или жгучие на вкус корнеплоды, например, чеснок. Отсюда, между прочим, бытующее до сих пор поверье о том, что чеснок помогает при половом бессилии. Древние греки и римляне поглощали чеснок в большом количестве в надежде продлить жизнь и получить избыток сил.

В Европе картофель называли "чертовым яблоком"; о нем была дурная молва, в связи с чем население повсеместно отказывалось употреблять его в пищу. На своей родине, в Перу, картофель назывался *лапас*; как мы увидим далее, это одно из имен Черного бога. В Перу картофель назывался также *кумара*. Это слово состоит из имени Черного бога Ку (это мифологическое имя было известно, в частности, индейцам Южной Америки) и имени богини Мара; в таком случае, очевидно, картофель — их дитя.

В ряде мест этой книги уже отмечалось, что цветы, будучи плодами земли, в символике неолита были связаны с культом божества земли. В Древней Греции на празднествах водили в процессии быка, украшенного цветами, а в Древнем Египте — барана, украшенного цветами. Обычай, по которому цветы фигурируют на похоронах, видимо, происходит от того, что они семантически соотносились с божеством загробного мира. Связь представлений о цветах и о смерти возникла, как кажется, еще у неандертальцев: в Ираке, в пещере Шанидар, были обнаружены раннепалеолитические останки девяти человек, погибших при обвале потолка пещеры; на этом месте, как считают исследователи, была устроена заупокойная тризна с приношением цветов /721, с. 54/.

Одним из примечательных плодов земли был виноград. Из него изготавливали вино, считавшееся божественным напитком. В хеттских текстах есть выражение "пить бога" в смысле 'пить вино'. В Древней Греции считалось обязательным пить вино на празднестве Диониса — божества, в котором смешались черты неолитического бога земли и духа растительности. В христианстве вино символизирует кровь бога. В некоторых местностях России на Рождество воспевают "винограде" /449, с. 37/, что следует рассматривать как эхо южных представлений о связи вина и бога земли: ведь в России виноград не растет и поэтому в старину не знали вин. Русское выражение "зеленый змей", которое применяется для иносказательного обозначения пьянства, основано на мифизации связи змея и потребления алкоголя. В связи с тем, что бог земли считался подателем здоровья, возник обычай пить вино "за здоровье".

В иудаизме виноградное вино — ритуальный напиток: его пьют (с соблюдением соответствующего ритуала) при бракосочетании, на религиозных праздниках и в субботу, которая по своему происхождению есть день, посвященный богу (больные и дети пьют виноградный сок или отвар изюма). При этом вкушение вина считается актом общения с богом (в частности, воздавая хвалу богу, следует поднять стакан с вином, хотя бы и не выпивая его). В то же время в Танахе проявляется отрицательное отношение к вину и винограду; их запрещается употреблять тем, кто посвятил себя служению богу. Поэтому, наверное, в мусульманстве и было введен

(или, наверное, законодательно закреплённый существовавший ранее) запрет на употребление вина: ведь оно символизировало "нечистого" бога. Индоевропейское и семитское название вина содержит корнеслово *v. n.*, которое, как уже говорилось, вероятно, происходит от *v. g.* < *b. g.* (ср. *венос Venus* и т. п.).

В Древней Индии для ритуалов, посвящённых Соме (богу луны, а следовательно, и земли), приготавливали специальный хмельной напиток, который в Ригведе называется "божественным". У хевсуров девушка, приходя на свидание к молодому человеку, одаривает его бутылкой водки, но сама не пьёт, из чего видно, что этот напиток считался имеющим специально мужское назначение. Хевсуры снабжали умершего бутылкой водки, очевидно, потому, что он отправился к богу преисподней. Путешественник, посетивший Северную Осетию в прошлом веке, сообщает, что в местных гробницах у изголовья каждого погребённого стояла бутылка /154, с. 259/. У русских при поминках оставляли на могиле блины и водку. У литовцев был обычай, моля бога об урожае, лить на землю пиво /41 с., с. 146/. У адыгов жрецы лили на голову жертвенного животного хмельной напиток /617, с. 51/. Фелистимляне обливали новорождённых вином.

Несомненно, вино посвящалось Черному богу не только потому, что изготавливается из плодов земли, но и в силу его воздействия на человека. Людям казалось, что хмельное придает им силу и храбрость, исходящую от бога. Возбуждение (в том числе эротическое), которое вызывает вино, тоже считалось исходящим от бога, ибо было одной из особенностей его нрава. Наконец, потребление хмельного склоняло к веселью, а Черный бог, как то явствует из древних обрядов и письменных свидетельств, был "богом веселья".

В свое время был обычай умерщвлять стариков; при этом полагалось смеяться. В Сардинии до последнего времени существовал обычай смеяться после похорон. Исследователи отмечают, что ритуальный смех у разных народов зачастую связан с трауром /7, с. 49/. В России при имитации похорон в числе игр во время святков полагалось смеяться. У австралийцев отмечен ритуал, при котором игры с огнем сопровождаются нарочитым смехом, а в одном австралийском мифе "смеющиеся юноши" живут в скалах или приходят с запада /7, с. 47, 48/.

Смех считался угодным Черному богу; совершенно очевидно, что имелся в виду не радостный, а злорадный смех. Иранское прозвище мифического змея *Dahaka* значит 'злбносмеющийся'. К представлению о том, что Черный бог любит смеяться, восходит сохранившийся кое-где в Европе обычай намеренно смеяться на Пасху; пасхальному смеху явно придавалось ритуальное значение: даже пастор во время проповеди старался рассмешить прихожан /232в, с. 240/. В синтоистской религии и дзэн-буддизме сохранились элементы ритуального значения смеха. Нарочитый смех был характерен для русских юродивых²⁸⁴ — видимо, в качестве пережитка языческой обрядности. Христианство, противопоставившее себя языческим верованиям, относилось к смеху, веселью отрицательно не только вследствие своих принципов аскетизма, но и потому, что смех, веселье тогда еще связывались с культом Черного бога.

Хлеб, имевший в древности первостепенное значение в питании людей, считался детищем владыки земли. Дух хлеба представлялся в образе волка, собаки, кошки, козы, быка, коня, свиньи /570, с. 162—176/, т. е.

животных, соотносившихся с Черным богом. Изображение колоса было одним из символов Черного бога (или его детища, духа растительности). Колос фигурирует в орнаментике и неолита, и последующих времен, встречается в декоративном искусстве Дагестана (рис. 385). Подобный знак имел значение символа еще в палеолитические времена /717, табл. 84/, хотя тогда, надо полагать, он должен был обозначать не хлебный знак, а вообще растение; любопытно, что на палеолитическом рисунке, на который здесь сделана ссылка, этот знак нанесен на ногу женской фигуры, т. е. в том месте, где изображались и другие символы земли в последующую эпоху неолита.

В Греции при ежегодном праздновании символического брака бога неба Зевса и богини земли Деметры важнейшим ритуалом было вынесение колоса, который считался плодом этого брака /353, с. 49/; в некоторых языках имеет место этимологическая связь между словами, обозначающими 'хлеб на корню' и 'дитя' /792в, с. 512/.

В России одним из атрибутов рождественских праздников был пучок колосьев /315, с. 28/; это не имеет отношения к урожаю (ведь на дворе зима), но имеет отношение к богу, которому посвящен праздник. Хурритский демон преисподней почитался как бог-покровитель зерна. У древних славян были обычаи посыпать покойника зерном, сыпать в могилу зерно; иногда хоронили умершего в яме для хранения зерна; эти обычаи объясняются тем, что злаки соотносились с хтоническим божеством. Во время западноевропейского карнавала (праздник бога земли) осыпали друг друга орехами и мукой (символы бога земли). У русских существовала особая обрядовая еда, так называемая кутья — каша из цельных хлебных зерен; ее употребляли при поминках, свадьбах, рождинах, т. е. при событиях, патроном которых считался Черный бог.

Теперь у евреев опресноки играют роль пасхальной пищи, но в древности они были вообще ритуальным хлебом; в Священном писании говорится, что только пресный хлеб следует жертвовать божеству. Согласно легенде, евреи на Пасху должны есть опресноки в память о том, что их предки при исходе из Египта так торопились, что взяли с собой неквашеное тесто. Но это не соответствует тому, что сказано в Торе: перед исходом Бог велел совершить ритуальную трапезу, на которой вкушать жертвенного барашка и опресноки. Видимо, пресный хлеб, будучи более архаичным, чем дрожжевой, стал ритуальным по той же причине, по которой каменные ножи применялись в качестве ритуальных в течение долгого времени после того, как в обиход вошли металлические.

В английском языке "пекарь" (*baker*) — один из эвфемизмов черта. У немцев были такие выражения: "Волк сидит в хлебах"; "Не ходите в хлебное поле, там большая собака" /232в, с. 6/, — ведь волк и собака связаны с богом земли, на которой растет хлеб. Ряженые мажут себе лица сажей, чтобы уподобиться Черному богу, а в некоторых сказках и этнографически зафиксированных обычаях вымарывание лица сажей, грязью, запрет умываться связан с выращиванием хлеба /511, с. 119/.

В главе "Восход и заход" приводились примеры, в которых тот или иной знак земли фигурирует на поле, разделяющей овал и образующей с ним Ф-образную эмблему (см. рис. 53); колос — один из символов,

имевших отношение к божеству земли, поэтому он тоже мог занимать такое положение (рис. 386: 5).

В Дагестане, как и в других местах Кавказа, а также Передней Азии, часто встречается фигурная каменная кладка "елочкой" (рис. 386:1). Камень укладывали в ряд наклонно, а следующий ряд с наклоном в другую сторону. Можно было бы счесть, что фигурная кладка камней "в елку" является только приемом, происходящим, как это часто бывает в архитектуре, от конструктивного. Но некоторые данные заставляют предположить, что этот рисунок кладки может иметь и другое, сюжетно-символическое происхождение: такой способ кладки мог первоначально представлять собой прием изображения священного символа на стене постройки. Мы видим подобный узор и в орнаментике (рис. 386: 2, 3), в том числе в орнаментике тех местностей, где не знали вышеописанного способа кладки. На Кавказе его иногда называют "рыбья кость", но все же думается, что это символ не рыбы, а хлебного злака.

К хлебным символам (символам Черного бога) относится и используемая при выпечке хлеба лопатка. Ее изображение встречается в Дагестане (рис. 386: 4) и среди наскальных рисунков Северной Италии /632, с. 92, 165, 204/. Лопатка, будучи принадлежностью печи, могла ассоциироваться не только с хлебом, но и с огнем. Так, у ингушей был обычай, согласно которому мать перед *поминками* обводила детей вокруг очага, давала целовать железную лопатку, которой сгребаются жар, чертила на золе крест и приговаривала: "Дай бог вам быть целыми и крепкими как железо" /611, с. 13/. Черный бог был подателем силы, здоровья, плодородия; поэтому печной лопаткой гладили коров в первый день выгона скота на пастбище (этот день был посвящен Яриле или Юрию — божеству, в котором прослеживаются черты Черного бога).

Поскольку печная лопатка считалась связанной с Черным богом, в Европе и на Кавказе ее при грозе выносили из дома /577, с. 115, 116/ — очевидно, чтобы не привлечь его внимание, когда он разъярен. Явно по этой же причине в средневековой Европе, у славян, в Древней Греции существовало поверье, что во время грозы нужно погасить огонь, чтобы не привлечь молнию.

У индоевропейцев гроза связывалась со светлыми божествами²⁸⁵. Но у неолитических земледельцев ее считали действием бога земли, поднявшегося в небо. Наверное, гром считался звуком ударов сверхъестественного молота по небосводу (мифы повествуют, что небосвод был выкован божеством). Русские слова *молот* и *молния* этимологически родственны, а древнеисландское *möllnir* 'молния' в своем генезисе означало 'молот'. Происходят эти слова, вероятно, от *v. 1*, являвшегося одним из распротраненных имен Черного бога (словообразование *мол+от* однотипно с древнерусским *вол+от* 'великан'). У этрусков молот был символом смерти; этрусский Хару, демон, уводящий умерших в загробный мир, вооружен молотом. В германском мифе волшебный молот *Hammar* находится в глубинах земли, но раз в восемь лет поднимается в небо /666, с. 48/. В средние века в Европе молот считался принадлежностью черта. В то же время в христианской эмблематике знак в виде буквы Т — схематическое изображение молота — был эквивалентен кресту (который некогда был символом божества земли). "В отдаленной древности крест был эмблемой громо-

вого молота", — пишет А. Афанасьев /41с, с. 134/. В Германии существовало поверье, что, ударя кузнечным молотом в полночь, можно вызвать нечистого духа. У германцев право на поземельное владение узаконивалось бросанием молота /41а, с. 254/, очевидно потому, что Черный бог — хозяин земли. В архаической Греции топор назывался *pelekys*, а в Аккаде и Вавилонии — *pilakku*. Эти слова можно сопоставить с русским *палка*, греческим *phallos* 'фалл'.

Известны неолитические изображения каменного топора, а также мужской фигуры с топором в руке. В Скандинавии при раскопках неолитического поселения было обнаружено святилище со следами ритуальных кострищ; в полу этого святилища был зарыт каменный топор, уложенный острием вверх. На одном менгире в Испании изображены пять змей; раскопки обнаружили у подножия этого менгира пять каменных топоров, уложенных острием вверх /774, с. 186, 170/. До сих пор в Европе существует поверье, что каменный топор в доме предохраняет от удара молнии. Бог-громовик с каменным топором в руках фигурирует даже в мифологии Вьетнама. У майя бог дождя и молнии носил имя Чак, что значит 'топор' /378в, с. 624/.

В эпоху бронзы каменный топор, имевший вид скорее молота, чем топора, превратился в настоящий топор, с лезвием. Поэтому металлический топор связывался с рудиментами представлений о Черном боге: в одной чеченской легенде рассказывается о мифическом "царе зверей" с огромным топором; литовцы до 19 в. клали в могилу топор.

Русское *топор*, иранское *tapar*, *teber* происходят от древнего слова, означавшего 'металл' (откуда тюркское *temir* 'железо', шумерское *zabag* 'медь'). По-видимому, слово это существовало задолго до того, как люди стали изготавливать металлические предметы; находимые в земле металлические образования, как и камни, соотносились с богом земли. В еврейском языке слова, означающие 'медь', 'змея' и 'гадать', одного корня.

В России считали, что молния не зажигает кузницы /577, с. 117/. Это понятно: ведь кузница, обитель молота и огня, близка и дорога Черному богу, зачем же он будет ее рушить. В мифах божественный кузнец выступает также как строитель, музыкант, лекарь и всегда чародей. Кузнецов уважали, побаивались и в то же время испытывали к ним отрицательные чувства, считая их колдунами. Все это не потому, что они обладают полезным мастерством, а потому, что Черный бог считался кузнецом. В сказках черт выступает в качестве кузнеца. Древнесемитский бог грозы Адад (*Nadad*) считался кузнецом и изображался с молотом в руке. У хеттов бог-кузнец Хасамиль обитал в подземном мире, так же как Гефест у греков и Вулкан у римлян. У абхазов в канун Нового года (который приурочивался к новолунию) шли на моление в кузню; этот обряд назывался словом, которое означает "свиное моление" /343, с. 116/. На языке бамбара (Африка) слово, означающее 'кузница', служит для обозначения мифического яйца, из которого возникла Вселенная. Это слово, *fan*, видимо, является фонетическим вариантом первоосновы *b. g* (так же как, например, имя огненной птицы Феникс/Бенну). Владыка подземного мира стал считаться кузнецом потому, что он, как и кузнецы, владел молотом, металлом и огнем.

Огонь мог соотноситься с Черным богом по двум причинам: люди видели огонь, извергаемый из недр

земли, и огонь, зажигаемый молнией. Вулканы приписывались действию владыки подземного царства. Это видно не только из того, что древнеримский бог по имени Вулкан имеет черты Черного бога. Страбон передает греческое поверье о том, что земля сотрясается и из нее извергается пламя, когда змеей Тифон превращается к боку набок в своей пещере /855, с. 214²³⁶. А Сенека писал, что в Анатолии извергается из-под земли пламя, которое не только не вредит растительности, но наоборот, полезно для нее. Вспомним в связи с этим о трипольских и древнекритских женских статуэтках, которые клали в огонь, желая этим актом, символизирующим сочетание богини неба и бога преисподней, обеспечить урожай.

Огонь, как уже говорилось, во многих ритуалах и мифах предстаёт символом не солнца, а Черного бога. Ведический Агни, олицетворявший огонь, не относится к солнечным божествам, фигурирующим в той же Ригведе; он считался отцом рода человеческого, покровителем брака, владыкой обрядов, подателем дождя и, между прочим, обитающим в воде. Кроме того, Агни — охранитель, знает все пути, мудр и всеведущ, даёт богатство, поощряет певцов. К нему прилагался эпитет "свиристый змей". С ним связано число 3: у него три головы, три языка, он родился в трех местах и проживает три жизни. Такие атрибуты Агни, как камень, земля, ночь, болезнь, лягушка, характеризуют его определенным образом. В тексте Ригведы к молнии относятся слова "Агни, сын вод" /406а, с. 688/. Это бывший Черный бог, ассимилированный религией ариев (в которой, кроме Агни, есть довольно много и других доиндоевропейских элементов).

Как и ведический Агни, греческий Аполлон обнаруживает черты Черного бога; имея огненную природу, он стал считаться олицетворением солнца уже на сравнительно позднем этапе древнегреческой культуры²⁸⁷.

С культом Черного бога и Великой богини связан обычай воздерживаться от работы в дни, посвященные этим божествам. Одним из таких дней была суббота. Символом субботы в Древней Месопотамии был черный цвет, что свидетельствует об этом дне как о посвященном богу преисподней. Действительно, божествами, которым была посвящена суббота в античное время, являются Сатурн, Кронос. В Юго-Восточной Азии этот день был посвящен божественному змею Нага /463, с. 89/. Чеченцы называли субботу "днем волков" /137, с. 84/. У римлян суббота была днем поминок. В Ирландии почитали за благо умереть в пятницу и быть похороненным в субботу /744а, с. 611/ — ведь это означало, что умерший "принят" богиней неба и богом земли. В глазах христиан языческое чествование Черного бога в субботу превратилось в сборище нечистой силы; отсюда средневековое представление "шабаш ведьм" (*шабаш* — искаженное еврейское *šabath*).

В Вавилоне *šabattu* первоначально не было еженедельным: его отмечали в период полнолуния, т. е. когда луна "в полной силе"; затем *шабатту* закрепилось за седьмым днем недели. Этот день считался несчастливый, и верующие всячески старались не прогневать божество. На одной из вавилонских табличек значится: "Седьмой день... Дурной день... Не ешь мяса... Не сменять одежду... Не всходить на колесницу..." /456, с. 134/. Это явно был день смирения перед злой силой бога. В этот день полагалось отказывать себе не толь-

ко в удовольствиях, но и в нуждах; полагалось также каяться в содеянных прегрешениях. В древности существовало представление о том, что всякое действие вообще есть грех. Все что есть, все как есть — от бога, и человеческие действия нарушают порядок, установленный богом. Поэтому если повседневно люди вынуждены что-то делать, чтобы удовлетворить свои нужды, то в день, посвященный божеству, они должны воздерживаться от этого греха и молить бога о прощении за содеянное. Суббота это по своему происхождению не день отдыха, а день демонстративного невмешательства человека в божий мир /697, с. 241—249/.

В иудаизме суббота характеризуется воздержанием от действий, имеющих характер творения, созидания. Например, можно читать, но нельзя писать, можно открыть водопроводный кран, но нельзя включить электроприбор (потому что при этом замыкается электрическая цепь). Еврейская суббота это день, посвященный общению с Богом. Святость субботы выражается в воздержании не только от работы, но и от деловых разговоров, житейских хлопот, а также пустословия. О генетических связях еврейской субботы с далеким язычеством свидетельствуют такие ее атрибуты, как огонь, вино и цветы. Еврейская суббота имеет элементы, указывающие на связь ритуалов этого дня не только с неолитическим Великим богом, но и с Великой богиней, например: нельзя каким-либо образом пользоваться деревом (трясти его, влезать на него, привязывать к нему скот), нельзя пользоваться веником, нельзя выжимать мокрые волосы.

Русское слово *праздник* родственно *праздность*, т. е. ничего неделание. Воздержание от работы было сущностной чертой праздника, а поскольку в древности все праздники были религиозными, то следует заключить, что *праздность* имела культовый смысл.

Понятие о том, что бездеятельность, невмешательство в принадлежащий богу мир угодны божеству, приобрело гипертрофированное значение в буддизме, особенно в его разновидности, называемой дзэн; последователи этого религиозно-философского учения ничего не совершают все семь дней в неделю (они могут себе это позволить, потому что на них, "святых людей", работают другие). В другой разновидности буддизма, ламаизме, каждая семья должна отдать в монастырь одного из сыновей, чтобы тот, не работая, искупил этим грех своих родных. В Китае даосизм также считал бездеятельность праведной.

Из двух главных божеств неолитической эпохи у западных семитов больше почитался Черный бог, священным днем которого считалась суббота, а у восточных и особенно южных — Великая богиня, которой принадлежала пятница. Отсюда, от древних обычаев южных семитов, арабов, — воспринятый мусульманством запрет работать в пятницу. Почитатели солнца посвящали молитвам день солнечного бога, воскресенье; этот обычай был воспринят христианством. В Скандинавии особо почитаемым божеством был Тор, бог грозы; ему был посвящен четверг, и люди воздерживались от работы в этот день. А в Осетии, чтобы не прогневать могущественных богов, не работали все четыре означенных дня недели.

Заканчивая общий обзор характеристик Черного бога, остановимся еще на одной. С обрядами, посвященными этому божеству, связаны некоторые действия, имеющие как будто цель кого-то с какой-то целью вве-

сти в заблуждение. На празднествах этого божества (рождество, карнавал) носили маски, ходили неузнаваемо переодетыми (в том числе: мужчины в женскую одежду, женщины — в мужскую). Называли себя вымышленными именами. Делали вид, что не узнают друг друга, причем это воспринималось положительно. Сюда же относится, вероятно, и первоапрельское обманывание. У русских было поверье (ныне превратившееся в шутку), по которому если человека не узнали, то это значит, что он разбогатеет; поскольку источником богатства считался Черный бог, очевидно, данное поверье было связано с культом этого божества. У древних греков делающий жертвоприношение Гаде-су (Hades) должен был отвернуть свое лицо; этот обычай сохранился и ныне у секты почитателей дьявола. Есть свидетельство о том, что в 18 в. в Шотландии во время языческого праздника жертвоприношение делали, бросая его назад, через плечо /880, с. 151/. Евреи, обращаясь к Всевышнему в определенной молитве, закрывают рукой глаза; то же делают при возжигании свечей. В Иерусалимском храме первосвященник входил в святая святых спиной. При раскопках палеолитических и неолитических погребений нередко обнаруживается, что лицо покойника было закрыто его руками. По иудейскому и мусульманскому обычаю, умершему следует закрыть лицо. Лица умерших закрывали масками и в Старом, и в Новом Свете. У индейцев есть священные маски, применяемые при лечении болезней; они называются "ложные лица" /378а, с. 515/. В разных языках слова, обозначающие маску, происходят от того или иного имени Черного бога, например, французское *persona* (от *p. r*) и итальянское *maschera* 'маска', еврейское *masveh* 'маска, вуаль' (от *m. s.*), французское *voile* 'вуаль' (от *v. l.*). Какой во всем этом смысл — не совсем ясно. Может быть, обмануть злого бога? У семитов был обычай мазать лицо черным, чтобы не быть узнаваемым злым духом, а участники "медвежьего праздника" в Сибири надевают маски, чтобы медведь не узнал тех, кто его умертвил /744а, с. 189/. В России существовал обычай в дни святок (т. е. между Рождеством и Крещением) ридаться покойниками или устраивать имитацию похорон. Возможно, этим тоже имели в виду обмануть бога преисподней и отвратить от себя его внимание на предстоящий год.

* * *

Письменные и фольклорные свидетельства сохранили различные имена того доиндоевропейского по своему происхождению божества, которое мы условно называем Черным богом. Однако идентифицировать те или иные мужские мифологические персонажи, имена которых дошли до нас, труднее, чем проделать такую операцию с женскими образами древних религий, мифов и народных сказок. Дело в том, что Великая богиня не попала в столь трудные условия конкуренции, с какими столкнулся ее партнер. По неизвестным нам причинам в 3—2 тыс. до х. э. возвысились мужские божества. Если они могли быть в определенной мере снисходительными к Великой богине, превратив ее из царицы в наложницу, то по отношению к Черному богу компромисс был невозможен. Поэтому культ его вытеснялся, сам он третировался как презренный враг богов и людей, многие его функции, атрибуты и особенности были присвоены богами новых религий. Кроме того, образ Черного бога расщеплялся, его характерные черты персонализировались в разных образах,

из которых одни мельчали, превращаясь в то, что теперь называют персонажами "малой мифологии", а другие приспособились к иным верованиям.

В пантеоне шумеров нет образа, соответствующего Черному богу, но отдельные черты последнего есть у различных мужских божеств шумерской мифологии (Ан, Энки, Энлиль, Ишкур, Наннар).

В Древнем Египте было несколько богов, которых можно по тем или иным признакам соотнести с Черным богом. Наличие нескольких почти идентичных божеств у одного народа можно объяснить тем, что это были в древнейшую эпоху однотипные божества разных племенных групп, из которых сформировался древнеегипетский народ.

Сет — одна из наиболее видных фигур религии Древнего Египта. К его имени прилагали эпитет "могучий". В 3 тыс. до х. э. он почитался наряду с Гором; сочетание имен Сета и Гора служило титулом фараона. Согласно мифу, Сет боролся с Гором за обладание Египтом, и в конечном счете страна была разделена между обоими претендентами. В связи с этим две половины Египта символизировались белым и красным цветами.

Сет считался олицетворением бури, грома, непогоды, а также воплощением воинственности. Ассоциировался с севером и темнотой /676, с. 65/. Почитался в образе собаки, свиньи, быка /780в, с. 210/, крокодила, рыбы или змеи /781, с. 48/. Считался источником металлов /780а, с. 23/. Его имя обозначалось иероглифом камня. Греки отождествляли Сета со своим Тифоном.

В 3 тыс. до х. э. Сет весьма почитался. На протяжении 2 тыс. х. э., когда боги неолитической религии превращались в "нечистых" демонов, в Египте складывалось отношение к Сету отрицательное, он становился чем-то вроде дьявола. Его имя в надписях выскабливалось, изображения его уничтожались. Он был вычеркнут из девятки главных богов и заменен в ней Гором.

Геб, "отец змей" /780в, с. 69/, считался всего лишь божеством земли; однако он имел титул "владыки богов" /353, с. 25/.

Еще один бог земли у древних египтян — Пта (Ptah); к концу 4 тыс. до х. э. восходит сказание о том, что он был творцом мира; его называли отцом таких значительных богов, как Ра и Осирис /353, с. 146/. В 3 тыс. до х. э. Пта был одним из главных богов в Египте. Затем ему была отведена роль бога загробного мира; он изображался в виде мумии, т. е. покойника. Греки сопоставляли Пта с Гефестом. Как и Гефест, он считался покровителем металлургии, а со временем вообще ремесел и искусств. Женой Пта была богиня Сохмет, которая имеет признаки неолитической богини неба.

Один из архаичных египетских богов — Секер. Он был богом земли, могил и ночи. Считали, что он пожирает мертвецов. Ему легенды приписывали погребальную лодку с головой рогатого животного на носу. Иероглиф Секера — сокол; он изображался с головой сокола /652, с. 19/. Но сокол — образ бога неба Гора. Не являются ли Секер и Гор двумя ипостасями Черного бога — земной и небесной?

Один из древнейших египетских богов Мин изображался в виде человека с бородой и подчеркнутым полным признаком (и то и другое, вообще говоря, не характерно для египетских богов, но характерно для европейско-переднеазиатского Черного бога). Его глав-

ная функция — податель плодородия, но он представлялся с плетью в руке (следовательно, считался свирепым) и имел эпитет "поднимающий оружие". Персонифицировался в облике быка. Его эмблемой была молния. Мин был весьма почитавшимся божеством; в посвященных ему священнодействиях участвовал сам фараон. Он считался подателем дождя; но с этим не могло быть связано его почитание в Египте, ибо в этой стране поливного земледелия урожай не зависит от дождя.

Эмблемой Мина было изображение луны; его святилище называлось "домом луны". Мин или Мен был в древности богом луны не только в Египте, но также в Месопотамии и Малой Азии (в последующем его сменила Мина, богиня луны). Манат (т. е. жена Мина) — название планеты Венеры у арабов-язычников.

С именем Мен, Мин, несомненно, родственное слово, обозначающее луну или месяц в ряде индоевропейских языков: латышское *mensis*, санскритское *māsas*, греческое *mens*, *men*; праиндоевропейская форма **mes*, *mens* /555в, с. 609/²⁸⁸. Неясно происхождение звука *d*, т в немецких *mond*, *monat* 'луна, месяц', во французском *mond* 'гора', латинском *montis* 'гора, камень'; может быть, формант *-t* играл роль не только показателя женского рода, но и суффикса принадлежности в древних языках Европы и Передней Азии²⁸⁹. Мин отождествлялся египтянами с фиванским богом войны Монту /370а, с. 70/, имя которого можно реконструировать как *m.n+t*. В свою очередь с Монту сближался Амон, в имени которого звучит все то же *m. n*. С именем Амона совпадает этноним одного из древнесемитских племен — аммонитян, государство которых Аммон находилось на территории нынешней Иордании (откуда название иорданской столицы Амман). Обелиск (надо полагать, фетиш, представлявший фалл Черного бога) назывался у западных семитов *hamman* /420, с. 228/ (не отсюда ли германское *hammar* 'молот'?). В Вавилоне Ману, у древних евреев *Meni* — божество судьбы /420, с. 381/; его женская ипостась — *Mamituv* (то же имя, что и у упоминавшегося в предыдущей главе женского демона в Дагестане). Известно в Дагестане и божество Мани — "мать солнца". Мантули — так называют в Дагестане мифическое женское существо, с длинными красными или черными волосами и с ожерельем, которое сделано то ли из золота, то ли из навоза осла; она покровительствует дому, но умерщвляет детей /377, с. 172/. *Aminth* — имя этрусского демона, соответствовавшего Эросу греков²⁹⁰. *Amentet* в египетской мифологии — страна мертвых.

Amon, *Aman*, *Hamman* — древнее название Египта. Оно обычно этимологизируется как *am+en*, 'жизнь'+ 'источник' (т. е. 'источник жизни') или *am+an* 'жизнь'+ 'земля' /744 а, с. 83/, но эти этимологии следует считать неверными, ибо, судя по множеству аналогий, звуки *m* и *n* рассматриваемого слова принадлежат нераздельному корню.

Имя египетского Мина совпадает с именем мифического критского царя Миноса (если отбросить -ос, обычное греческое окончание); в связи с этим уместно отметить, что согласно легендам Миносу принадлежали не только человек-бык Минотавр, но также неутомимый охотничий пес и не знающее промаха копые, а также то, что в греческой мифологии Минос — один из судей в загробном мире.

С именем египетского Мина сходно также имя Мен, которым назывался один из популярных богов в древ-

ней Малой Азии. Его эмблемой был полумесяц. На одном из изображений он имеет бычью голову; по мнению Е. Голубцовой, это обстоятельство, конечно же, "подчеркивает сельскохозяйственный характер данного божества" /118, с. 33/. В то же время Мен — бог-воитель.

С именем Мин, Мен сходно имя древнеиндийского божества Ману, который считался прародителем человечества, а также (как и Минос) законодателем. Он соотносился с заходом солнца и с потусторонним миром /792в, с. 671/. Маннус, согласно Тациту, — имя прародителя германцев; Манес — имя прародителя фригийцев.

В скандинавской мифологии *Manes* — антропоморфная персонификация луны или возница колесницы луны. В Древней Индии *Manu* — воинственный и свирепый бог, который, однако, может одарить богатством. В некоторых тюркских языках *mangu* 'предок' и 'чудовище' /377, с. 147/. В китайской мифологии *Man* — огромный страшный змей. У индейцев Южной и Северной Америки *Mani*, *Manito* — имя верховного божества. У меланезийцев *Mana* — божий дух, сверхъестественная сила.

Корень *m. n* наличествует в таких латинских словах, семантически связанных с образом Черного бога, как *mineus* 'ярко-красный, алый', *minister* 'помогающий, содействующий', *menes*, *manes* 'духи загробного мира', *moneta* 'деньги, монетный двор', в кельтском *mina* 'рудник, шахта', греческом *mina* — мера веса драгоценных металлов. Вероятно, праиндоевропейские названия камня **kamon* и **akmen*, еврейское *amon*, *uman* 'художник, ремесленник' восходят к тому же *m. n*.

Minius — латинское название реки в Испании. Имя Мин звучит в древнейшем названии Армении Армин, известном по аккадским текстам 3 тыс. до х. э. Мана — древнее государство, находившееся в районе нынешнего Курдистана; его жители, называемые в древних письменных источниках, маннеями, видимо, поклонялись богу с таким именем.

Имена Мана, Ману, Манес этимологически соотносятся с праиндоевропейским **manu* 'мужчина, человек'. В Иллич-Свитыч связывает имя египетского Мина (*Mnw*) с ностратическим **mānā* 'мужчина, самец' /214в, с. 58/. Для обозначения женщины в ностратическом языке служило сходное слово **minā* (примечательно, что в дравидийских языках слова, восходящие к этой форме, имеют значение 'развратная или злая женщина' /214в, с. 68/). Это сходство слов, обозначающих мужчину и женщину, соответствует часто наблюдаемому сходству имен неолитических бога и богини. В именах рассматриваемого корня мужскому божеству Мин, Мен соответствует Минерва у римлян (девственная богиня войны, покровительница наук, искусств и ремесел), предшественницей которой была *Menwa* этрусков (изображалась с атрибутами, обычными для греческой Афины), а в древнеегипетской мифологии *Ment* или *Menhit* — богиня-львица.

В тезаурусе ностратической лексики есть и ряд других слов, сходных по звучанию с **mānā* и могущих быть семантически связанными с образом Черного бога: **muṣa* 'яйцо', **manu* 'думать', **manga* 'сильный, крепкий', *magu* 'плохой' /214в, с. 72, 42, 41, 38/.

Напрашивается еще одна любопытная этимология. Славянское муж родственно санскритскому *manus*, *man*, авестийскому *manuṣ* 'человек, муж' /214в, с. 670/; но славянское муж почти полностью созвучно хетт-

скому *muš* 'змея', которое соответствует шумерскому *mš* 'змея'. На языке берберов *mš* 'огонь', что отражает представление о связи "змея глубин" с "огнем преисподней". Но поскольку солнце — часть подземного огня, *mš*, семантически относящееся к божеству преисподней, дало некоторые названия солнца, например, грузинское *mze* 'солнце' (здесь -е суффикс), имя месопотамского бога солнца *Šamaš*. Берберское *mš*, грузинское *mze* — слова женского рода, а имя месопотамского бога солнца ранее было именем древнесемитской богини солнца; это свидетельствует о том, что данные термины действительно отражают представление о солнце как о частице подземного огня (олицетворенной в образе девы, принадлежавшей богу преисподней).

Слово *mš* дало название не только змее, но и другому животному, связывавшемуся с мифологизированным подземным миром — мышши. В "Этимологическом словаре русского языка" М. Фасмера приводится мнение о том, что сходное в разных индоевропейских языках название мышши (восходящее к праиндоевропейскому **mus*) является табуистическим и буквально означает 'серая' /555с, с. 28/. Но вероятнее, что перенос смыслового значения этого слова шел в противоположном направлении, т. е. название серого цвета произошло от названия мышши; рассматриваемое слово содержит семантику гораздо более широкую, чем понятия 'серая' или 'мышь' и вообще выходит за рамки индоевропейской лексики, восходя к доиндоевропейской терминологии, связанной с образом бога преисподней. Поэтому, в частности, этимологически родственны между собой в некоторых языках (в том числе в русском) слова, означающие 'мышь' и 'мышца, мощь'; иногда они даже совпадают, например, греческое *mys*. Это, опять-таки, объясняется семантической связью данных слов с образом бога, олицетворявшего силу.

Русскому *мох* соответствует древневерхненемецкое *mos* 'мох, болото'; а болото — обитель Черного бога. К группе рассматриваемых слов относятся, видимо, также: персидское *meš* 'баран'; русское *мех*, *мощи*; кашубское *mihał* 'злой дух'; еврейское *mašeh* 'долг', *maš'eth* 'приношение, дар'; имя легендарного Моисея *Mošeh* 291.

Армянское название горы Арарат — *Masis*, *Masik*; по поверьям, она являлась жилищем змей и вишапов. По-абхазски *meza* 'луна'. В мифологии адыгов Мезиле — леший с топоробразным выступом на груди; более архаическая его ипостась — бог охоты Мезитхи (*Mezit-hi* или *Meset-h*) /378, с. 132/; этому имени этимологически родственно, надо полагать, тюркское *mas̄ga* 'самец, прародитель' /377, с. 147/.

Как отмечалось в главе "Змея-вода", этноним древнего малоазийского народа *muški* свидетельствует о том, что этот народ поклонялся божеству в образе змеи (или "змеи-рыбы"). Мушки или моски, жившие на территории, которая впоследствии называлась Фригией, в 13—12 вв. до х. э., под давлением племен, вторгшихся в Малую Азию с Балканского полуострова, отходили на восток, а в 8—6 вв. до х. э. мигрировали на Кавказ; по их имени юго-западная Грузия называется Месхети, а древняя столица Грузии, находящаяся близ Тбилиси, — Мцхета. Однако и помимо этого народа этнонимы и топонимы, похожие на его имя, распространены на Кавказе. По сообщению античных авторов, в Южном Дагестане жило племя *маскут*. Тушины (этническая группа грузин, населяю-

щая район на крайнем востоке Грузии, по соседству с Дагестаном), называются дагестанцами *мосок*, *мусек*. В Чечне есть селение Мескети, в Ингушетии — Мецхал. На языке чеченцев и ингушей *мецхалг* значит 'стриж'; эта птица, которая способна к быстрому, искусному и выносливому полету, почиталась у них, а также у грузин. Реконструируемой древнейшей формой грузинского этнонима *месх/мосх* считается *mes-k*; с ним сходен этноним басков *bas-k* /150, с. 153/. К рассматриваемым терминам относится, надо полагать, и название реки Москва (где -ва суффикс, обычный в названиях рек у восточных славян).

В связи с рассмотрением термина *m.s+k/h* возникает вопрос о происхождении названия праздника Пасхи. Согласно иудейской традиции, еврейское *pesah* 'Пасха' происходит от *pasah* 'пропускать'. В книге "Исход" сказано, что когда бог вознамерился поразить первенцев у египтян, он велел евреям пометить свои дома, чтобы он мог отличить их от египетских. Не говоря уже о том, что этот эпизод предстает как рудимент наивно-первобытных представлений о Боге, он вообще представляет собой незначительную деталь эпоса об Исходе. Не могла эта деталь дать название празднованию освобождения от рабства. Показательно, что у евреев есть и другие названия этого праздника: "праздник опресноков", "время нашей свободы".

Слово *pesah* означает не только 'Пасха'; оно обозначает также жертвенного барашка. Не здесь ли следует искать источник названия ритуала? Соответствующее место в Священном писании изложено так: бог велит евреям есть агнца с опресноками и сообщает, что в эту ночь он поразит дома египтян, минуя дома евреев. Моисей велит: "Заколите пасху", а в уста Бога вложены слова: "Вот устав пасхи: никакой иноплеменник не должен есть ее... В одном доме только должно есть ее, не выносите мяса из дома и кости ее не сокрушайте"; здесь же говорится о том, что мясо жертвенного агнца нельзя варить, его следует испечь на огне, а внутренности и прочие отходы сжечь. Из всего этого следует, что Пасха это принесение агнца в жертву богу, воплощавшемуся в огне. Далее следует этимологическое объяснение *pesah* от *pasah*, представляющее собой явно позднейшее переосмысление термина (как и объяснение происхождения опресноков).

У адыгских народностей Западного Кавказа есть легенда о том, что их предки некогда жили в стране Псху. В Абхазии есть село Псху, близ конусообразной скалы, которая считается святыней. Обычай запрещает охотиться в этой местности на диких коз. Согласно легенде, в мифической "стране Псху" все сделано из камня и там когда-то жил народ великанов /10, с. 100/. Козы, камень, великаны — все это связывается с представлением о боге преисподней. Надо полагать, что данная местность в Абхазии стала считаться священной и получила название Псху благодаря конусообразной скале, ассоциировавшейся с местопребыванием бога преисподней.

Предки абхазцев, как и других адыгских народностей, пришли на Кавказ из региона, расположенного к югу от Кавказа. Оттуда они принесли легенду о стране Псху и название этой страны. Оттуда же, надо полагать, это слово попало к досемитским насельникам Ханаана, а затем, через ханаанеев, к израильтянам. Еврейский праздник Пасхи посвящен исходу из Египта, но живя среди ханаанеев (и кроме того, будучи сами в значительной степени потомками ханаанеев), евреи

восприняли у них некоторые атрибуты весеннего празднования воскресения сына божьего по имени *p.s.k, а может быть, также празднование по случаю выхода из находящейся в подземелье страны, носящей такое же название (m.s, p.s, b.s — имя бога преисподней)²⁹².

Как видим на ряде примеров, относящиеся к Черному богу имена и термины с основой m.s нередко имели аффикс -k, о значении которого еще будет речь.

Один из заимствованных египтянами из Передней Азии богов носил примечательное имя Бес. Можно не сомневаться в том, что оно является фонетическим вариантом формы m.s. На египетских изображениях Бес имеет полузверинный облик, перья на голове (наряд восточносредиземноморских племен во 2 тыс. до х. э.), высунутый язык, крест на груди (который египтяне стали носить лишь на позднем этапе своей истории). Бес считался богом войны и убийства, пьянства и плотской любви, музыки и танцев, а также покровителем деторождения /654, с. 285/. У финикийцев был бог Бес, который, однако, мало похож на египетского; единственное сходство между ними состоит в том, что он толстяк — но не свирепый, а добродушный. Имени Бес, видимо, родственны имя египетского священного быка Апис и имя архаического "отца мира" в Вавилонии Абсу, обитавшего в бездне (ср. английское abyss).

У восточных славян Бес — одно из наименований черта. Семантически древнеегипетский Бес и славянский Бес идентичны. Видимо, эти слова, а также латинское *bestia* 'зверь' и имя одной из главных богинь норвежского язычества *Bestla* имеют общее происхождение. У египтян была богиня Баст, имя которой можно себе представить как b.s+*t*; она считалась покровительницей деторождения и войны. Имя Древнеримской Весты, очевидно, имеет это же происхождение. В. Иванов и В. Топоров считают, что славянское *bes* восходит к *bhoi-dhoas* 'вызывающий страх, ужас' /378а, с. 169/; но ведь индоевропейское **bhoi* (литовское *baisus* 'страшный, ужасный') могло, наоборот, происходить от имени божества, вселяющего страх.

М. Фасмер приводит возражение против сопоставления славянского *bes* и латинского *bestia* /555а, с. 160/; это возражение следовало бы критически проверить. С *bestia* сходно итальянское *bastia* 'башня'; аналогичным образом с этнонимами *meseh*, *mosok*, которые генетически связаны с терминологией, относящейся к Черному богу, сходны осетинское *masig* и греческое *moassin*, которые тоже означают 'башня', а латинское *turris* 'башня', вероятно, восходит к имени Черного бога Thor, Tur. Эти соответствия могут быть объяснены тем, что Черный бог считался покровителем построек, в частности, имевших военное назначение.

С именем бога Бес, надо полагать, связано славянское *pes* 'собака'. Это слово сближают 1) с праславянским **plystrъ* 'пестрый', древнеперсидским *paesa* 'пятнистый', 2) с санскритским *paśu* и латинским *pecus* 'скот', греческим *resos* 'шкура', чешским *přítětí* 'течь, вытекать струйкой'; второй ряд этих сопоставлений свидетельствует о связи *pes* 'собака' с образом Черного бога (ср. украинское *лекло* 'ад').

Греческое *daímona* 'демон' — одно из обозначений владыки преисподней. На древнеримских надгробиях встречается надпись "Его похитил Демон" /676, с. 75/. Это слово можно представить себе состоящим из *daí* и *mona*. Вторая часть — уже рассматривавшееся имя Черного бога m.p. Смысл первой пока не ясен. Но мы еще

вернемся к рассмотрению слов типа *daí*, которые тоже, как представляется, связаны с образом Черного бога.

Сложен образ Осириса, весьма почитавшегося в Древнем Египте; его имя — одно из наиболее часто упоминаемых в "Текстах пирамид". Он считался братом Сета. Сет убил Осириса, чтобы завладеть Египтом, но стараниями Исиды Осирис воскрес.

По некоторым признакам, Осирис — бог земли. Об этом свидетельствует следующий текст, относящийся к данному божеству: "Если копают каналы или строят храмы, дома, влекут памятники, обрабатывают поля, все это на тебе, на спине твоей" /545, с. 20/. Осирис изображался в виде лежащей человеческой фигуры, из которой растут злаки, он идентифицировался с Секе-ром и Пта, имел титул "Великий черный", связан с луной /394, с. 118/, считался владыкой загробного мира. Осириса называли богом смерти; его изображали в сопровождении виселицы; ему приносили человеческие жертвы путем повешения /570, с. 70/.

Другой аспект образа Осириса состоит в том, что он считался сыном бога земли и богини неба. Наряду с титулом "Великий черный", Осирис имел также титул "Великий зеленый", изображался в виде человека с зеленой кожей, назывался "владыкой виноградной лозы" и "Душой хлеба" /394, с. 121/. Он характеризует себя как: "Я живу как зерно, я расту как зерно, я — ячмень" /353, с. 54/. По этим признакам Осирис — дух растительности. Осирис иногда представлялся в образе барана (т. е. существа, символически олицетворявшего земную растительность), отождествлялся с богом-бараном Амоном.

В образе Осириса совместились представления о неолитических божествах земли и растительности. Их смешение — плод не только позднего времени: еще в эпоху неолита, судя по многим примерам графической символики, они были близки: знак растительности часто выражает понятие 'земля'. Тем не менее образ умирающего и воскресающего бога растительности не совмещается с образом грозного и могучего Черного бога, лишь засыпавшего на время зимы.

Но даже если бы образ Осириса (или какого-нибудь другого божества) был зафиксирован в письменных источниках в таком виде, в каком существовал первоначально, т. е. в доисторические эпохи, то неуязки в соответствующем изложении вполне могли бы быть. Нельзя ожидать четкости и логичности в древних мифах. На то они и мифы, чтобы им присущи были несообразности. Например, египтян, видимо, не смущало то, что Осирис считался отцом, братом, мужем и сыном Исиды, а также сыном их сына Гора.

Древнегреческий Дионис/Вахх, как и древнеегипетский Осирис, обладает чертами и бога земли, и духа растительности. Посвященные ему празднества, Дионисии, проводились в сроки, соответствующие нынешним Рождеству и масленице, которые в язычестве знаменовали засыпание и пробуждение бога земли, а также в конце марта — начале апреля, что соответствует Пасхе, празднованию воскрешения божества растительности. Он считался сыном Зевса; относившиеся к нему эпитеты характеризуют его как олицетворение плодов земли. Но с другой стороны, он изображался быком, ему был посвящен черный козел /570, с. 106/, он считался божеством луны /684, с. 162/, его атрибутами были не только виноград, но также змеи. Как и Осирис, он считался покровителем умерших.

В античное время Дионис/Вахх уже понимался лишь

преимущественно как бог вина и разнузданного веселья. Дионисий сопровождался не только шумным весельем, потреблением вина, песнопениями и танцами, но также возжжением огней, поминанием умерших, чувствованием фалла, а это — элементы культа Черного бога. Дионис/Вахх считался божеством не только вина, но также небесной и земной влаги. Его прозвище — Оместес, что значит 'поедающий сырое мясо'; из этого заключают, что в архаическое время ему приносили кровавые жертвы. У западных славян центральной фигурой карнавалов шествий был персонаж по имени Бахус /232в, с. 205, 223/; было бы неправильно видеть в этом не более чем античное влияние.

В главе "Бык-луна" говорилось о переднеазиатских и кавказских божествах Тарху, Таргамос, Тир, имена которых восходят к праформе *tur/tor*. В свое время Н. Марр высказал мысль о том, что этнонимы *turk, tusk, tuš* родственны и восходят к праформе *tur/tor* /341а, с. 156/. Данные тюркских языков подтверждают возможность такого фонетического перехода: в этих языках *tür/tör* имеют вариант *tüs/tös* /253, с. 45/. Примечательно, что у тюркоязычных народностей Сибири идолы называются *tös*; этим словом именуют также злого духа, которого следует умиловить жертвоприношением /253, с. 45/.

С учетом этого можно высказать предположение, что к первооснове *tur/tor* восходит имя почитавшегося у хурритов и родственных им урартов "бога буйного нижнего неба" Тешуб (Teššob), Тейшеба (Teišeba). Его атрибуты — бык и топор. Имя это слышится в названии одного из грузинских племен, тушин, а также в названии этрусков или тусков. С Тешубом сопоставляется абхазский бог Шесу, покровитель кузнечного дела; его имя упоминается в предновогодних празднествах /12, с. 416/. В Египте был бог Шесму, который считался "приносящим воду и вино", а также палачом, изрубающим на куски тела грешников; изображался человеком с львиной головой /652, с. 243/. Возможно, сюда же относится Тескатлипока — имя главного бога майя, считавшегося олицетворением зла, источником несчастий; с ним были связаны ночь, север, Полярная звезда, гора, пещера, землетрясение.

Ингуши еще в 19 в. поклонялись то ли богу, то ли богине Тушоли; это имя Б. Алборов истолковывает как Туш-зля, т. е. бог Туш /12, с. 424/. Тушоли считался подателем чадородия, а также причиной дождя или засухи. Тушоли не терпит неуважения к себе, требует поклонения. В его власти рождение и смерть. В святилище Тушоли находились маска и столб в форме фалла. В верованиях ингушей, зафиксированных в конце 19 — начале 20 в., в образе Тушоли смешались оба верховных божества раннеземледельческой религии, мужское и женское. Ингуши считали Тушоли женским божеством, представляли ее себе птицей и ассоциировали с христианской Девой Марией.

Б. Алборов считает, что с ингушским Тушоли следует идентифицировать осетинское божество Сусол /12, с. 372, 425/; в осетинском языке слово *sus* служит для обозначения фалла. Похожее имя имеет японский бог грозы и моря Суса-но-о; он, как и многие европейско-ближневосточные божества, происходящие от неолитического бога, грубый, зловерный, третируемый остальными богами, был изгнан с неба верховным богом. Элемент *sus* в имени этого божества не этимологизируется из японского языка; правда, его сопоставляют с *susabu* 'бурно действовать, яриться', но это еще не

значит, что имя бога происходит от данного слова, ведь могло быть и наоборот. По-еврейски *sus* — 'конь'; между прочим, это слово в иврите является бранным.

Как отмечает Иосиф Флавий, ссылаясь на Манефона, в египетском языке *soš* означало 'пастух'. У тюркоязычных ногайцев Северного Кавказа *susly* — 'трезный, строгий'. В упоминавшемся выше одытском обряде хромой старик представлял бога по имени *Sozyreš*. В эпосе северокавказских горцев *Soslan* (у осетин) или *Sosruko* (у кабардинцев) родился из камня, на который попала сперма пастуха, причем родившийся младенец был раскаленным, и его можно было взять только кузнечными клещами; погиб Сослан от колеса, посланного дочерью солнца, а похоронен был живым, в результате чего произрастает земная растительность.

К эпониму *Sus*, возможно, восходят сходные с ним гидронимы и топонимы, такие как *Sus* — река в Марокко, *Sus* или *Šwš* — столица древнего Элама Сузы, название старинного русского города Суздаль.

Можно высказать некоторые замечания по поводу этимологии термина *sus*. Как изложено выше, его следует производить от *tus*, которое, в свою очередь, восходит к одному из первичных имен Черного бога **t.i.* Кроме того, *sus*, вероятно, связано с ностратическим **asa* 'огонь'.

М. Фасмер, однако, приводит иные этимологические выкладки /555с, с. 579/: праиндоевропейское **sus* 'свинья' происходит якобы от звукоподражательного **su* (в этом случае санскритское *sute* 'производит, рождает' должно, очевидно, происходить от свиньи, ввиду ее плодовитости). Между тем, другие сопоставления свидетельствуют об ошибочности этой этимологии. Шумерское *su* 'луна'. Праиндоевропейское **seu/su* 'дождь' /110, с. 680/. В финском языке *susi* 'волк'. В древневосточных языках подобное слово означает 'лошадь' (евр. *sus*, аккад. *šisu*, шум. *zizu*, хурр. *ešši*, др.-егип. *šm.t*, кавказское *ašua*; отсюда индоевропейские названия лошади — санскритское *asva*, авестийское *aspa*²⁹³). Сходство названий таких разных животных, как свинья, волк и лошадь объясняется тем, что эти животные (так же как и сходные с этими названиями слова, означающие 'фалл' и 'производить, порождать') в палеомифологии связывались с образом Черного бога.

Несомненно от неолитического Черного бога происходит осетинский Тутыр. По осетинским преданиям, он первоначально был любимым ангелом бога, но навлек на себя его гнев и был сброшен с неба. Тутыр выковал металлический небосвод; он связан с дождем, а также является покровителем волков. У осетин был такой обряд: ребенка вели в кузницу, его руку клали на наковальню и кузнец наносил по ней легкие удары, произнося: "Будь благословен Тутыром" /594, с. 98, 104/.

А. Чибиров, приводя эти сведения о Тутыре, высказывает мнение, что это божество происходит от христианского св. Федора (Theodor). Наверное, наоборот. День св. Федора по церковному календарю — 17 февраля, что совпадает с карнавалом и масленицей. Этот Федор — странное существо, если рассматривать его с точки зрения христианства. Он повелитель волков. В его день поминают умерших и совершают побратимства, причем побратимы приобретают значение кровных родственников. Как и многие другие подобные мифологические персонажи, Федор имеет черты не только Черного бога, но и его индоевропейского противника: он спас солнце и этим способствовал приходу весны /232в, с. 299/.

В греческой мифологии несколько богов преисподней — Гадес, Плутон, Гефест. Гадес (Hades) или Аид ('Aides — архаичный образ владыки преисподней у греков. Гомер называет его богом смерти и "Зевсом подземным"; он считался братом Зевса. Его имя страшилось произносить, и с 5 в. до х. э. оно уже не употреблялось.

Плутон (Plouton) отождествлялся с Гадесом. Греки называли его "черным" /676, с. 73/. Его сопровождал Цербер. В некоторых мифах он связывается с Плутосом (Ploutos), богом богатства. Считалось, что Плутон владеет хранящимися в земле металлами и что от него зависит рождение землею растительности. На изображениях его лицо часто закрыто вуалью. Плутону поклонялись близ пещер и расселин в скалах, поскольку они считались входами в подземный мир.

Несомненно, Плутон и Плутос — разные варианты одного имени. В греческой мифологии есть еще один персонаж со сходным именем, тоже имеющий характеристики Черного бога. Это Плутус или, как и бог богатства, Плутос. Он не имел глаз (это объяснялось тем, что Дескатель, Зевс ослепил его), был хромым (как и многие другие мифологические персонажи, происходящие от Черного бога) и крылатым (что для греческих богов необычно). Римский Плут (Pluto) — сын Сатурна, владыка мертвых.

Гефест, который мыслился обитающим в подземном мире, — персонализация одной из функций неолитического Черного бога: представления о нем как о кузнеце. Он считался покровителем ремесел. Его женой была Афродита (реликт образа богини-матери эпохи неолита). Согласно мифу, Гефест был сброшен Зевсом с Олимпа, в результате чего стал хромым. На Олимпе он подвергался насмешкам со стороны богов, но люди его чтили. Гефест почитался патроном Аттики, в Афинах отмечался посвященный ему праздник — гефестии, который сопровождался факельными шествиями.

Водная ипостась Черного бога у греков — Посейдон. Он считался повелителем морей, но его особенности свидетельствуют о бывших более широких функциях этого бога. Деметра в мифах жена то Зевса, то Посейдона. С ним связывались землетрясения и бури. К его имени прилагались эпитеты "колебатель земли" и "земледержец". В некоторых мифах он претендует на владение землей. Архаическая форма его имени Posedā, т. е. 'господин земли' /658, с. 87/ (аналогичным образом шумерский бог водной стихии Энки считался "господином земли"). Посейдон представлялся в образе быка (как это объяснили бы приверженцы рационалистической трактовки мифов? какое отношение к скотоводству или хлебопашеству имеет бог моря?). Ему приносили в жертву быков, вепрей и баранов, лошадей и целые упряжки колесниц, ему посвящались боевые кони, он считался покровителем всадников и сам иногда изображался конным.

Другой, более архаичный бог морей в Древнегреческой мифологии — Океан. Считалось, что он живет на далеком Западе.

Греческому Плутону соответствовал у римлян Дис, Дит, Диспитей — бог преисподней, причина смерти /676, с. 79/. То же имя, Дис, имел у кельтов всемогущий бог преисподней, который изображался с молотом, почитался прародителем людей, подателем плодородия и богатства.

Аналогом греческого Посейдона был у римлян Нептун, который, однако, первоначально считался богом не морей, а источников и рек. Как и Посейдон, он изо-

бражался едущим в колеснице. Нептун — один из древнейших римских богов; его нередко величали Neptunus Pater. Его праздник — 23 июля, что совпадает с днем громовержца у славян.

Одним из античных мифологических персонажей, имевших черты Черного бога, был Приап, специфически фаллическое божество. Несмотря на эту особенность, он изображался на надгробиях. Приап отождествлялся с Паном. Пан, которому приписывали облик получеловека-полукозла, считался богом лесов и полей, покровителем скотоводства, представлялся музыкантом. Несмотря на мирный характер этого образа, каким он рисуется в мифах классического времени, Пан был наделен хтоническими чертами, считался помощником в битвах и внушал страх (отсюда выражение "панический страх"). В сочинениях античных писателей он выступает комическим персонажем, но крестьяне поклонялись ему как богу. Сохранились тексты, в которых он называется отцом всего сущего. В мифах есть еще один элемент, указывающий на генетическое родство Пана с Черным богом: он иногда изображается сражающимся с Амуром (Эросом), который его побеждает; это характерный эпизод поздней стадии эволюции образа Черного бога, две ипостаси которого, земная и небесная, превратились в разные существа, конфликтующие друг с другом. Впрочем, этот эпизод, возможно, представляет собой реплику древнего мифа о борьбе двух божеств преисподней.

Греческому Пану соответствует римский Фавн; сходны их имена и функции. Фавн считался внуком Сатурна, богом лесов и полей, патроном скотоводства, охоты и супружества, изобретателем поэзии, зловерным по отношению к людям. Почему-то он знал, как отвращать молнию Юпитера. Считалось, что он похищает детей, насылает болезни, совращает женщин. Ему приносили в жертву собаку или козла. Культ Фавна отправлялся в гроты, именовавшимся Луперкалий (от Lupus 'волк'). Посвященные Фавну празднества происходили 5 декабря и 15 февраля, т. е. в начале и конце зимы в Средиземноморье.

Е. Штаерман повторяет этимологии древнеримских авторов, возводивших имя Фавна от faveo 'помогать', fatuor 'быть одержимым', fando 'пророчествовать' /378в, с. 555/; если эти слова и связаны с именем Фавна, то они происходят от него, а не наоборот. В. Иванов считает, что имя Фавна этимологически родственно латинскому canis 'собака' /199, с. 58/. Имя Фавна/Пана имеет параллели, свидетельствующие о стабильности и распространенности его бытования в своей форме. С этим именем можно связать латинские panis 'хлеб', panis 'фалл'. По-польски пан значит 'господин', что соответствует титулатуре Черного бога. Правда, М. Фасмер указывает, что западнославянское пан происходит от реконструируемого праславянского *gъlanъ 'пастух', которое соответствует санскритскому goras 'пастух', где go 'бык, корова', ра 'действовать, охранять' /555, с. 195/. Но, может быть, словообразование шло в противоположном направлении? Санскритское ра могло происходить от Пан, поскольку функции действия и охранительства характерны для Черного бога. Полагают также, что имя Пан происходит от праиндоевропейского *raus 'делать плодородным' /378в, с. 279/. Однако есть основания считать, что оно восходит своим генезисом к доиндоевропейской, раннеземледельческой этнической среде. В Ригведе Rapi — имя демонов, обладающих коронами и сокровищами и враждебных Индре. Paniks —

мифологизированный образ огня у Древних пруссов. В китайской мифологии Рап'ку, родившийся из космического яйца,— первое существо, прародитель человечества, создавший мир из камня, ведающий судьбами людей, влияющий на погоду; отождествлялся с предводителем бесов Чжун-Куи. Имена Папа и Фавна имеют основу р.п. f.n (v.n), существующую во многих других именах и терминах, связываемых с образом Черного бога и, очевидно, восходящую к первооснове *b.r.

Утрата конечного носового звука в слове рап дает форму *ра, которая путем редупликации превратилась в рара (или же *ра аналогично *ба, *та, означавшими, как представляется, изначально 'родитель').

У хеттов бог нижнего мира носил имя Папаяс. У хеттов же Паппас — праотец человечества; египтяне идентифицировали его со своим Сетом /744в, с. 1236/. Пепи — тронное имя египетских фараонов, означавшее 'отец'. У хеттов была богиня судьбы Папия. В Малой Азии в римское время почитали бога по имени Папиос; он считался покровителем быков /118, с. 36/. Папас как имя верховного бога засвидетельствовано у фракийцев и фригийцев /2, с. 449/. У скифов был бог по имени Папай, которого Геродот сравнивает с Зевсом. Это имя бога-отца можно сопоставить с именем древнеегипетского мифологического змея Апоп. В чувашском языке рараі 'гром', что очевидно, аналогично тюркскому babai 'старик' (этим словом пугали детей).

Из излагаемого следует сделать вывод, что индоевропейское слово рара 'отец' было заимствовано индоевропейцами, а также некоторыми неиндоевропейскими народами из раннеземледельческой этнической среды Малой Азии и Юго-Восточной Европы. Поскольку бог земли и преисподней считался всеобщим отцом, можно предположить, что греческое название мифического змея piton этимологически родственно санскритскому pitar 'отец'.

До народов, обитавших далеко от Передней Азии и Европы, доходили лишь смутные, зачастую искаженные отголоски древних культовых воззрений этого региона, тем более что в период 3—1 тыс. до х. э. происходила деформация образов прежней неолитической религии, смешивались представления о мужских и женских божествах земли и неба; поэтому в Полинезии богиня земли носит имя Папа, а у австралийцев божество неба — Папанг /684, с. 240/. Продуктом такого рода деформации является также богиня плодородия, гор и землетрясений в мифологии Месоамерики Pitao, имя которой соотносится с pitar, а образ — с неолитическим богом земли.

К персонажам древнегреческой мифологии, генетически связанным с образом Черного бога, относятся и Кентавр (в его имени заключается слово tawr 'бык', хотя изображался он в виде получеловека-полулошади). Кентавр обладает рядом черт Черного бога: он агрессивен, зол, похотлив, владеет секретами строительного мастерства и медицины, является существом вещим, иногда представлялся крылатым. В Талмуде кентавр, носящий имя Асмодей, отождествляется с Сатаной. В древнегреческой мифологии Кентавр (так же как, например, Сатир), представлялся во множественном числе, что следует отнести за счет позднейшей деформации первоначального образа Черного бога.

В славянских текстах упоминается некий Ладо; его имя является мужской параллелью имени богини Лада. В средневековой русской рукописи Ладо характеризуется как "бог веселья" (499а, с. 11). В старинных песнях

восточных славян есть формула "дед Ладо" ("дед" — одно из прозвищ черта у украинцев). В одной старинной русской песне есть выражение "Ладо змей" /491, с. 20/. Ладо научил людей земледелию (потому что он бог земли) и пчеловодству (потому что пчела — одно из существ, посвященных его супруге, Великой богине). В Болгарии рождественское колядование называется лагувание²⁹⁴. Ладо славил в период летнего солнцестояния. Как и многие другие доиндоевропейские образы и символы, Ладо был приспособлен к обрядам солнечного культа. На Петров день встречали восходящее солнце с песней и припевом "Ой, Ладо" /499с, с. 67/. Выше уже упоминались Ладон (имя дракона или божества рек в Древней Греции), Латинус (эпоним латинян). В украинском языке ляг — одно из названий «нечистого духа» (русское лаг, имеющее значение 'согласие, мир, порядок', отражает архаичное положительное отношение к святыням древнейшей эпохи). С именами божественных родителей Ладо и Лада, несомненно, связано еврейское leдах 'рождение'. Возможно, корнеслово l.t/l.d произошло по схеме l.t<v.l+t (напр. *владыка* и т. п.).

В польских и русских свадебных песнях и колыдаках есть припер "Ой, Лель" или "Лелю!"²⁹⁵. Из этого некоторые мифологи делали вывод, что в славянском языке было божество с таким именем. В. Миллер и А. Потебня /422/ высказались категорически против этого. Между тем категоричность в данном случае представляется излишней. В фольклоре разных народов, да и в религиозных культах имя бога нередко превращается в припев; кстати, припев lalü есть и в литовских песнях. Литовское lëls значит 'великий', литовское lūloti означает 'качаться на качелях' /446, с. 224/, украинское леле — 'беда, горе', а у гуцулов (горцы Западной Украины) к отцу обращаются: лелю. В Вавилоне Līlu — демон бури, смертей, болезней. У хаттов, а затем хеттов бог подземного мира носил имя соответственно Leluwanī, Lelwani. У этрусков было божество по имени Lalan. В грузинских песнях упоминается некий Лил, Лилу /492, с. 88/.

Надо полагать, имя Лель этимологически связано с еврейскими 'el 'бог' 'elil 'идол', хетским ila 'бог' но-стратическим *'ālā 'сжигать, пылать'. Женская форма от Lel, Lil — упоминавшееся уже имя Великой богини Лилит.

В польских песнях есть рефрен «Лель и Полель», а в русской хронике 17 в. говорится, что Лада — мать Леля и Полеля /485, с. 399/. Б. Рыбаков отрицает наличие в славянском язычестве персонажа по имени Полель, утверждая, что это слово — не имеющее смыслового значения звуко сочетание, но в то же время принимает существование персонажа по имени Лель и приписывает ему женский пол. Эти построения нужны были Рыбакову для подтверждения его концепции об универсальном образе двух богинь — матери и дочери. Между тем Лель по своим признакам предстает как мужской образ. Лель и Полель, видимо, представляют собой славянский вариант божественных близнецов. Их мать — Лада, а у греков Леда была матерью близнецов.

В старину в России (а также в Осетии, коренная культура которой генетически не имеет ничего общего с русской) св. Николай был чрезвычайно популярным святым. Так же как католики молятся не столько Богу, сколько св. Деве Марии, русские предпочитали молиться св. Николаю, отождествляя его с самим Богом. Причина такой популярности этого святого в том, что на

него были перенесены черты некогда почитавшегося Черного бога. На Руси относились к св. Николаю с почитанием и страхом, избегали произносить его имя и давать это имя новорожденному (оно вошло в обиход лишь по мере того, как христианство вытесняло атакизмы язычества /552, с. 87/).

Св. Николай изображался с мечом в одной руке и с моделью постройки в другой (он считался покровителем войны и строительства). Кроме того, св. Николай считался владыкой водной стихии и в то же время покровителем земледелия /531, с. 117/. В России был обычай приносить ему в жертву быка. В его честь возжигали "живой огонь". С почитанием св. Николая связано обрядовое употребление яиц /552, с. 111, 112/. В одной русской легенде он пастырь мышей, а во французских суевериях фигурирует в заговоре против мышей /244, с. 193, 194/. На Украине он считался "хозяином волков" /531, с. 47/. В России считали, что он связан с медведями и змеями /552, с. 114/. Св. Николай представлялся хромым и даже имел эпитет "хромой дьявол"; его именем иногда называли злого духа /378в, с. 217/.

По христианскому календарю было два праздника, посвященных св. Николаю: 9 мая и 6 декабря; их можно рассматривать как рубежи, разделяющие теплую и холодную половины года (выше говорилось о том, что такие рубежи были различными — например, Юрьевы дни, имевшие место в конце апреля и в конце октября). Майский праздник св. Николая справляла преимущественно молодежь (потому что бог к этому времени прожил половину срока своей годовой жизни?); на этом празднике обязательным блюдом была яичница. Декабрьский праздник св. Николая отмечали пожилые мужчины (потому что бог достиг соответствующего возраста?). Пирюшки на празднествах св. Николая сопровождалась выпивкой, уклоняться от которой считалось предосудительным. Как уже отмечалось, имя Николай можно этимологизировать как Nik-el, т. е. бог Ник. В германских поверьях Nickel — подземный дух.

Образ св. Николая происходит от земной ипостаси Черного бога, которая вступила в конфликт со своей небесной ипостасью; в народных верованиях он противопоставлялся св. Илье как земной святой небесному. Конфликт между ними отражен в русской сказке о споре "Ильи и Николы". По свидетельству европейских авторов 17 в., русские считали, что "когда Бог умрет, св. Николай займет его место" или "если бы Бог умер, то Николай богом был бы" /552, с. 98—101/.

Женская параллель имени Ник — древнегреческая богиня победы Ника, изображавшаяся крылатой. В Западной Европе св. Николай стал прообразом рождественского деда (Father Christmas, Saint Nicholas, Santa Claus).

Б. Успенский /552, с. 125/ считает, что св. Николай и св. Михаил (еврейский "ангел огня") это, по происхождению, один и тот же мифологический образ; у них много сходных черт, и в частности, оба они соотносятся со "злым духом" и считаются проводниками душ умерших на том свете. Действительно, их имена можно рассматривать как фонетические варианты²⁹⁸. Основа этих имен происходит, очевидно, от b.r>m.l, m.s, m.l, m.k, n.k, n.g (отсюда серия имен и этнонимов типа Мин, Мангу, Нара, Инк, Англ, Нах и т. п.).

Самоназвание чеченцев и ингушей — **нах**, **нахч**. Это слово, как считают, означает 'человек'. Но у многих народов этноним приобрел значение 'человек' (подоб-

ным же образом имена богов Баал, Молох, Адонис приобрели значения 'муж', 'царь', 'господин'). На юге Кавказа есть два населенных пункта (город и село) с названием Нахчаван (или, в русской передаче, Нахичевань). В 6—7 вв. в районе г. Нахичевань чеканились монеты с надписью Нахч /424, с. 17/. Этот этноним (или собственное имя, или титул?) можно представить себе как n.k-+t/č и сопоставить с индоевропейским названием ночи (праславянское ***НОКТЬСЬ**, литовское *naktis*, санскритское *nāk* и т. п.) и финским *nuotio* 'костер'. Праславянское ***НОКТЬСЬ** имеет окончание -сь, которое представляет собой указательное местоимение (т. е. артикль, превратившийся в греческом, латинском, литовском языках в окончание -s); слившись с суффиксом t, это окончание дало звук č в некоторых индоевропейских названиях ночи и в чечено-ингушском *načs*. Название ночи восходит к имени Черного бога не только в упомянутых языках; так, семитское *leil*<*lil*.

Славянский Велес или Волос представлялся в образе человекобыка; в одном из приведенных вариантов его имени корнем является **вол**, т. е. 'бык'. В средневековых русских текстах Велес определяется в качестве "скотьего бога" (есть мнение, что здесь слово **скот** содержит не нынешнее его значение, а понятие 'богатство' /204, с. 14/. Велес считался покровителем не только скота, но и хлебных полей. Полагают, что масленица была первоначально празднеством в честь Велеса. День христианского св. Власа, 11 февраля, приходится на масленицу; в этот день остерегались работать /315, с. 56/. Св. Власий считался охранителем от волков и других диких животных /232в, с. 322/. Велес связан с медведем /100, с. 153/. Болезнь скота **волос** приписывалась особому червю **волосцу**, называемому также змеевиком; идол Велеса устанавливался на вершине холма; к Велесу обращались с молением о дожде; в честь Велеса содержался негасимый огонь; обряды почитания Велеса сопровождалась пением и плясками /202, с. 53—64/. В чешской рукописи 9 в. Велес отождествляется с Паном /499а, с. 132/.

Образ Велеса связывался с созвездием Плеяд /202, с. 53/, которое в старину называлось у славян Волосожары, Волосынь, Власиче. Их сияние, по поверью, предвещало удачную охоту на медведя. Это скопление звезд находится в созвездии Тельца (т. е. Быка); в Шумере оно называлось "звездой Быка". С созвездием Плеяд в древности связано было поминание умерших. Велес имеет и другие признаки, указывающие на его связь с загробным миром.

В. Иванов и В. Топоров высказали мнение, что связь "скотьего бога" с царством мертвых объясняется древним индоевропейским представлением о загробном мире как о пастбище /202, с. 67/. Б. Рыбаков объясняет связь Велеса с загробным миром путем следующих рассуждений: мол, изначально он был богом-медведем, покровителем охотничьего промысла, а поскольку охотник убивает дичь, то Велес стал олицетворять убитого зверя, затем смерть вообще и загробный мир /485, с. 425/. Но дело не в этом; Черный бог — изначально владыка загробного мира. В старорусских и западнославянских текстах Велес отождествляется с дьяволом /202, с. 57, 66; 204, с. 59/, т. е. бывшим богом преисподней. У западных славян есть выражение "за море к Велесу" /204, с. 59/ в значении 'к черту, на тот свет'; ведь Черный бог был владыкой моря.

Велес имеет сходные черты с Перуном. В Авесте созвездие Плеяд, с которым связан Велес, названо **Перуне** /202, с. 47, 49/. Перун — бог грозы; в мифах бог

грозы и змеборец (т. е. противник Черного бога) отождествляются; значит Перун — противник Черного бога; но некоторые варианты имени змеборца содержат корень *vel* /204, с. 125/. Эти факты указывают на то, что змеборец и его противник — одно и то же существо. В. Иванов и В. Топоров объясняют это "явлением инверсии мифологической оппозиции" /202, с. 73/. Но здесь имело место иное явление: расщепление образа Черного бога на разные божества, являвшиеся персонализациями его разных черт, а также перенесение некоторых признаков Черного бога на образы индоевропейских божеств.

М. Фасмер относится к высказывавшимся этимологиям имени Велеса/Волоса с излишним пуризмом /555а, с. 287/. Он считает, что Велес и Волос — разные имена, не сводимые к общему корню, что нет оснований связывать то или другое из них с русскими словами **белый** и **великий**, сомневается в правомерности их связи со старорусским **велет**, **волот** 'исполин' и литовским *veles* 'души умерших', отрицает их связь с чешским *veles* 'черт' и греческим именем Баала *Belos*. Но все эти этимологии подтверждаются семантической связью соответствующих слов с образом Черного бога. В. Иванов и В. Топоров считают, что Велес и Волос — варианты одного имени, с которым связаны такие слова русского языка, как **волк**, **волхв**, **молот**, **молния**, **власть**, **владыка**, **волость** (территория, часть земли), **вал** (земляной или водный гребень, напоминающий змея), тохарское *wäl* 'правитель', имя *Volá* (Демон в древнеиндийских мифах) /202, с. 45, 54—74, 125/.

А. Афанасьев сопоставлял имя славянского Велеса с именем литовского бога успешных *Velnias* /41с, с. 239/. Как и славянский Велес, литовский Велняс — покровитель скота. Кроме того, он музыкант и может поднимать бурю, наделен мудростью, его называют "вецим", он принимает облик огненного змея или змеи с красной головой, увенчанной короной, может превращаться также в волка, собаку, свинью, козла. Велняс обитает в болотах и озерах, похищает женщин и питается человеческой кровью /712, с. 88—92/. О былом почитании Велняса свидетельствует то, что в Литве имеется около 400 топонимов и гидронимов с корнем *vel*. В современном литовском языке *velnias* (в латышском *velns*) значит 'черт'.

Имя Волос — Велес — Велняс было известно не только в России и Прибалтике. Об этом свидетельствуют упомянутые выше чешское *veles*, тохарское *wäl* и древнеиндийское *Volá*; *Voland* — чудесный кузнец в скандинавских сагах, *Volva* — скандинавская богиня судьбы /744в, с. 1658/; у этрусков было божество по имени *Vel*, относившееся к разряду неблагоприятных. С суффиксом *k/g* корень *v.l* дает слова: **волк**, **Вулкан**, **Волга**.

Одним из античных богов, происходивших от Черного бога, был римский Вулкан или Волкан (*Vulcanus*, *Volcanus*), считавшийся обитателем огненного подземелья и патроном кузнечного дела. По сообщениям античных авторов, в архаическую эпоху в честь Вулкана сжигали людей. Совместно с ним почиталась богиня Майя. Жрец Вулкана должен был происходить из племени (в чем следует видеть указание на то, что это — божество доиндоевропейского населения, потомки которого затем составляли низшее сословие общества). Считалось, что Вулкан, так же как и Сатурн, был низвергнут с трона Юпитером. По мнению В. Абаева /3, с. 592—594/, имя Вулкана произошло от слова, означавшего 'волк'.

В разных языках Евразии есть слова с корнем *v.l*, которые семантически могут быть связаны с образом Черного бога (в отдельных случаях — Великой богини): латинские *volatica* 'колдовство' (параллель: русское **волхв**), *villus* 'шерсть' (параллель: русское **волос**), *villa* 'сельский дом' (параллель: латвийское *villa* 'село'), *vultur* 'хищная птица, стервятник, гриф', *volva* 'матка, вульва', *valupia* 'храм плотской любви', архаическое латинское *volgus* 'народ'; удмуртское *val* и марийское *vele* 'лошадь', коми *völ* 'вол', арабское *agval* 'демоны, чудовища' (параллель: дагестанское селение Агвали), древнегерманское *völuspa* — одно из названий подземного мира мертвых /685, с. 186/, греческое *diabolos*, которое, очевидно, означает не что иное как 'бог Волос' ²⁹⁷. Сюда, наверное, можно добавить также русское болван 'идол', литовское *bulvėnas* 'идол', древнетюркское *belvan* 'надгробный камень, памятник', тюркское *balaban* 'большой, толстый', персидское *rāhlivan* 'силач, герой', шведское *bulvan* и ирландское *balban* 'соломенное чучело' /555а, с. 186/. Ностратическое **wol* имеет значение 'большой' /214в, с. 109/.

По-видимому, слова этого типа, семантически связанные с образом Черного бога, имели и другую форму, с корневыми согласными, *v.l.g*, судя по таким примерам, как русские **враг**, **ворог** (прозвище черта), **ворожить** 'колдовать, гадать', **ворон**, **вороний** 'черной масти', **воровой** 'удалой, бойкий, проворный', **воровать** — в первоначальном значении 'прелюбодействовать'. Второй корневой согласный *g* вместо *l* имеется не только в русских словах рассматриваемой семантической группы; например, финское *verkanen* 'черт', древнеегипетское *wt* 'большой', германское *warg* 'оборотень', древнеславянское *vargr* 'волк, злодей', латинское *vīr* 'мужчина' (к этому последнему корню относятся латинские слова, семантически связанные и с образом Великой богини: *virgo* 'дева', *virga* 'ветка'). Широкая семантика слов с основой *v.l*, *v.l.g* не сводима к ностратическому **wol* 'большой', которое само должно считаться лишь одним из терминов, генетически связываемых с образом Черного бога. Выше уже высказывалось предположение, что архаическое *v.l*, *v.l.g* происходит от еще более раннего **b.g*, в котором можно видеть древнейшее название медведя — первичного образа бога земли.

От первоосновы **b.g* происходит также имя древнесемитского бога Бел, Балу (Ба'ал).

Балу/Ба'ал у западных семитов — владыка мира. Он обладал яростной воинственностью, был хозяином вод (ему поклонялись у источников и горных потоков) и олицетворением мужской производительной силы, в связи с чем считался подателем плодородия. Ему приносили в жертву людей (особенно детей), сжигая их или закапывая в землю. Кстати, человеческие (в частности детские) жертвоприношения практиковались во всей Европе вплоть до средних веков. Ба'ал — бог грозы; в угаритском тексте он называется "ездящий на тучах"; его атрибуты — молния и луна. Символ Ба'ала — фалл, установленный в виде столба (как и фетиш Туполи в Ингушетии). Культ Ба'ала включал элементы эротического разгула. При храмах Ба'ала практиковалась культовая проституция; распутство считалось угодным божеству. Во время обрядов и процессий в честь Ба'ала жрецы и наиболее рьяные последователи культа предавались пляскам и в исступлении наносили себе раны; этот обычай сохранился до нашего времени в мусульманском празднике шахсей-вахсей. Супруга

Ба'ала — Анат, богиня-воин, которую называли короной. Ба'ал изображался в виде быка. Считалось, что он живет на горе. В Египте отождествлялся с Сетом, в Греции с Зевсом.

С западносемитским Ба'алом соотносится ассирио-вавилонский Бел, считавшийся богом земли, создателем мира и царем богов, представлявшийся в облике быка; как и Ба'ал, он умирает и воскресает.

Бел — имя легендарного царя Древнего Египта; но легендарные цари это обычно мифологические образы, перешедшие из богов в разряд баснословных правителей, основателей городов, законодателей, первопредков.

В Вавилоне Белу тождествен Мардук, грозный бо-воитель, который терпит поражение, попадает в заточение, потом снова возвращается. Этот эпизод в жизни господина мира свойствен не только семитским мифам; по сообщению Плутарха, пафлагонцы верили, что зимою бог связан и пленен, а весной освобождается от оков.

В иудейской и христианской традициях имя Ба'ала приобрело отрицательное значение. Ваалам иудейских преданий — иноплеменный маг, враг Израиля; в христианстве это имя стало обозначать лжепророка, лжеучителя. Белиал (Велиал) — одно из древнееврейских имен дьявола, перешедшее в раннехристианскую литературу. Имя названного в Евангелии "князя бесов" Вельзевул восходит к имени упоминаемого в Ветхом завете бога фелестимлян Ба'ал-Зебуб.

Имя Ба'ал/Балу, Бел, как считается, происходит от сходного семитского слова, означающего «господин, владыка». В действительности, однако, наоборот, это слово восходит от соответствующего имени бога. В баском языке, который не относится ни к индоевропейским, ни к семитским, beltz значит 'владыка'.

С ностратическим *wól генетически связано тюркомонгольское ola, ula 'большой'. В этом случае утрата начального v (так же как в праиндоевропейском *ul̥k 'волк') наводит на мысль о вероятности происхождения ностатического *'ālā 'гореть' от Древнейшего имени бога земли и огня *b.l.

Имя Черного бога в форме b.l. проявляется в пределах не только древнесемитского культурного круга. Божество по имени Бел известно в мифологии древних греков, восточных славян, африканского народа фульбе. У друидов Beal — высшее божество (его другое имя — Allah) /880, с. 150/. Be'al — древний британский бог огня /744а, с. 188/. В древнеиндийской мифологии Bali — персонаж, который был первоначально праведным, но затем изгнан в преисподнюю, где стал владыкой подземного мира. Bala — имя злых духов на Суматре. Beli (в латинизированной форме Belenos) — кельтское божество неизвестного характера; это же имя носит легендарный царь древней Британии. В норвежской мифологии Beli — дух бури, в галльской Bile — владыка мертвых, которому приносили человеческие жертвы /744а, с. 197/. Balog — кельтский демон ночи, обитающий на дне морском; из-за того, что его взгляд умерщвляет все живое, был осужден богом на то, чтобы его глаза были вечно закрыты /744а, с. 176/.

С именем Черного бога b.l./v.l. связаны и некоторые имена женских мифологических персонажей, происходящих от образа его супруги, Великой богини. Belili — шумерская богиня любви, луны и преисподней, Belit — богиня-дева, "царица бога" у шумеров. В Ассирио-Вавилонии Beltis — супруга Бела или Ассура; ее обряды

носили оргиастический характер. Beltan, Bellenus — кельтская богиня огня. Beltane — название праздника у древних кельтов, справлявшегося 1 мая. Bellona — римская богиня войны, изображавшаяся в виде вооруженной женщины и считавшаяся сестрой и женой Марса. Belinda — женское имя в Западной Европе; в Италии истолковывается как 'змея' /744а, с. 197/. Отсюда же латинские belua 'чудовище' и bella 'прекрасная' — ведь Великая богиня была одновременно и страшилищем и воплощением красоты.

В фольклоре южных славян **вилы** — женские крылатые и козлоногие существа, дарующие благодатный дождь; этимологическое родство имени славянского божества Велес/Волос с термином vila подтверждается, в частности, тем, что в средневековых русских источниках это божество иногда называется **Вил**²⁹⁸; вилы упоминаются и у восточных славян /553, с. 36/. В скандинавских мифах **валькирии** — воинствующие девы, от которых зависит победа в битве, причем они намечают тех, кто должен быть убит (из-за чего их имя ошибочно этимологизируют от wahl 'выбор'); в некоторых сагах они изображены свирельными и кровожадными.

Поскольку некоторые имена Великой богини имели корнем bel, к нему можно вознести славянское **белый**. Слову **белый** родственны древнеисландское bál 'огонь' и литовское bala 'болото' /555а, с. 148/, хотя ни огонь, ни тем более болото не белые. Данное этимологическое родство обусловлено тем, что и белый цвет, и огонь, и болото являются атрибутами божеств, имена которых содержат корнеслово b.l.

Баскское belts 'владыка' содержит суффикс t, который в данном случае не может считаться показателем женского рода. Другой аналогичный пример: английское bolt. Оно имеет значения 'стрела (короткая, с массивным наконечником)'; 'молния'; 'засов'; 'болт'; названия некоторых цветов; 'внезапно и резко вскочить'; 'установить вертикально'; 'вскочить и встать прямо'. Почему это слово имеет столь разные значения? Объяснить это можно, если предположить, что оно первоначально означало 'фалл' и было семантически связано с образом Черного бога. Это допущение, в частности, увязывается с высказанным ранее суждением о том, что греческое phallos представляет собой один из вариантов корнеслова b.l./v.l. Другие слова этого ряда, этимологически родственные между собой, — peles, pfeil, **палец**, **палец**, **полос** — но они не имеют суффикса t. Возможно, в данном случае -t является формантом генитива, т. е. показателем принадлежности. Его можно сопоставить с ностратической локативной частицей *da (-d, -t), иногда имевший значение генитива.

Учитывая чередование звуков b и v, г и l, к группе рассматриваемых корнеслов можно отнести var, которое в славянских языках является корнем слов, обозначающих понятия, связанные с огнем (**вар**, **варить**). С префиксом s- оно дает имя одного из богов, называемых в средневековых русских источниках, Сварог. Упоминаемый в старинных русских текстах "сварожич", т. е. сын Сварога, — огонь. По сообщению западноевропейского средневекового автора, Сварог был богом солнца /131, с. 285/; но это мнение могло возникнуть из-за того, что атрибутом Сварога был огонь. Согласно преданиям, Сварог научил людей кузнечному делу; он отождествлялся с Гефестом — богом-кузнецом и владыкой преисподней у древних греков /204, с. 17/. Имя Сварога почти совпадает с санскритским svarga

'небо'; это соответствие следует семантически объяснить тем, что небесная ипостась бога преисподней превратилась в бога неба.

Есть предположение о возможной лингвистической связи имен восточнославянского Сварога и западнославянского Рарога. В сказках говорится, что Рарог родится из яйца, снесенного черной курицей, если это яйцо выходит человек, засевающий на печь на девять суток, при условии, что он не будет молиться и мыться /204, с. 140, 141/.

В семитской мифологии, так же как и в индоевропейской, раннеземледельский Черный бог распался на части, которые борются друг с другом: противник Ба'ала/Бал — владыка подземелья Мот/Муту или владыка моря Ям/Иамму. Борьба эта идет с переменным успехом. Моту удается одолеть Ба'ала и установить свое господство в мире, в результате чего наступает летняя засуха, но к осени богиня солнца убеждает Мота уйти к себе в подземелье. Ба'ал возвращается, в результате чего начинаются осенние дожди.

Можно провести параллели упомянутому имени владыки моря древнесемитской мифологии Ям/Иамму. В Ригведе Яма (Yamā) — бог смерти и в то же время всеобщий прародитель; он дал людям огонь. Его загробное царство стерегли собаки (подобно тому как Цербер стерег царство Аида), которые доставляли ему души умерших (в этом можно видеть намек на то, что тела умерших отдавались на съедение собакам). В шумерской мифологии Yim — бог бури. В Авесте упоминается Yima, который был первопродком человечества и некогда царствовал над миром. В скандинавской мифологии Имир (Ymir) — прародитель мира; его женой была корова. У финно-угорских народностей верховное божество — Yima, имени которого соответствует ушми 'гром'; у некоторых народностей Севера ушм значит 'бог' и 'небо' /792, с. 260/.

В китайской мифологии Янь — владыка загробного мира; есть мнение, что это имя, как и соответствующий образ, представляет собой заимствование древнеиндийского Yamā /378в, с. 684/. Но правильнее было бы полагать, что и то другое — наследие более древних, раннеземледельческих культур. Тем более, что упомянутый Янь, который мог бы быть дубликатом индийского Yamā, в Китае не единичен: есть еще Янь-гун — бог водной стихии, Янь-ди — бог огня и солнца (о его генетическом родстве с неолитическим богом земли свидетельствует то, что вторая часть его имени di означает по-китайски 'земля'); надо полагать, из этого же неолитического источника происходит имя и образ китайского божества врачевания Яо-ван. Китайский Хуанди обладает типичными чертами переднеазиатского неолитического бога земли и преисподней: он громовержец, считался четырехликим, научил людей ремеслам, музыке и врачеванию, его священные животные — медведь, дракон, черепаха, ящерица, ему посвящена планета Сатурн /378в, с. 605/.

Считают, что имена древнеиранского Yima, скандинавского Ymir этимологизируются от слов, означающих 'близнец' или 'двойной'. Неолитический бог земли, как говорилось выше, действительно был двойным, а Yima был близнецом своей сестры и жены Yimeh (от них произошло человечество). Тем не менее представляется более достоверным иной генезис этого имени. Следовало бы обратить внимание на то, что с именем древнеиндийского Yamā совпадает славянское yama 'яма'; этимология последнего слова лингвистами не установ-

лена, но в числе прочих сопоставлений привлекается, в частности, ирландское uaimh 'пещера, могила' /555d, с. 555/. Ностратическое же *jamh означает 'вода, море' /214а, с. 279/. Вероятно, эти слова образовались по схеме b.r>m.r>Ymir, Yjma, Yama, Yam.

Другой путь трансформации первоосновы: b.r>m.r>m.l>Meh, Meleh, Moloh. Молох и Ба'ал — имена одного и того же бога; иногда он именовался Baal-Melek. В семитских языках mlh значит 'владыка, правитель, царь'. Совершенно очевидно, что данное слово произошло от имени божества, считавшегося владыкой мира.

Античные авторы отождествляли семитского Молоха с Кроносом и Сатурном. Медному идолу этого божества в виде быка приносили человеческие жертвы посредством их сожжения. Иногда, однако, жертва была символической: детей проводили через огонь; это означало, бог уже "получил свое". С этим древним обычаем, очевидно, связано практиковавшееся по всей Европе и на Кавказе прохождение через огонь во время празднеств, связываемых с культом Черного бога, или с целью своеобразной страховки от болезни.

В Древнем Иране обожествленный огонь именовали atar, athar. В Иллич-Свитыч считает сомнительной допускаемую некоторыми лингвистами связь иранского atar и латинского ater 'черный' /214в, с. 103/. Но эти слова не только фонетически почти совпадают, они и семантически взаимосвязаны, соотносясь с образом бога преисподней. Латинское ater означает не только 'черный', но и 'зловещий, гибельный, злобный'; это обычная характеристика Черного бога. В самом ностратическом лексиконе есть и другая пара, свидетельствующая о родстве тех же двух понятий: *kaṛā 'жечь, обжигать' и *kaṛā 'черный' /214а, с. 340, 337/ (с ними на основании мифологическо-семантической связи можно сопоставить также *kaṛā 'скала, крутая возвышенность'). По-еврейски 'athar 'густой дым'; 'Athar — один из финикийских богов, носивший эпитет "свиный"; по-видимому, это имя состоит в этимологической связи с именем аналогичного божества ассирийцев Ассур. Возможно, с этими словами родственны еврейское 'wg 'огонь', русское жар, латинское ara 'алтарь', хеттское ur 'лес', хаттское ur 'источник', дагестанское er-anasy 'мать-земля', а также названия земли: шумерское urta, еврейское eṣeṣ, немецкое erde, скандинавское jard.

На языке древних египтян змея называлась словом, корневыми согласными которого были г.т. В древности в Сирии почиталось божество земли Арцу. В древнеарабской мифологии богиня неясного характера носила имя Рудā (rdh), что значит 'земная'. В Древней Индии был бог врачевания Рудра, культовым животным которого считался крот, существо земли.

Если одни примеры показывают, что 'r+t/d обозначало земную сферу, то другие указывают на то, что оно обозначало бога земли или его сущностные характеристики. В ряде индоевропейских языков слова с основной r.d/r.t означают 'красный', т. е. цвет бога преисподней, или 'руда', т. е. камни, из которых добывают металл (а камень и металл — атрибуты бога земли); в шумерском языке также urudu 'красный, руда'. Скифское ard 'божество', ирландское ard 'великий, большой', тюркское erk 'власть, господин' семантически относятся к титулатуре Черного бога. В мифологии вайнахов Erd Erdä — бог-мужчина в обличье козла, занимавший столь высокое положение в пантеоне, что его

имя приобрело нарицательное значение 'бог'. У восточных славян Род было одним из имен бога-прародителя и громовержца. В старорусском языке ряд слов, которые могут быть семантически связаны с образом Черного бога, имеет основой г. d: **родрый** или **рудрый** 'красный', **род** 'ад', **роджа** 'молния' /485, с. 452/; к этому ряду следует отнести также слова современного русского языка, как **родник**, **родить**, **природа**. Латинское *ardeo* 'гореть' этимологически родственно *ars*, *artis* 'ремесло, искусство' потому, что Черный бог считался покровителем этих видов человеческой деятельности. Основа г.d иногда принимала форму г.g: армянское *aregакн* 'солнце' буквально значит "Арега око", в греческих мифах Аргос — тысячеглазое существо (видимо, звездное небо), а в сванском языке *argi* 'дом' (Черный бог был покровителем жилища).

Слова типа *adar* связаны с образом Черного бога. В еврейском (а раньше — в вавилонском) календаре *Adar* — название месяца, приходящегося на конец февраля — март, т. е. на период между карнавалом и Пасхой. В этот период античные почитатели Кибеллы постились в знак сочувствия ее печали по поводу смерти Аттиса, а у иудеев в это время отмечается "пост Эсфири", завершающийся торжеством по поводу казни Амана. У кельтов *Addar* или *Adder* — одно из имен священной змеи /744, с. 31/. У чеченцев владыка преисподней носил имя Этер, у осетин Атар или Эштр.

Adad — одно из названий созвездия Большой Медведицы в древности, а это созвездие, как и входящая в его состав Полярная звезда, связывалась с Черным богом. Есть и другие примеры того, что с Черным богом соотносились слова сходных форм *adar* и *adad*. В свое время Н. Марр считал возможным лингвистически сопоставлять /342, с. 142/. Архаичный вариант имени месопотамского *Hadad*, бога-громовержца, кузнеца, воплощавшегося в обличье быка, — *Addu*, что может быть сопоставлено с именами владыки преисподней у греков *Hades*, 'Aides, этрусское *Aita*. С этими именами, видимо, связано и имя греческого Аттиса.

Миф об Аттисе содержит странные детали. Но в общем он соответствует другим древним ближневосточным мифам об умирающем и воскресающем боге. Его скорбящая возлюбленная Кибела ищет его тело, так же как Исида — Осириса, Анат — Баала. Может быть, и в неолитических мифах Великая богиня, мать божества произрастания, была одновременно его возлюбленной, но может быть здесь мы имеем особый вариант мифа, в котором умирающим и воскресающим богом является не божество произрастания, а сам бог земли. Так же как Осирис и Ба'ал, Аттис предстает в мифе не столько олицетворением растительности, сколько богом земли (кстати, его имя означает 'отец' /170, с. 46/). У греков Аттис считался хранителем могилы. Его эмблемой был полумесяц. Ему в жертву приносили козлов.

Возможно, фонетическим вариантом имени Аттиса является имя хаттского божества Хати. О нем почти ничего не известно, но у хеттов Хати считался богом грозы и мужем богини солнца, а в германских сказаниях мифический волк носит имя Хати /843в, с. 37, 565/. В грузинском языке *hati* значит 'святой, священный, святилище', а в старину оно означало 'бог' /343, с. 110/; грузинское *hati* имеет значение также 'крест', а крест в раннеземледельческой религии был эмблемой бога земли.

Для выяснения этимологии имен *Addu*, *Hades*, *Aita*,

Attis, *Hati* можно обратиться к таким словам, как, с одной стороны, китайское *di* греко-дорическое *da* 'земля', шумерское *udu* 'баран', баскское *idi* 'бык', а с другой — шумерское *ada* и тюркское *ata* 'отец', древнеримское *dada* и английское *daddy* 'отец', греческое *tata* и украинское *tato* 'отец', славянское *ded* 'дед', грузинское *dāda* 'мать', балтское *tete* 'мать', еврейское *dad* 'женская грудь', итальянское диалектное *dada*, которым называют мать или кормилицу (у некоторых негритянских племен этим словом называют священную корову). В Вавилоне *Dadu* — одна из форм имени бога грозы *Addu*. На языке шумеров *dudu* 'божество'. В Древней Мексике *Tota* (*Teute*) — бог огня и "культурный герой". В Древнем Египте *Tot* (*Teuti*) — бог мертвых, а также покровитель наук, письменности, строительства (т. е. "культурный герой"); ему были посвящены запад и луна; это один из наиболее архаичных египетских богов; в древних надписях он именуется "существовавший изначально".

Дело лингвистов выяснить характер родства рассматриваемой серии имен и терминов и вероятность их генетической связи с праформой *t.g. Но в свете анализа данных мифологии их родство представляется явным.

К той же праформе *t.r, очевидно, восходят имена и термины типа d.l, связываемые с образом Черного бога. Ностратические **dudi* — 'огонь', **dila* — 'солнечный свет' /214а, с. 221, 219/. У хеттов Дали или Тали — вариант имени Тару, Тарху (*Tarhu*). *Dal* — богиня охоты и любви у сванов, представлявшаяся существом с длинными распущенными волосами, *Dali* — женский демон в грузинской мифологии, обитает в скалах, покровительница охоты, склонна к злу и плотской любви. *Däla* — верховный бог у вайнахов. *Talos* древнегреческой мифологии — получеловек, полубык, которому приносились человеческие жертвы путем их сожжения. Греческий Атлас считался царем-скотоводом, знатоком морских глубин и был превращен в каменную глыбу или в гору. У финикийцев *Atlath* — "царица ночи". На языке ацтеков *atl* 'вода'. В Древней Мексике Тлалок — змей, охраняющий священное дерево, он же бог дождя и бури. Можно здесь упомянуть и греческого Дедала, который построил лабиринт и мог подниматься в небо; его имя, по-видимому, происходит от *Dai-Dalos* — так, согласно легенде, звали скульптора, который изготовлял идолов, становившихся затем живыми.

В Ассирии *Nabu* (по Библии *Nebo*) — «вождь неба и земли». Видимо, его весьма почитали, если одна из аккадских надписей, гласит: "Доверяйся Набу и никакому другому богу". Его величали "открывающий источники", "повелитель урожая", он считался покровителем царской власти, писцового искусства и мудрости. Ему приносили человеческие жертвы. Вавилонские цари обычно носили его имя; у западных семитов тоже были имена типа *Nebobal*, *Nebobad* /420, с. 357/. В Древней Иудее был город Нево, у моавитян — гора Нево. В Армении почитался бог по имени *Nabok*. У сабеев на юге Аравии *Nb'z* — "князь тьмы" и "владыка ада". В Древней Персии *Nibhaz* — олицетворение мрака и таинственной злой силы. В Египте почитался Анупис в обличье собаки. По-видимому, с именем *Nabu* состоят в этимологической связи слова: авестийское *naBah* 'небо', хеттское *nepiš* 'небо', русские **небо** и **навь** 'мертвец', чешское *náv* 'преисподняя', латышское *pāve* 'смерть', готское *naus* 'мертвый', древнеисландское *njóll* 'ночь', латинское *nebula* 'темнота', еврейские *naBah* 'лаять' и *navi* 'пророк'.

У хурритов Кумарби, которого величали "отцом богов", представлял "низ" вселенной. Он вступил в битву с богом неба Ану за владычество на небе. Примечательны следующие слова повествующего об этом мифа: "Кумарби ринулся, и схватил его Ану за ноги и сбросил его с неба" /797, с. 156/. Это древнейшая из известных версия эпизода о том, как владыка неба схватил за ноги демона земли и сбросил его вниз.

Корень имени хурритского Черного бога — kum. Ликийское kum — 'священный'. По-гречески komos 'медведь'. В корейском и японском языках 'медведь' — kom, kuma, kam. На языке айнов kamui 'бог'; этим словом айны называют и медведя, причем считают медведя "богом, который живет в горах" /570, с. 561/. Kemoš — главный бог моавитян, называвших себя "народом Камоса"; аммонитяне называли его имя рядом с именем Молоха. Ему, как и Молоху, приносили в жертву детей. Почитался как бог войны. Изображался в виде вооруженного мужчины, связывался с огнем. Его фетишем служил камень, ему поклонялись на высотах. Его супругой считалась Аштор. Видимо, с именем Камош или Хамос связано имя библейского Хама. В Вавилонии был город Kir-kamoš или Kirhemiš ('город Камоса'). В еврейском языке kemeš 'господствовать' и 'победитель', kam 'враг', kamaš 'хлеб на корню', ham 'горячий', hamog 'осел' и 'вино'. Comus или Komos — римское божество пьянства; изображалось в виде крылатого мужчины с факелом /774а, с. 363/ (хотя ни крылья, ни огонь логически не связаны с потреблением алкоголя). Из этих примеров видно, что *k.m было одним из имен Черного бога; от этого слова, по-видимому, происходят русско-тюркско-арабское кумач 'ткань красного цвета', русское кумир 'идол', семитское *kumga 'жрец', латинское cumulus 'курган'. Сюда же, наверное, относится и ностратическое *kumŋ 'глотать, пожирать'. Древние египтяне называли свою страну Kamī или Kamit (женская форма от k.m). От имени бога *k.m, возможно, происходят топонимы: название священного города бога грозы Тешуба у хурритов и урартов Кумена, древнего города Комана в Каппадокии, древнего города Симае в Кампани, священного города в Иране Кум, средневекового поселения в горном Таджикистане Кум, хурритской области Кумму-хи, старинного селения в Дагестане Кумух.

Одна из дагестанских народностей — кумыки. Принято считать, что этот этноним происходит от имени кимаков или куманов (то же, что кыпчаки или половцы) — тюркского народа, который, выйдя из района в верховьях Иртыша, в 9-12 вв. переселился в степи Юга России и Северного Кавказа. Но еще античные авторы называют область Сомалиа на Северном Кавказе. Не с этим ли широко распространенным термином k.m связано и имя киммерийцев — ираноязычного народа, обитавшего на Юге России в 7 в. до х. э.?

Похоже на то, что загадочное имя одного из осетинских языческих божеств Рекома имеет корнем k.m. Такие особенности культа Рекома, как роль специфически мужского божества, покровительство охотникам и воинам, наличие рядом с храмом Рекома святилища Марии, приношение Рекому стрел — характеризуют его как Черного бога.

Вероятно, старославянское комнь, древнепрussкое samnet 'конь, лошадь' восходят к тому же k.m. М. Фасмер отмечает, что от этих слов следует отделять литовское kume 'кобыла' /555в, с. 304/; но в последнем можно видеть женскую форму основы k.m (так же как в име-

ни богини Кума, которая в мифологии индейцев Южной Америки, явно под влиянием культовых воззрений Старого Света, относящихся к 2—1 тыс. до х. э., считалась божеством луны, женой солнца и изображалась в виде женщины с поднятыми руками).

Соблазнительно предположить, что *k.m было названием медведя в каких-то из языков ранних земледельцев. Но видимо, не в этом следует искать первичное значение рассматриваемого слова. У восточных славян есть слово кум, имеющее теперь несколько неопределенное значение; как показывает этнограф М. Косвен, кум по своему происхождению — представитель материнского рода по отношению к родившемуся ребенку /258, с. 107/. В баскском языке kume 'дитя'. Вероятно, эти слова изначально связаны с понятием о рождении. Но с этим же понятием связана и другая, сходная с ним форма, имеющая вторым согласным п вместо m (см. ностратические *küni 'женщина', *kapā 'рождать(ся)' /214а, с. 306, 335/. Сюда же следует отнести латинские cuppus 'вульва' и cupae 'колыбель, родина'. Видимо, обе формы kum и kup являются фонетическими вариантами одной первоосновы. Такой первоосновой, по-видимому, было k.g; переход g > p представляет собой обычное явление диссимилиации фонем.

Поскольку бог земли считался прародителем, представлявшие его существа иногда именовались словом, выражавшим рождение. Поэтому, очевидно, медведь был назван kum, kom, а собака canis (ностратическое *küjna /214а, с. 361/). По-китайски 'собака' — k'iwēn, хотя китайский язык не относится к ностратическим.

Сирийцы-язычники почитали божество Kewan, которое, как считалось, пожирает детей; у евреев оно носило имя Kiup /420, с. 342, 343/. У евреев и арабов название планеты Сатурн — Kiup, Keiwan. Другие названия планеты Сатурн на Древнем Востоке — Niup, Nevan, Nan. Сюда же, видимо, относится еврейское Каин, которое означает 'копье, наконечник копья'; библейский Каин — земледelec, что с позиций позитивной логики не имеет семантической связи с понятием 'копье', но в контексте неолитической религии — имеет; в арабском языке kain — 'кузнец' (женская форма этого слова kaina означает 'танцовщица').

Одно из названий земли у шумеров — kin. В некоторых дагестанских языках змея называется kini, kine, а у эскимосов kanuk — 'волк'. У даргинцев (Дагестан) Kune — имя охранительницы жилища, обитающей в центральном столбе дома. Акон — имя священного змея в Древней Месопотамии, Кон — у майя /744а, с. 283/. Этим словам, вероятно, родственно тюркское хан.

По мнению А. Кононова, в этнониме tür-k формант -k является сокращением от *kün, означавшего 'родство' /253, с. 44/ (вернее, наверное, 'рождение'). В таком случае праформой этнонима тюрков должно было быть *tür-kün, означавшее 'рожденные Туром, дети Тура'. Для сравнения: в туркменском языке älkün 'народ' первоначально явно имело значение 'рожденные Ал, дети Ал'. Аналогичным образом в еврейском языке 'мать' — 'em, 'ima, 'народ' — 'am, ama. Такие формы имени Черного бога, как Таркомн, Таргим, видимо, следует трактовать как 'Тар-родитель'. Такое же значение, очевидно, имеет и слово Кентавр.

Наряду с вариантами *kum/kup палеослова, означавшего рождение, обнаруживаются и другие фонетически сходные и семантически близкие, а, может быть, в пер-

вооснове своей и тождественные им формы: куу, кiu. Так, упомянутое выше семитское kаin этимологически родственно славянским куй, кую, ковать, коваль /388, с. 234/. В славянской архаической словесности Кий, Кый — 'божественный кузнец' /378а, с. 648/. О былом почитании этого божества свидетельствует то, что на территории восточной Европы известно около шестидесяти поселений с названием, происходящим от его имени (Киев, Кийево, Кыйов и т. п.). Женская форма от Кий — Кика (у южных славян кика — 'коса, прядь волос'). Отсюда русское кикимора 'приведение' (вторая часть этого слова 'славянское мора 'нечистый дух', английское mara 'привидение'). С суффиксом -л это слово дает славянское кукла и, с тем же значением, греческое koukla, латинское cuculla (очевидно, название идола богини Кика, Кука). С суффиксом -чк основа кий дает слово кичка, которое в старых русских говорах имело значения: 'женский рогатый головной убор', 'овца' и 'собака'.

Старославянское кий имело значения 'молот' и 'палка'; похожее на него слово является непечатным названием фалла в русском языке. В славянских языках слова с основой куу, кiu имеют значения 'болото', 'гора', 'холм', 'поток, ручей'. Польское куу 'вихрь', украинское кууава 'холм' и 'жилище', шумерское ki 'земля' семантически связаны с образом Черного бога. Армянское һоу означает 'бараний рог'. Сюда же, очевидно, следует отнести и чеченский топоним kiystä, что значит 'страна Кий'.

Слово куй в качестве термина, относящегося к Черному богу, известно далеко за пределами ареала расселения славян. В китайской мифологии Чжун-Куй — предводитель бесов, а Куи — чудовище в виде быка или дракона (изображалось красной краской, с ним связывались море, ветер, дождь и музыка). По-китайски куу 'палица', что почти совпадает со славянским кiu, имеющим то же значение. Предки китайцев и славян были не только разделены пространством в несколько тысяч километров, но и их языки относятся к разным макросемьям. Наличие у тех и других сходного названия палицы (так же как у древних греков и китайцев — сходного названия земли, у немцев и бирманцев — одинакового названия королей и т. п.) свидетельствует о том, что в данном случае мы имеем дело с культовым термином, который передавался от народа к народу, вместе с культовыми воззрениями, независимо от языков, на которых говорили эти народы. В частности, название палицы было культовым термином потому, что этот предмет считался атрибутом Черного бога.

Этой категории слов близка морфологически и семантически форма со вторым корневым согласным г (kig, kug, ker, kor). Урартское kig 'земля'; аккадское и армянское kig 'известь' (т. е. "белая земля"); азербайджанское kig 'битум' (т. е. "черная земля"); аккадское kig 'город'; еврейское kig и тюркское куг 'стена'; осетинское kug, ненецкое куҕа 'бык'; бретонское сагу 'олень'; армянское кагг 'камень'; персидское каг 'чародействовать'; литовское кега 'колдовство'; эламо-хаситское kiur 'божество'; греческие karte 'корова', kora 'дева', kug 'господин'; латинские caragus 'волшебник', carda 'направление на север', cervus (kervus) 'олень'; французское саге 'квадрат'; арабское кагм 'вино, виноград'; еврейские кегет 'виноградник' и кагмел 'место, покрытое густой растительностью'; тюркские кур 'идол' и когмос 'дьявол'; санскритское kurgmah 'черепашка'; литовское kùrmis 'крот'; древнепрусское kurwis 'вол'; русские корень, корова, каравай 'обрядовый хлеб'; хоровод или корогод 'танец по кругу'; названия рек Кура в Грузии и Кура в России (на ней стоит город Курск).

Этруское сасге 'божественный, священный' состоит из корня k.g и шритавки sa-, которая была рассмотрена выше в сочетаниях с корнесловом b.g.

Соответствующий корень содержится в имени шумерского бога грозы и преисподней Ишкур (представлявшегося быком, львом или воином на колеснице); первая часть этого имени iš, что значит 'мужчина', а вторая часть — шумерское kug 'гора' (другое имя этого же шумерского демона — Мег, Imer, происходящее, как отмечалось выше, от праформы *b.g.). Западноевропейское имя Карл или Карол, славянские король и кроль (кролик), название рождественского гимна carol могут быть возведены к k.g+! , т. е. 'бог Кур'.

Имя древнеримского Квирина этимологизируют от *co-vig (что должно означать 'собрание мужчин') совершенно неосновательно хотя бы потому, что в грузинской традиции тоже есть мифологический персонаж с подобным именем: грузинский Квириа — фаллическое божество, связывавшееся то с небом, то с землей, то с водой; считался вершителем суда; к нему обращались с молением о дожде; его празднество совпадает по времени с масленицей-карнавалом и тоже сопровождается состязаниями /378а, с. 631/. Из этого следует, что более обоснованно сопоставление имени Квирина с сабинянским quirus 'копье', так как копье было одним из атрибутов Черного бога.

Имя Харона, означающее 'старик', имеет корнем k'eg; в реконструируемой праиндоевропейской лексике *k'eg 'ворон', *k'eg 'глотать, жадно есть', ker 'рогатый', *k't'no 'зерно', *khrmi 'червь', *qhar 'орех' /110, с. 825, 540, 484, 694, 636/.

Кронос имеет черты, указывающие на его генетическую связь с догреческим Черным богом; карфагеняне отождествляли Кроноса с Ба'алом, римляне с Сатурном, греческое празднование кронии соответствовало римским сатурналиям; выше уже приводилось сопоставление имени Кроноса с греческим kegaunos 'молния' и грузинским kponos 'суббота'. О распространенности в древности этого варианта имени Черного бога говорит то, что корейский дракон носит имя Куроньи.

В поверьях древних греков Кер — демон смерти, поедающий мертвецов. Его имя значит 'смерть'; это слово служит корнем в именах некоторых персонажей греческой мифологии: Керы — женские демонические существа, приносящие людям несчастье и получающие удовольствие от того, что люди убивают друг друга в сражениях; Керкион — злой, жестокий демон; Керкопы — два брата, жестокие разбойники. Карна в древнеримской мифологии — богиня преисподней. Кори в сказках орочи — птица-людоед. У народностей Поволжья (чуваши, марийцы, удмурты) Керемет — 'творец зла'. Кари — бог грозы и создатель человечества в мифах Малайзии /744в, с. 910/. Карей в мифологии кхмеров — божество грома, обитающее в пещере и создавшее мир /378а, с. 623/. Имя древнеперсидского царя Кира Куиш явно взято от имени бога; по-гречески 'господь' — kyrios.

Корневыми согласными k.g характерны ностратические слова, смысловое значение которых может быть семантически связано с образом Черного бога: *kağā

'черный' *kaḡā 'жечь, обжигать' и 'скала, крутая возвышенность', *koḡi 'овца, баран, ягненок' /214а, с. 337, 340, 302/. Возможно, с ними этимологически связано и *külä 'община, род, племя, семья' /214а, с. 362/.

В эламском языке kigi 'богиня'. Очевидно, в связи с чередованием г/л индийская богиня-родительница носит имя Кали. Поскольку Черный бог — покровитель городов, 'город' в иранских и тюркских языках — kala, в аккадском kalakku. Звуки k, h и h в разных языках соответствуют друг другу (например, в языках народов Севера Евразии 'бык' — кога и hoga); поэтому к рассматриваемой категории слов (с основной к.г) примыкают также имеющие в основе h.г и h.г (славянский, Хорс египетский Ног, ностратическое *hoga 'подниматься' и т. п.).

Звук г корнеслова к.г мог переходить не только в l, но также в s, š, č, ž. С образом Черного бога семантически связываются ностратическое kačā 'мужчина' /214а, с. 315/ и некоторые мифологические имена и термины.

Христианский св. Касьян имеет черты Черного бога²⁹⁹. У хаттов бог луны носил имя Kašku, у хурритов Kušuh. Сюда же, очевидно, относится русское кузнец (архангская форма этого слова — кузн), протониндоевропейское *kas 'заяц'. Русское козел имеет корнем k.z; слово кожа в старину означало 'козлиная шкура'; одежда, спитая из шкур (первоначально, очевидно, козлиных), называется кожух — что не случайно совпадает с именем бога луны у хурритов. Русское кошка, согласно закономерностям словообразования, не является производным от кот; откуда же оно взялось? Мужская форма этого слова должна была быть *кошк. Kašmir — священная гора в буддизме. Грузинское kadži 'бес', у армян Kadži — дух бури и грома, осетинское kaži 'бес, дух преисподней'. Во Вьетнаме Kэшот — дух смерти. В мифологии аварцев (одна из народностей Дагестана) Каж (Kaž) — покровитель жилища, имеет облик белой змеи; его иногда называют 'яйцо-змея' /378а, с. 607/. Каштан (латинское castanea, греческое kastanon, армянское kask) — одно из деревьев, посвященных Черному богу. Тюркское koš 'чародействовать, колядовать'. Хасамили — хаттский бог-кузнец. Хаттское katte 'царь'. У адыгов бог моря Кодес; это слово значит 'святый'. Видимо, с этим связано и еврейское k.d.š 'священный, святость'.

Сюда же, надо полагать, относится и имя демонического персонажа русских сказок Кащей. Черный бог лишь замирал на зиму, но не умирал совсем, в других мифах бог земного плодородия умирал и воскресал, поэтому постоянный эпитет Кащей — "бессмертный". Кащей обладает несметными сокровищами (змей — хранитель кладов или податель богатства). Кащею помогает летающий змей; его собственная змеиная сущность видна также из того, что его судьба связана с таинственным яйцом. Может быть, болгарское къща 'дом' родственно имени Кащей (ведь змей считался покровителем дома). М. Фасмер /555в, с. 362/, а за ним В. Иванов и В. Топоров /378а, с. 629/ считают, что имя славянского Кащей происходит от тюркского košci 'невольник': эта этимология явно несостоятельна.

Черному богу поклонялись многие народы и в после-неолитическое время. Поэтому можно полагать, что его имя в форме kas является источником происхождения этнонимов: kassit (народ, обитавший в древности в западной части нынешнего Ирана); kašk (входили в состав Урарту); kosog (адыгские народности Западного Кавка-

за); kasak (некоторые тюркские этнические группы); kaspi (в 1 тыс. до х. э. жили в восточной части Закавказья). Отсюда же, возможно, Кавказ, где kau значит 'место обитания' (возможно и другое происхождение слова Кавказ: от kaš-kaš, так называли хетты народ, обитавший на северо-востоке Малой Азии).

* * *

Крушение неолитической религии привело к тому, что Черный бог, измельчав, превратился в лешего, водяного, домового.

У лешего — рога и козлиные ноги. Он появляется в сопровождении волков (хотелось бы спросить у «рационалистов»: на каких житейских реалиях мог возникнуть образ козла, который верховодит волками?). Леший призрастен к водке. Часто хохочет; спастись от него можно, если его рассмешить. От него можно откупиться яйцом. Он похищает детей. Вооружен дубиной /439, с. 29-40/.

Водяной — хозяин вод. Почему-то покровительствует пчеловодам. Пьяница. Благоволит к тем, кто приносит ему дань. Как и леший, представлялся имеющим рога и хвост. Леший и водяной считались происходящими от камней /439, с. 50-59/.

Домовой тоже рогатый и с хвостом. Черного цвета. Может принять облик собаки, змеи, кошки, лягушки. Предназначавшееся ему приношение клали на топор /439, с. 98-99/.

Но самым популярным в славянской народной демонологии был образ черта. Его популярность не может быть объяснена христианским благочестием. Образ черта отсутствует в христианской канонической литературе, из чего следует заключить, что он имеет языческое происхождение. Представления о черте в народе не согласуются с церковной назидательностью. Он в свое время явно внушал уважение, о чем свидетельствует русская пословица: "Богу молись, а черта не гневи". Страх перед чертом привел к тому, что его имя избегали называть, пользуясь различными эвфемизмами (враг, пес, черный, лукавый и др.).

Образ черта в народных представлениях соединяется с образом лешего, водяного, домового. Он тоже черный, мохнатый, с рогами и хвостом; может принимать облик змеи, собаки, свиньи, огненного змея /439, с. 118—131/. Славянский черт, как и западноевропейский дьявол, неравнодушен к женщинам и навещает полюбившихся ему дам, летая к ним в виде крылатого змея /155, с. 96—97, 322—323/. Черт любит хохотать. Играет на музыкальных инструментах; в средневековой русской рукописи он изображен музыкантом, и, между прочим, крылатым, хотя место его не в небе, а в преисподней (рис. 387:3). В одном из граффити Новгородского Софийского собора бес характеризуется как податель дождя.

У осетин есть предание о том, что люди и черти первоначально ладили, что люди даже почитали чертей, но затем поссорились с ними /594, с. 52/. Эта легенда согласуется с множеством других сведений о том, что черт не всегда был "врагом", «нечистой силой». Когда-то черт был богом. Даже у основателей христианства еще существовало представление о том, что черт — это тоже бог, хотя и отрицательный. Апостол Петр сказал по поводу смерти одного отрока, который умер от укуса змеи: "Ты получил этого ребенка, черт" /676, с. 76/; это соответствует представлению римлян и греков о том

что умершего взял бог преисподней Диспите/Плутон. Апостол Павел называл черта "богом этого мира" /676, с. 73/; да и в последующие две тысячи лет христианства существует представление о том, что черт не только хозяйничает в преисподней, но и весьма деятельно влияет на ход событий в этой жизни. Чехи до сих пор называют черта Черным богом /676, с. 71/.

Еще в эпоху палеолита возник образ рогатого существа, который вполне мог сойти за христианское изображение черта (см. рис. 383:4). Палеолит дает много изображений полуживотных-полулюдей (рис. 387:1). Вряд ли исследователь сделает вывод, что первобытные люди просто дурачились и рисовали карикатуры на своих знакомых. В античное время этот образ уточнился: этрусский художник создал портрет Чернобога таким, каким впоследствии христиане представляли себе дьявола (рис. 387:2), с козлиными рогами и бородой; на ухе у него три знака прорастающего семени, а изображение второго лица на голове статуэтки выражает представление о двойности божества. Ф. Дёльгер в книге, изданной в 1918 году, убедительно показал, что черт — это бывший языческий бог преисподней /676, с. 75, 78 и др./ . Однако соответствующие доводы не приняты во внимание современными исследователями народных поверий, считающими, что черт, леший и т. п. — это, так сказать, мелкая демонология, плоды обиденной фантазии.

Выше рассматривались имена Черного бога, имеющие одну корневую согласную *k* или две *k.g*. Есть также его имена с основой *k.g* и аффиксом. Сюда следует отнести, например, иранское *karṁ* 'червь' или, с переходом *k* в *ч*, русские *червь* и *черный*, древнерусское *червьень* 'красный цвет', славянское *черт*. Переход *k* в *ч* сказан и на некоторых других терминах, связанных с Черным богом. Болгарское *чур* 'дым' родственно русскому *курить* 'дымить'. Значение древнерусского слова *чур* достоверно не установлено; среди прочих толкований оно характеризовалось некоторыми исследователями как эвфемизм слов "черт", "домовой", как имя божества Чурь /555d, с. 385, 386/; сюда же относится слово *прачур* 'далекий предок'.

Переход *k* в *ц* дает, например, мифологические имена: кельтское *Cernunnos*, латинское *Ceres*.

Армянское *k'ak* 'огонь'. Это слово совпадает с именем почитавшегося мифологического персонажа в языке западных славян Крак (ему, в частности, приписывается основание города Кракова). В одном из вариантов мифа дракона убивает Йержи (т. е. Юрий или Георгий), а в другом — Крак /201, с. 65/. Значит, Крак — змееборец. Но (как будет показано в следующей главе) змееборец это вторичный образ, возникший в результате расщепления образа Черного бога. В России краком называют ворона, а по-литовски *kūgas* 'дракон'. В скандинавской мифологии Кракен — морское чудовище.

Древнеславянское *кръчи* — 'кузнец'. Эпонимом названия острова Крит был, по сообщению Павсания, мифический Крес. Русское *красный* почти совпадает с санскритским *kr̥śās* 'черный', что неудивительно, поскольку черный и красный были цветовыми символами бога земли. Кришна индийской мифологии ассоциируется с дождевой тучей; его называли "отцом" и "учителем"; он защитник, избавитель и в то же время в его образе предполагается нечто недоброе, злое; его особенности — воинственность, мудрость и необычайная сексуальность; женщины танцуют в экстазе под звуки его

свиристели /378в, с. 15/. В Литве есть река *Kirsnà* /555d, с. 346/300.

Особенно интересна, в связи с рассмотрением генезиса образа и имени черта, схема *k.g+t*. По ней сформированы, например, литовское *kūrti* 'разжигать огонь', старославянское *курити* 'дымить', скифское *karta* 'меч', еврейское *kr̥t* 'разрушать', осетинское *kurd*, *kuyd* 'кузнец' русское *крот* (животное, обитающее в земле и имеющее черный цвет³⁰¹), название острова Крит (где до середины 2 тыс. до х. э. удерживалась раннеземледельческая религия). Немецкое *schrat* (древневерхненемецкое *scraſo*) имеет значения: 'леший; червь; бабочка; вихрь; болезнь'. Древнеримская богиня *Cardea* — лесной демон и в то же время покровительница дома; связана с культом мертвых.

Еще в прошлом веке чешский этнограф К. Эрбен высказал мнение, что слово *черт* происходит от предполагаемого праславянского **krt* (кстати, домового называется у чехов *křet*, у латышей *krat*). У сербов и хорватов, по данным А. Афанасьева, есть поговорка: "все пойдем к Кърту" в смысле 'все умрем' и выражение "Къртова область" (загробный мир). В этимологических словарях русского языка, однако, эти данные не учитываются: славянское *черт* сопоставляется только с литовскими *kurėti* 'злиться' и *kerėti* 'сглазить' /555d, с. 347/.

С. Токарев сближает предполагаемое праславянское **krt* с нынешним *крачун*, *корачун*. Это слово обозначает канун Рождества, а также обрядовый хлеб, выпекаемый на Рождество. У карпатских русин Керечун считался неким божеством /499, с. 30/, в русских говорах это злой дух или смерть. "Все это наводит на мысль, — делает вывод С. Токарев, — что Корачун представлял собой у какой-то части славянских племен божество зимы и смерти" /531, с. 109/. Мы теперь можем видеть, что Корачун-Кърт-черт почитался не только у какой-то части славянских племен, что он был не только богом смерти и что к управлению зимним временем года он не имел отношения (наоборот, он замирал на зиму, и посвященное ему празднество, слившееся с индоевропейским празднеством "рождения нового солнца", а затем превратившееся в христианское Рождество Христово, отмечало его "уход" на период зимы).

Представляется не случайным созвучие западнославянского Кърт (это слово произносится почти как *карт*) с самоназванием грузин *kart*. Грузинская хроника 11 в. "Картлис цховреба" (История Грузии) называет родоначальником грузинского народа Картлоса; этот тот же Кърт, выходящий, таким образом, за рамки славянской мифологии. Часть предков грузин некогда мигрировала из Малой Азии, где, по древним свидетельствам, обитал народ *karduhi* (здесь *hi* — аффикс, кстати, часто встречающийся в дагестанской топонимике). Если Карт было именем Черного бога, то вероятно существование женской параллели этого имени *Карта действительно в латышской мифологии Карта — богиня судьбы (а эта функция принадлежала Великой богине и затем персонафицировалась обособленно, как о том свидетельствуют примеры из античной мифологии).

В главе "Бык-луна" приводились примеры соотносимых с образом Черного бога имен и терминов, имеющих корневую основу *t.g>s.g*, *š-g*, *č-ŕ*. С другой стороны, *č.g* связывается с *k.g*. По-видимому, следует сделать вывод, что *k.g* восходит к **t.g*, которое является, таким образом, наряду с **b.g*, одним из древнейших названий Черного бога. Французское произношение имени Карп —

Шарль подтверждает, что слова *король* и *царь* этимологически родственны (*король* от k.r.<t.r, *царь* от s.r.<t.r).

Неясно, связаны ли между собой генетически *b.r и *t.r. Эти формы дают ряд вариантов морфологически однотипных и семантически относящихся к одному кругу понятий. В главе "Земля, гора и волшебная сеть" приводились данные, показывающие, что многие соотносящиеся с образом Черного бога имена и термины имеют корневой основой m.r, p.r, f.r, p.l, ph.l, v.r, v.l, которые, очевидно, восходят к первооснове *b.r. Подобным же образом *t.r в процессе эволюции языка дало фонетические варианты s.r, š.r, č.r, k.r, k.l, g.r, g.l, h.r, h.g.

В популярной трактовке Харон — всего лишь перевозчик душ умерших в царство мертвых, но в некоторых сказаниях это демон, похищающий души людей, или сам владыка преисподней; этруски изображали Харона со звериными ушами и длинными клыками, у этрусков же Хару — демон, уводящий умерших в загробный мир или божество смерти, убивающее свои жертвы молотом. В древнегреческих мифах Хирон (Heiron) — кентавр, обладающий мудростью и искусством врачевания (примечательно, что корневая основа его имени совпадает с греческим heir 'рука'). В современных греческих поверьях Харос — демон в виде черной птицы или крылатого всадника. Харон — в западносемитских мифах божество преисподней. В Древней Греции Хариты было прозвищем Граций (трех богинь, представлявших собой модификацию более архаичного образа троицной богини); Харис — дочь Зевса и Геры; это же слово — одно из имен Афродиты. В мифах Древней Индии Хариты — кони солнца. Этим же именем назывались в индийских сказаниях прекраснотелые крылатые девы, а Hariti — имя женского демона, поедаю-

щего детей (здесь отразилось двойственное представление о Великой богине, могущей быть злой и добродетельной, прекрасной и безобразной). В славянских языках *хорт* — 'борзая собака' (по-литовски kurtas); борзые (или волки) сопровождают "дикого охотника" (т.е. бога преисподней), который преследует солнечного оленя; слово *хорт* как полагают, служило у славян также названием волка /485, с. 184/. Это слово выходит за рамки индоевропейских и даже ностратических языков: пра-нахско-дагестанское *hwar — 'собака'. Лингвистически реконструируемое праиндоевропейское название медведя — *hortk (хеттское hartagga, латинское ursus, греческое arktos); с ним, по-видимому, этимологически связано скифское arā 'мужчина'. В славянских преданиях Горох — мифический царь, живший некогда в очень давние времена, а также богатырь, боровшийся со змеем. Гера — древнегреческая богиня, имеющая некоторые черты догреческой богини неба. Гор или, в греческой передаче, Хорос — имя древнеегипетского бога неба. Геракл или Герилус — богатырь греческих мифов. У этрусков был популярен культ божества, носившего имя Геркле. Эрос — бог любви у древних греков. Геровит или Яровит у славян бог-всадник, чествование которого имело место весной.

Еще А. Афанасьев отметил наличие у западных славян слова kъrt в значении 'огонь' /41с, с. 760, 761/; а по-древнеславянски 'огонь' — крес /41а, с. 97; 176, с. 15/. Выходит, что слова kъrt и крес тождественны по смыслу: оба они означали 'огонь'. При этом Кърт — имя Черного бога, а от крес произошло крест — название символа, который был эмблемой этого бога. Таким образом, знак креста генетически все-таки связан с понятием 'огонь'. Но не потому, что изображал приспособление для добывания огня, а потому, что был эмблемой бога, олицетворявшего огонь.

БЕЛЫЙ БОГ

Западноевропейский автор 12в. Гельмольд сообщает, что славяне поклонялись двум главным богам: "От одного ожидали они счастья, от другого — бедствий, и последнего называли Чернобогом, а первого Белбогом" /510, с. 12/. На пиру обносили круговую чашу и возглашали над нею слова во имя богов доброго и злого, так как считали свою судьбу зависящей от них обоих /41а, с. 92/. По свидетельству русской летописи 11в., волхвы были убеждены, что "два суть бози: един небесный, другой во аде" /41а, с. 93/.

А. Афанасьев объяснял это двоебожие следующим образом: "У первобытных народов сложилось представление, что мрак и холод, враждебные божествам света и тепла, творятся другою могущею силою — нечистой, злой и разрушительной... У славян это двойственное воззрение на мир выразилось в поклонении Белбогу и Чернобогу, представителям света и тьмы" /41а, с. 91, 92/. Однако в тех элементах европейско-переднеазиатского язычества, которые можно считать восходящими к эпохе неолита, нет признаков этого дуализма. Представление о двух полярных божествах — добром (светлом) и злом (темном) — начало складываться не ранее 2 тыс. до н.э.

Сообщение Гельмольда является единственным сви-

детельством о существовании у славян Белбога. В славянских источниках нет данных о божестве с таким именем. Правда, как отмечает А. Фаминцын, к такого рода данным можно отнести показания топонимики /553, с. 141/. Отсутствует термин "Белый бог" в данных о языческих культах, мифологии, обрядах, поверьях также других народов и культур. Обратим также внимание на то, что в сообщении Гельмольда речь идет не о Белом боге, а о Белбоге. Вполне возможно, что имя упоминаемого у славян Белбога есть, по своему происхождению, не что иное как Vel-бог. Правда, в отличие от Велыся или Бела Белбог представлен как существо благое; но это может быть отнесено за счет переосмысления роли небесной ипостаси архаического бога *Vel. Белорусы еще в 19 веке помнили о мифическом существе по имени Бел. Сообщающий об этом А. Фаминцын /553, с. 141/ считает, что это существо есть Белый Бог; но это имя соответствует семитскому Бел или Ба'ал, прообразом которого был Черный бог.

В предыдущей главе отмечено, что славянское слово *белый* восходит к именам и терминам, связываемым с божествами неолитической религии. Праиндоевропейские слова *ablu 'яблоко' и *albho 'белый' этимологически родственны /555d, с. 539/; но яблоко является

атрибутом Черного бога; следовательно, понятие "белый" генетически связано с образом этого божества.

Можно привести еще пример, иллюстрирующий связь имени Черного бога v.1/b.1 и понятия «белый». Славянское *белый* родственно распространенному в разных европейских языках названию паслёна — *белена*, *belene*. Это растение ничем белым не характеризуется. Но оно, будучи принято человеком в качестве пищи, вызывает отравление, сопровождаемое сильным возбуждением, галлюцинациями, бредом. Это свойство данного растения, очевидно, привело к тому, что оно соотносилось с образами Великой богини и Великого бога. Действительно, например, Аполлон, который, как это будет показано далее, является трансформированным Черным богом, имел прозвище *Belenos*.

Считается, что славянское *белый* родственно санскритским *bhati* 'светит' и *bhālam* 'блеск' /555a, с. 149/. Но ведь Черный бог был огненным, поэтому он мог сверкать, светить. Неудивительно, что славянское название белого цвета этимологически родственно таким словам, как древнеисландское *bál* 'огонь', литовское *balā* 'болото', латинское *belua* 'чудовище', а греческие *phalos*, *phalios* 'белый' /555a, с. 149/ почти совпадают с греческим *phallos* 'фалл'.

Такие русские выражения, как "белый день" и "середь бела дня" указывают на связь понятий 'белый' и 'свет'. Из всего этого можно сделать вывод, что имя огненного (и поэтому излучающего свет) бога преисподней, поднявшегося в небо и сменившего богиню неба, стало названием белого цвета, который до этого соотносился с богиней неба.

Свет был атрибутом не только огня, но и дня, дневного неба, и по мере трансформации религиозных концепций он стал связываться с благим богом неба, противопоставляемым демону мрака и зла. Поэтому прием термин "Белый бог" как условное наименование мужского божества, представляющего небо и дневной свет, при этом находящегося в оппозиции к божеству, представляющему преисподнюю и тьму. В этом смысле можно говорить о Белом и Черном богах у славян. Этой паре соответствуют латинские Ювпитер (Юпитер) и Диспитер, греческие Зевс и Плутон (Гадес). Русские волхвы явно имели в виду таких двух богов — обитающих "наверху" и "внизу", а не доброго и злого. Судя по ряду данных, эти два бога происходят от двух ипостасей неолитического Черного бога, который вообще обитал в земле, но мог подниматься в небо. Поскольку бог неба это бывший бог преисподней, в японской и шумерской мифологиях небесный бог представляется в облике змеи /378a, с. 74/. В предыдущих главах приводились данные, свидетельствующие о том, что архаический Великий бог имел две ипостаси — земную и небесную.

Мифологизированный конь был первоначально существом преисподней, поднявшимся на небо. Когда возникло всадничество, появился соответствующий образ мифического всадника. Поскольку бог преисподней стал богом неба, его конь стал представляться белым. Очень часто атрибутом благого бога в мифологии индоевропейских и кавказских народов была белая лошадь. У прибалтийских славян при храме Свентовита находился белый конь, принадлежавший этому божеству. У древних германцев были священные белые кони, по ржанию которых жрецы узнавали волю богов /358, с. 197/. В Ригведе Сурья (солнце) отождествляется с белой лошадью /792b, с. 653/. Хорваты представляли себе,

что солнце это молодой воин на белом коне; у сербов солнце также едет на белых лошадях /773, с. 95/. В Англии вплоть до 20 века почиталась белая лошадь, хотя в народе давно была забыта причина этого /879/. Поскольку белый конь представлял божество, причем почитавшееся в качестве сокрушителя злых сил, возник существовавший до последнего времени обычай, по которому лицо, претендующее на особый почет или выступающее в качестве торжествующего победителя, восседало на белом коне.

Смутные переживания того факта, что первоначальный двоичный Великий бог со временем превратился в двух богов, отражены в преданиях, называющих богов преисподней и неба братьями или бывшими друзьями. У вайнахов верховный бог Дзла, который находится на небе, является "старшим братом" бога молнии Сели (а бог молнии это бог преисподней). В финно-угорской мифологии бог неба Юмо изгнал с неба своего "младшего брата" Керемета. В одном из аккадских мифов говорится, что враждующие змея и орел (которые соответственно представляют землю и небо) некогда были друзьями /378b, с. 259/. О том, что две ипостаси Черного бога, "верхняя" и "нижняя", превратились в два разных божества, может, в частности, свидетельствовать то, что возвышенности и низины связывались с двумя божествами, оба из которых, однако, имеют черты Черного бога. Так, в Киеве гора связана с Перуном, а низина с Велесом, у западных славян Карпаты, очевидно, связывались с Краком, а Волынь — с Велесом /201, с. 65/.

О том, что генезис бога неба, который в монотеистических религиях стал вообще истинным и единственным богом, ведет к бывшему двоичному божеству, основным местопребыванием которого была преисподняя, свидетельствует и ряд лингвистических данных. Приведем несколько примеров.

На Украине слово "бог" является эвфемизмом черта /555a, с. 182/. Тюркское *doguz* 'свинья' (животное бога земли) совпадает с литовским *dangus* 'небо'. Армянское *astva* 'бог' этимологически родственно *asva*, *aspa* 'лошадь'; но конь представлял владыку преисподней. Германское *god* 'бог' почти совпадает с *Gadh*, *Gade* — имя древнего семитского божества, которому был посвящен козел /744a, с. 620/; старославянское *гадь* — 'змея', шумерское *gud* 'бык', армянское *gādy* 'кошка', праиндоевропейское **gd* 'земля' /110, с. 527/; сюда же, надо полагать, относятся такие еврейские слова, могущие быть семантически связанными с образом Черного бога, как *ged* 'козел', *god* 'судьба', *gadol* 'большой, великий', *gadel* 'растущий, зреющий', *god* 'мешок, сделанный из шкуры'.

Имя бога неба у древних египтян Ног — явно однокоренное с именем божественного быка (т. е. бога земли) у хурритов *Nurri*. Чувашское *tore*, *ture* 'бог' произошло от названия быка; вероятно, таково же происхождение славянского слова *бог*, которое, как представляется, должно быть этимологически родственно славянскому же слову *бык*. Во Фригии Зевс назывался *Baiaios*, но Зевс, как будет показано далее, происходит от небесной ипостаси Черного бога. Две реки (а реки соотносились с божеством земли) в Восточной Европе носят название Буг; примечательно, что одна из них в старину называлась Бог /555a, с. 228/. Считается /555a, с. 181/, что славянское *бог* происходит от иранского *bagā* 'бог', которое, как полагают, первоначально имело значение 'наделяющий, одаряющий'. Но семантический переход мог происходить и в обратном направлении. Кстати,

согдийский Вг (согдийский язык относится к иранским) — специализированное божество свадьбы /378в, с. 156/, а Черный бог был покровителем брака. По-английски bog — 'болото'. Buga у народов Восточной Сибири — бог неба, а bugbear (это слово можно понимать как 'бык-медведь' или 'бог-медведь') в английских суевериях — злой дух, поедаящий детей. Английское bogu (древняя форма — bugge) — 'домовой, привидение'; валлийское bwg — 'привидение' и 'нечто вселяющее ужас'.

Сущность Всевышнего непостижима, потому что человеку свойственно осознавать нечто лишь в категориях доступных ему понятий и образов. И теперь еще люди большей частью представляют себе Бога по своим житейским меркам. Тем более люди времен Моисея не могли воспринимать Откровение вне привычных для них представлений и наделили неосознаемый и вездесущий Божественный дух материальными чертами и именем того божества, которое существовало в их воображении раньше. Иудейский Yahweh или Yehowah (так, судя по огласовкам, должно было произноситься библейское Yhwh) имеет черты небесной ипостаси раннеземледельческого Черного бога. Он грозен в гневе, является людям в виде огня (во "Второзаконии" Yhwh назван "огонь пожирающий"), проявляет себя вихрем, громом и молнией, ниспосылает дождь, его идолом служат змеи или золотой телец, иногда камень, его священный день — суббота, ему приносили человеческие жертвы (Самуил изрубил на куски пленного царя Агага перед алтарем Yhwh, Авраам намеревался принести ему в жертву своего сына Исаака).

В одном из еврейских религиозных гимнов есть слова: "Величайте Господа Бога нашего, преклонитесь перед священной горой Его". Здесь отнюдь не имеется в виду гора Синай, на которой Бог явился Моисею. В Танахе есть фраза, где Бог аллегорически называет земной мир "Моя святая гора" (Исаия, 11:9); в этом сказалося архаическое представление о горе, в которой обитает неолитический "хозяин земли".

Yhwh — бог опасный; в Священном писании немало мест, показывающих, сколь он опасен (например, когда израильтяне отбили у филистимлян священный ковчег, то кто при этом смотрел на святыню, были богом умерщвлены, а Узу, схватившегося за ковчег, чтобы удержать его от падения, бог тут же сразил смертью). Амбивалентные представления о неолитическом Великом боге были перенесены на Yhwh: он называется то "милостивым", то "ужасным" (пога). Поскольку это был бог опасный, имя его было табуировано, подобно тому, как избегали произносить имя Hades у греков, Sibile у адыгов, Veles у славян, или названия животных, которые считались воплощением Черного бога.

Как свидетельствует Священное писание, у древних евреев упорно держался обычай поклонения быку, в том числе и среди почитателей Yhwh. Нередко алтари Yhwh украшались бычьими рогами или были подобны критским двурогим алтарям. Эпитет "бык" применяется по отношению к Yhwh в нескольких местах Священного писания. Судя по материалам 1 тыс. до х. э., Yhwh представлялся (а иногда изображался) в виде льва. У древних евреев сохранялись такие пережитки культа Черного бога, как ритуальные омовения, возжжение огня, празднование новолуния, почитания гор, дубов и источников, обычай захоронения умерших в пещере, употребление в культовых ритуалах вина, яиц. Древние евреи совершали в честь Yhwh воскурения, а в честь "царицы неба" возлияния. Евреи, которые после

разрушения Первого храма поселились в Элефантине (Египет), поклонялись Yahu и его супруге Anat. В главе "Священный баран" приводилась этимология имени Eliahu как сочетания ностратического *âlâ 'опалаяющий, жгущий' и еврейского hu 'он'; можно предложить и другую этимологию этого имени: 'el-yahu, т. е. 'бог Яагве'. Имя Yhwh представляет собой один из вариантов имени бога у западных семитов в древности: Yhwhu, Yahu, Yaw /744в, с. 1702/. Оно зафиксировано в ряде еврейских имен в форме Yeho-. В еврейском языке сохранилось слово yah как одно из имен Бога. По-видимому, это и есть его основное имя, которое с суффиксом -hu ('он') дало формы Yahu, Yhwh и т. п.

Угаритско-финикийский Йево (Yw) в одних текстах отождествляет с Йамму, в других — борется с ним; его супруга — Анат /378а, с. 597/, которая по другим вариантам мифов была супругой Бела/Ба'ала. Yah на языке древних египтян 'луна'. Iahu — один из эпитетов Сета, Гора, Бела; служил титулом фараонов. Iacchus — одна из форм имени Вакха /744а, с. 496/. Имя палеоеврейского Yahu, видимо, является вариантом древнесемитского Au, который отождествлялся с аккадским Эа (Hea). Эа был богом неба, но к нему прилагались эпитеты "господин земли", "господин рек и источников", "бог глубин", "певец"; он принимал образ змеи. Возможно, этому имени не случайно созвучны, но имеют с ним общее происхождение: священное имя луны и воды у шумеров А, у древних египтян Ah /744а, с. 9, 51/; имя богини луны у шумеров Аа; имя эстонского бога грозы Ai /744а, с. 54/. Хаттское yah — 'блестящий, блестящее небо'. Старотурецкое название бога Yahu, у других тюрков äha, ihe и т. п. /377, с. 145/. К. Кадыраджиев возводит эти слова к праформе *ine, которую связывает с шумерским äp 'владыка' и коми äp 'бог', прафинским *inpa 'бог', якутским уааг 'святой', касситским uansi 'царь', алтайскими уапаг 'посланец бога, пророк' и уаг 'власть, вера, душа' /377, с. 134/. Варианты этих терминов с носовым согласным, вероятно, ведут к имени Черного бога Yima, Yama, Yam³⁰².

Не менее показательно происхождение индоевропейского бога неба. Мифологи единодушно отмечают, что коренным индоевропейским названием бога является deva, deus, theós, которое, как считают, восходит к div 'светить' и связанным с ним словом, означающим 'небо' и 'день'; В. Иванов уточняет: праиндоевропейское *t'ieu 'бог' этимологически связано с *t'iu 'день, небо', *t'ei 'светить' /110, с. 475, 791/. Казалось бы, вопрос происхождения этого названия бога исчерпан. Но обратим внимание на некоторые другие соответствия. К корню div восходят латинские dives 'богатый' и divino 'предсказывать', а богатым и вещим считался Черный бог. С этим же div связано имя древнеримского бога преисподней Dis. Подобно древнеримскому, кельтский Dis Pater имел хтонический характер, обладал и другими чертами Черного бога, будучи покровителем богатства и плодородия и считаясь прародителем людей. А еврейское dov 'медведь' (который в палеоверованиях представлял божество пещер, подземелья, тьмы) подобительно похоже на прототип имени бога неба и света div.

Праиндоевропейскому *t'ien 'светить' соответствует кельтское название огня tein. Логически не может слово, означающее 'огонь' произойти от слова, означающего 'светить'; безусловно, первичным было понятие 'огонь'; но он атрибут преисподней. Скандинавский Tiw вообще не был богом неба, он был богом войны.

Имя бога у германцев-язычников *Tiw*, *Tiu*, *Tut*, родственное указанному выше индоевропейскому названию бога *devá*, *deus*, *theós*, можно сопоставить с именем этрусского бога луны *Tiv*, наконец, с **t*.г., являющимся, очевидно, праформой всех этих терминов и имен.

В славянской традиции известно мифическое существо по имени Див, Дивъ, враждебное христианам. Была у славян и богиня Дива или Жива, имеющая черты неолитической Великой богини. Дива — женская форма имени Див. Из этого можно заключить, что Див — имя неолитического Великого бога. Это имя соответствует индоевропейским названиям бога неба и света.

Злые духи иранской мифологии, именуемые термином *даева*, обладают чертами Черного бога: живут в недрах земли, внутри гор, на дне озер, стерегут сокровища земли — драгоценные металлы и камни, совершают землетрясения, пожирают людей. Ведийский бог неба *Dyaus* представлялся в образе быка, считался отцом и любовником богини восходящего солнца *Ушас*; эти черты Дьяуса свидетельствуют о том, что он — бывший бог преисподней. На цыганском языке (который относится к индийскому) *devil* значит 'бог'; это не злая шутка и не случайное совпадение: имена дьявола и бога имеют общее происхождение.

Судя по приведенным названиям бога в индоевропейских языках, звук *v*, имеющийся в некоторых из них, не является коренным, ибо ему соответствует в других словах *s*, являющееся окончанием; в праформе же **t*'ieu второго согласного вообще нет. Корневой основой этого слова следует считать **da*, *de*, дающее в разных языках слова со значением 'отец', 'огонь' и 'земля'. В Дагомее священная змея носит имя *Da* /744а, с. 403/. Во Вьетнаме есть река с названием *Да*; примечательно, что это бурная и капризная река, под стать характеру Черного бога; название реки *Да* означает 'черный'.

Праиндоевропейское название земли — **d(h)eg(h)*, **d(h)(e)g(h)om* /110, с. 536, 821/; в тюркских языках *dag* 'гора' (ведь бог земли обитает в горе); по-еврейски *dag* 'рыба', а бог земли был также богом земных вод. В шумерском *dingir* 'бог' (под которым подразумевался бог небесный) дифтонг *ng* представляет собой носовое *g*, поэтому можно предполагать праформу этого слова **d*.г.

В китайском языке *dí* значит 'земля'. Китайцы называли этим словом европеоидные племена, которые во 2 тыс. до х. э. вторглись в Китай; возможно, эпонимом этого этнонима было подобное имя божества земли, которому, по всей вероятности, поклонялись эти племена. Сибирские кеты называют себя *dí*. В Дагестане в древности жил народ, называвшийся *dai*. Выше уже отмечалось, что первый слог греческого *daimona* 'демон' *dai-* мог иметь какой-то смысл, связанный с образом Черного бога. В Японии *Daikoku* — бог богатства. В китайских легендах имя "культурного героя" Тай. Тай-и ("великий единственный") — бог неба в Китае. Тай-шань ("великая гора") — священная гора в китайской мифологии (имела хтонический характер и в то же время считалась покровителем рождений). Тае — женское божество «верхнего мира» в мифологии индейцев тукуна (Южная Америка). Таит (т. е. *dai*+*t*) — богиня ткачества в Древнем Египте.

Индоевропейские слова, обозначающие 'небо', 'свет' и соответствующие им имена бога неба, света, этимологически выходят за рамки индоевропейских языков и имеют связи с терминологией раннеземледельческой религии. Действительно, славянское *dyi*, кельтское *diu*,

латинское *dies*, греческое *theós*, германское *tius* можно сопоставить (за вычетом окончания -es, -os, -us) с шумерским *ti(r)*, которое означало 'стрела' и 'жизнь'; эта семантика (к тому же с учетом смысловой несовместимости двух разных понятий, выражаемых одним и тем же словом) свидетельствует, что это слово генетически связано с образом Черного бога.

Есть и другие аналогии индоевропейскому *dios*, *theós* вне индоевропейских языков: адыгское *th'e*, хаттское *tuh*, эламское *tir*, дравидийское *tiru* /377, с. 132/, вайнахское *d'ela*, *dāla*; возможно, сюда же относятся еврейские *thével* 'мир, свет, вселенная' и *téva* 'природа'.

К рассматриваемым вариантам имени Белого/Черного бога относится, очевидно, и имя главного бога этрусского пантеона *Tinia* или *Tin*, которого этрусские тексты характеризуют как "обладающего тремя видами молний". Это имя этрусского божества, в свою очередь, можно сопоставить с именем греческого духа смерти *Thanatos*, с именем иранской *Tanata*, карфагенской *Tanit* или *Tināt* (которая величалась «небесной девой» и "великой матерью", изображалась крылатой женщиной с диском в руках), а также с такими неиндоевропейскими словами, выражающими понятия 'бог' и 'небо', как китайское *tien*', *tian*', тюрко-монгольское *tengri* и соответствующее ему шумерское *dingir* 'небо'. Китайский *Tien-kon* — мифический пес, японский *Tengu* — дух горы, считавшийся подателем дождя и представлявшийся в красной одежде или в виде молнии /744в, с. 1545/.

Шумерское *tingir* 'река' свидетельствует о доиндоевропейском происхождении иранского *don*, *danu* 'река, поток'. *Donar* — германский бог грозы, бури и плодородия, соответствующий скандинавскому *Tor*. *Triton* — морское божество у греков. В индийской мифологии *Danu* — мать змея *Вритры*. В ирландской мифологии *Don*, *Donus*, *Danu* или *Anu* — богиня неба и первоматерь, супруга бога преисподней (от этих имен происходят испанское *don*, еврейское *adon* 'господин').

Переход от *Danu* к *Anu* происходил не только в кельтской среде. Имя бога неба у шумеров — *An*; с ним сходно имя японского дьявола *Oni*, который считался причиняющим зло и болезни, изображался, как и древневосточные божества, рогатым и трехглазым; как и многие другие мифологические персонажи, генетически связанные с образом бывшего Черного бога, фигура *Oni* имеет в некоторой мере комический характер.

Итак, вышесказанное свидетельствует о том, что и имя, и существо бога неба у индоевропейцев, семитов и других народов Евразии генетически связывается с раннеземледельческой этнической средой и имеет своим первоисточником небесную ипостась Черного бога.

Образ небесного бога, характерный для мифологии индоевропейцев, возник либо в результате трансформации небесной ипостаси неолитического Черного бога (ассимилировавшей некоторые черты неолитической богини неба), либо в результате слияния ее с протоиндоевропейским богом неба (если таковой существовал; но о его существовании нет свидетельств; все известные данные об индоевропейском боге неба восходят к образам Черного бога или же неолитической богини неба).

За этой второй стадией эволюции первоначальных представлений о Великом боге следует третья, на которой два бога, верхний и нижний, не просто поделили между собой вселенную, но стали антагонистичны. Плутарх писал: "Некоторые придерживаются мне-

ния, как то делают маги Зороастра, что есть два бога, которые воюют друг с другом; один — творец добра, другой — зла; хорошего называют *theós*, плохого — *daímona* /676, с. 72/.

И, наконец, на четвертой стадии бог неба стал считаться истинным богом, а владыка преисподней, находящийся в оппозиции к свету и добру, — вообще не божеством, а "нечистой силой". Такой взгляд был усвоен христианством, занявшим непримиримую позицию по отношению к антибогу. Нужно сказать, что эта концепция первоначально возникла явно не на почве осмысления добра и зла. Излагаемая в ряде мифов, легенд и сказок борьба бога или героя с чудовищем выражает идею противопоставления не добра и зла, но полезного и вредоносного, а также — что немаловажно для выявления истоков рассматриваемой оппозиции — "своего" и "чужого". Мифы о борьбе божества или героя с чудовищем демонстрируют столкновение богов двух разных религий — присущих эпохе неолита и эпохе бронзы — и, видимо, представляют собой свидетельство идеологической борьбы, которая сопровождала вооруженную борьбу разных этносов: раннеземледельческих племен с одной стороны, индоевропейцев, протокавказцев и семитов с другой. Эта борьба закончилась исчезновением раннеземледельческого этноса (вернее, группы этносов, населявших территорию от Пиренейского полуострова на западе до Индостана на востоке), их культуры и их религии.

Ведический Варуна не требует праведности, он требует поклонения себе и грозит карой не за недостойное отношение к людям, а за отклонение от истинной веры. Язычество не знало нравственных положений. Добром считалось то, что полезно, злом — то, что вредит. "Злая сила" могла быть и "доброй", если действовала на пользу. Независимо от характера сверхъестественных сил, люди уважали и почитали их, потому что они могущественны (такой взгляд, применительно уже не к божествам, а к "сильным мира сего", характерен для обыденного сознания и в наше время).

Нравственные понятия, концепция греха возникли во второй половине 2 тыс. до х. э., когда Моисей сообщил народу Десять Заповедей. Затем, в 1 тыс. до х. э., в верованиях народов Передней Азии и Европы возникло представление о благом боге, который в то же время является "светлым богом". В индоевропейской мифологии олицетворяют свет и благо целая серия божеств. К ним относятся: 1) бог неба; 2) бог солнца; 3) бог весны; 4) бог грозы; 5) бог-змееборец. Пользуясь тем, что славянский Белбог в рамках имеющихся о нем скудных сведений — образ довольно неопределенный, используем его имя как нарицательное для этих божеств. Понятие о Белом боге будет, таким образом, собирательным. Различные божества, рассматриваемые здесь под этим обозначением, объединяются тем, что они олицетворяют собой свет и благо, а также тем, что они антагонистичны Черному богу. Кроме того, у них есть и ряд других черт сходства, хотя есть и некоторые различия. Все они соотносятся с белым цветом, символизирующим свет, а также, видимо, и благо. Все эти божества мужские.

Рассмотрим ряд древних божеств, которых можно распределить по вышеуказанным рубрикам: бог неба, бог солнца, бог весны, бог грозы, бог-змееборец.

1. *Бог неба.* В индоевропейских мифах, зафиксированных в Ригведе, в хеттских текстах, в античной литературе, а также реконструируемых по данным древ-

них и средневековых источников, наконец, по данным народной словесности, нет ничего, что можно было бы считать несомненно восходящим ко времени праиндоевропейского единства. Все дошедшие до нас мифы и известные формы культа можно считать сложившимися в эпоху дисперсии древних индоевропейских племен, потому что они на поверку оказываются видоизмененными (или не измененными) элементами религии доиндоевропейского населения, вошедшего в состав индоевропейских по языку народов. Соответственно и индоевропейский бог неба, судя по имеющимся о нем данным, имеет доиндоевропейское, раннеземледельческое, неолитическое происхождение.

Небо излучает свет (в том числе и тогда, когда солнце еще не взошло или уже зашло). Поэтому небо (а не солнце) считалось источником света в религии раннеземледельческих племен. В Ветхом завете Бог создал свет раньше, чем небесные светила³⁰³. Аналогичным образом и индоевропейский бог неба выступает как податель света, творец дня. В индоевропейских языках слова, выражающие понятия 'бог', 'небо', 'свет' и 'день' этимологически родственны. Санскритские *devas*, *deva*, латинское *deus*, греческое *theós*, литовское *diēvas*, означающие 'бог', родственны латинскому *dies* 'день', санскритскому *dyaus*, *dyah* 'небо'. От их корня *div* 'светить' — санскритское *diva*, армянское *tiv*, латинское *dies*, кельтское *diu*, *dia*, английское *day*, литовское *dėva*, русское *день*. С этими словами этимологически связаны имена ряда индоевропейских богов, каковы ведический *Dyaus*, греческий *Zeus* или *Dews*, хеттский *Siu*, лидийский *Ziva*, германский *Zio*, *Ziu*, *Tiu*, англосаксонский *Tiw*, кельтский *Duv*, славянский Дый.

О существе и функциях праиндоевропейского **Dhws*, **Dewas* или **Deiws* (как предположительно реконструируется его имя /794, с. 39/), известно мало: он бог неба и дневного света; кроме того, он отец других богов, к нему относится формула «бог-отец» (латинское *Jove-piter* или *Dies-piter*, греческое *Zews-pater*, древнеиндийское *Dyaus-pitar*). Никаких мифов о нем или иных сведений о его характере и действиях не дошло до нас.

Ведический *Dyaus*, как и литовский *Diewas*, как и смутно упоминаемый в некоторых сибирских сказаниях бог неба, является отцом солнца. Это представление могло восходить к специфически протоиндоевропейским верованиям, но могло быть и отражением неолитической концепции о том, что божество солнца было порождено богиней неба и богом земли (который, поднимаясь в небо, в этом случае тоже становился небесным богом). Выше уже упоминалось о том, что в Ригведе Дьяус называется быком /684, с. 76/; кроме того, он вооружен дубиной, а это тоже один из признаков Черного бога.

Гораздо больше внимания уделяет Ригведа Варуне и Митре, носителям света (в прямом и переносном смысле этого слова). Варуна — творец и верховный правитель мира, обитающий в небе. Его постоянный спутник, Митра представляется источником света. Странно: почему возникли эти божества, дублирующие Дьяуса? Трудно представить себе мотивы, которые могли бы привести к измышлению новых богов неба и света при наличии уже существующего. Может быть, Варуна и Дьяус относятся к разным поколениям богов (о нескольких поколениях богов повествуют древнегреческие, шумерские и другие мифы); если ведическому Дьяусу соответствует греческий Зевс,

то параллельно Варуне является Уран (в хеттских текстах называется имя божества Uguwana, которое можно считать промежуточной формой между Уран и Варуна). Во всяком случае, Варуна и Митра — божества не индоевропейского происхождения. Варуна иногда называется трехглазым, что заставляет вспомнить о неолитических трехглазых идолах (см. рис. 301:4). В одном из древнеиндийских сказаний говорится, что Варуна запер Сурью (т. е. солнце) в огненном замке, который находится на западе /753, с. 278/; это характеризует его как неолитического бога преисподней. Варуна появляется вооруженный камнем /843а, с. 565/, а камень — атрибут неолитического бога земли. С Варуной связаны "западный ветер", "запад" /110, с. 679/. Примечательна фраза в Ригведе, обращенная к Варуне: "Ты причиняешь небо дождить" /792в, с. 549/; это — функция неолитического бога-змея. В послеведическое время Варуна превратился в божество моря /769, с. 17/; видимо, сохранились ассоциации его образа с Черным богом, владыкой "нижних вод". Имя Варуны объясняют как "правдивая речь, клятва", но это надо бы критически проверить; более показательно сравнение этого имени с греческим Ураном, который держал своих детей запертыми в подземном мире³⁰⁴. Имена *Варуна, Уран, Орион* происходят, видимо, от слова, означавшего 'огонь' (ср. еврейское 'wr')³⁰⁵.

Варуна и Митра — устойчивая пара, нередко даже предстающая как нечто одно целое. Это понятно ввиду того, что неолитический бог земли считался двойным. Подобным же образом в Авесте Митра составляет пару с Ахурой.

Древнеримский Юпитер — бог неба, владыка мира (кроме подземной его части) и творец грозы. Ему в жертву приносили белых животных, его жрецы носили белые головные уборы, при его храме содержались ритуальные белые лошади, сам он представлялся едущим на четверке белых лошадей. Это соотношение образа Юпитера, бога неба, с белым цветом следует рассматривать как результат перенесения на него цветового символа архаичной богини неба. Одно из его прозвищ Юпитер-камень /843а, с. 476/; одна из древнейших святынь Рима — священный "громовый камень", который считался символом Юпитера. Это говорит о его генетической связи с Черным богом, атрибутом которого был камень. Лицо изображений Юпитера по праздникам окрашивали в красный цвет /277, с. 196/. Юпитеру, как и греческому Дионису/Вакху, приносили в жертву вино. Примечательно сходство конструкции имен Иовпитер и Диспитер; похоже на то, что эти два римских божества — бывшие ипостаси Черного бога, пребывавшего в земле и в небе.

Происхождение Зевса не менее показательно. Согласно мифам, он был вскормлен свиньей, по другим — собакой, по третьим — козой, заменившими ему мать /801, с. 467/; но боров, козел и пес — животные Черного бога. Сам Зевс превращался в быка, змея, волка. Мифы изображают его распутным, вздорным и жестоким; эти черты тоже напоминают Черного бога. Один из его эпитетов — *Ageias* (видимо, это тот же Арес, бог войны, каковым представлялся бог преисподней). Афина вышла из головы Зевса, когда Гефест расколол ему голову ударом молота; наверное, это реплика прежнего варианта мифа, по которому солнце вышло из земли через брешь в ней. Еще одна любопытная черта, иллюстрирующая генезис Зевса: согласно мифу,

Прометей знал тайну, от которой зависела жизнь Зевса, а в русской сказке о Кашее Бессмертном есть мотив некой тайны, от которой зависит жизнь Кашея.

Именем Зевс назывались в Древней Греции различные локальные боги с разными характеристиками; на Крите почитали Зевса в образе быка, в одном из античных текстов говорится о почитании Зевса-Вакха, в Додоне поклонялись "подземному Зевсу" /205, с. 3/. Характерная особенность Зевса — громовержец — отнюдь не говорит о его индоевропейском происхождении: многие мифологические персонажи у разных народов, генетически восходящие к образу неолитического Черного бога, творят грозу. Даже имя Зевса — доиндоевропейское по происхождению.

Немецкий Зиу, английский Тив, норвежский Тир, колтский Дув, славянский Дый известны только по имени. Единственная черта, которую проявляют некоторые из них, — это воинственность. Считать их богами неба и света можно только на основании их имени. Скандинавский Один, или Вотан, не может считаться богом неба, хотя (по версии явно позднего происхождения) его женой была Йёрд, земля.

Слова из русской летописи "солнце царь, сын Сварогов" недостаточны для того, чтобы считать Сварога богом неба. Больше оснований, как мы видели выше, связывать его с Черным богом. Правда, он мог стать богом неба, так же как Варуна, Зевс и Юпитер — в виде небесной ипостаси Черного бога, ставшей самостоятельным божеством.

Итак, персонаж индоевропейских мифологий, являющийся или считающийся богом неба, явно происходит от небесной ипостаси доиндоевропейского бога земли.

II. Одна из разновидностей Белого бога — бог солнца.

В музее дагестанского с. Ахты есть образец в прошлом распространенной у кавказских горцев куклы, которую носили, когда молили бога о дожде (рис. 388). У нее вместо головы красный диск. Кажется само собою разумеющимся, что этот красный диск — солнце. Если это так, то перед нами идол солнечного бога, который, как считают мифологи, был по-индоевропейским верованиям подателем дождя. Но одяние идола — не мужской костюм, а женское платье. Не представляет ли эта кукла Великую богиню, хозяйку небесных вод? Наверное, да, потому что есть и другие женские изображения с диском вместо головы (рис. 388:6, 7). Показательна одна из фигурок богини из материалов культуры Триполье-Кукутень (рис. 390:6): ее голова помещена в диск с радиальными черточками, т. е. совмещена с символом неба. Другой символ неба — диск с точками по периметру, поэтому изображение богини могло иметь и такой венец (рис. 388:7). Если подобные фигурки и не снабжены обозначением пола, но относятся к эпохе неолита (рис. 388:3), то в них тоже следует видеть изображения богини неба. Если же идол с диском вместо головы имеет признак мужского пола (рис. 388:2), то это, видимо, позднейший образ бога солнца или неба. Антропоморфные фигурки эпохи бронзы с диском (рис. 388:4, 5) можно считать, вероятнее всего, идолом солнечного божества, потому что культ богини в то время сменился (или сменялся) иной религиозной концепцией мира. Такие изображения и привели к тому, что во многих мифах солнце описывается как голова /696, с. 194/.

Наверное, представление о солнце как о голове бо-

га, олицетворявшего мужество, послужило причиной эстетического взгляда, согласно которому мужчина должен иметь большую голову и которым можно объяснить существующий у туркмен и у кавказских горцев обычай носить большие шапки, перешедший ныне на Кавказе в моду на фуражки преувеличенных размеров. Возможно, к имени Черного бога Папаа восходит азербайджанское название шапки *paḥāh*.

Формирование антропоморфного образа божества с диском было обусловлено определенными мифологическими представлениями. Великая богиня представлялась обитающей не только в небе. Она — весь мир; ее голова — верх мира, т. е. небо. Поэтому она и изображалась с символом неба, диском вместо головы. Антропоморфные фигурки такого типа были переосмыслены затем как изображения бога солнца, потому что по более поздним взглядам диск этот обозначал солнце.

Но поскольку не только голова бога, но и сам он считался олицетворением солнца (или неба), возникли изображения фигурок иного типа: с диском на туловище. Характерный пример — устойчивая на протяжении тысячелетий манера изображать скандинавского бога Тора (рис. 389:1-3). Поскольку с эпохи бронзы символом солнца стал крест, так же как и диск, то на туловище бога стали изображать крест (рис. 389:5, 6, 393:2). Но фигурка такого типа вряд ли была придумана в эпоху бронзы. Вероятно, она существовала еще в неолите, обозначая Черного бога (ведь крест — его символ).

В наскальных росписях Дагестана есть изображения всадников с точками вокруг головы (рис. 390:1, 393:1). Образ бога-всадника возник в эпоху бронзы, и само всадничество в то время было привилегией индоевропейцев. Но Черный бог, которого продолжали почитать в эпоху бронзы (и даже в средние века), иногда тоже представлялся всадником. В наскальных росписях Дагестана всадник выполнен красной краской (цвет бога преисподней), а точки вокруг его головы (иногда также вокруг головы коня или вокруг всей фигуры) — желтой краской (цвет зерна). Таким образом, эти всадники могут представлять бога земли или, по крайней мере, быть генетически связаны с его образом. Но их можно считать и изображением бога, голова которого — солнце. В Древней Греции бог солнца изображался с головой, окруженной лучами (см. рис. 395:4). Всадник или пеший воин с нимбом в виде дуги с лучами неоднократно встречаются в наскальных росписях Италии /641, с. 213/ (рис. 395:3). Нимб такого izvoda был известен и в доколумбовой Америке (рис. 390:3).

Нимбы разных видов первоначально возникли в качестве символа неолитической богини неба. Знак в виде дуги с лучами, заменяющий голову богини (так же как ее голову заменял другой символ неба, диск), появился еще в мезолите (см. рис. 372:3). Этот символ является атрибутом женских изображений в неолите (рис. 390:6), а затем мужских фигур в эпоху бронзы (рис. 390:9). Тем не менее знак неба в виде дуги с точками сохранялся на женских изображениях и в эпоху бронзы (рис. 390:7), и в античное время (рис. 390:4), и в доколумбовой Америке (рис. 390:8; о том, что эта фигурка представляет Великую богиню, свидетельствуют такие детали, как крылья и сложенные на груди руки). Лучи вокруг головы древнегреческого солнечного бога (см. рис. 395:4) заостряются, что указывает на их не солярное происхождение (ср. рис. 57:4).

В сравнительно поздних наскальных росписях Австралии запечатлен образ Великой богини, сложившийся в Передней Азии в эпоху неолита (рис. 390:10). По свидетельству аборигенов, эти наскальные изображения представляют мифическое женское существо, дающее дождь, а также способствующее деторождению, размножению животных и произрастанию растений /278, с. 404/. На голове рассматриваемой женской фигуры изображен нимб в виде дуги, что соответствует многим другим примерам архаичной прорисовки нимба (рис. 390:3, 4, 5, 7, 8), а дуга, как мы знаем, — знак облака и одна из эмблем Великой богини. Лучи, исходящие из этого нимба, волнистые, а это значит, что они изображают не лучи солнца, а струи дождя (ср. рис. 26:7, 8).

Средневековая форма западноевропейской короны в виде венца с шариками на концах напоминает один из символов неба (см. рис. 11:6, 7). Еще в раннем неолите были женские идолы с нимбом-диадемой в виде зубцов (рис. 390:5). Кибела изображалась с зубчатой короной или с диадемой на голове. Диадема украшала голову греческой Геры и римской Юноны. Уподобляясь богине, женщины носили диадему (рис. 390:7); русский кокошник имеет такое же происхождение. Поскольку диадема была атрибутом божественной владычицы, она стала символом царской власти. Головная повязка, которую в древности носили жрецы, тоже называлась диадемой. У некоторых народов (например, у японцев, евреев) есть старый обычай: приступая к ответственному делу, требующему физического и духовного напряжения, повязывать голову полосой белой ткани.

Из всего этого можно заключить, что нимб возник как атрибут неолитической богини. Он выражал представление о том, что ее голова находится в небе или сама есть небо. Затем нимб был переосмыслен как сияние вокруг головы солнечного бога. Впоследствии он применялся как символ божественности на изображениях римских богов и императоров, буддийских и христианских святых.

До 5 века в Западной Европе применялись и четырехугольные нимбы; такой пример (относящийся ориентировочно к 16—17 вв.) есть и в Дагестане (рис. 390:2). Это можно рассматривать как одно из проявлений тенденции трансформации криволинейных фигур в прямолинейные. И все же, думается, в данном случае имело место другое явление. Может быть, нимб в виде ромба есть знак земли, изображенный на голове бога земли, подобно тому, как знак неба изображался на голове богини неба. Не отсюда ли ромбовидные головы на некоторых изображениях мужских фигурок (см. рис. 162:1, 2)? Национальный мужской головной убор с квадратным верхом (причем квадрат пересечен косым крестом) есть у узбеков и у поляков; головной убор с квадратным верхом носили богословы в средневековой Европе. Английское *squarehead* 'дурень, болван', по-видимому, происходит от того, что некоторые языческие идолы имели квадратную голову (кстати, соответствующее ему русское слово *болван* в старину означало 'идол'). Еврейский молитвенный аксессуар *тфиллин*, представляющий собой квадратную коробочку, повязывается на голову выше лба; наверное, можно не сомневаться в том, что он происходит от эмблемы бога земли, которую языческие предки евреев надевали на голову при богослужении. Эти факты могут служить аргументом в пользу предположения о том, что ромбические очертания головы на изображениях мужских

фигурок и четырехугольные нимбы не являются результатом трансформации круга в четырехугольник, но представляют собой самостоятельный символ — символ бога земли.

Таким образом, нимб по своему происхождению является символом не солнца, а неба или, иногда, земли, и в обоих качествах он восходит к символике неолитической религии.

С образом Белого бога связаны и изображения солнечных колесниц. Рассмотрим их примеры.

На территории Дагестана имеются многочисленные захоронения в каменных ящиках, датируемые эпохой бронзы. «Ящик», в который укладывали умершего, сооружался из больших каменных плит. На одной из плит такого погребального сооружения у селения Берикей изображена повозка. А. Круглов, обнаруживший и опубликовавший этот рисунок, назвал его "изображением арбы" (рис. 391:1).

Памятник, описанный А. Кругловым, находится в приморской равнинной части Дагестана; другое подобное изображение, опубликованное В. Марковиным, оказалось среди наскальных росписей в зоне предгорий (рис. 391:2). Археолог А. Мандельштам, описывающий древний рисунок повозки, запряженной парой лошадей, на Памире (рис. 391:4), замечает, что он представляется неожиданным в горной местности. Ведь в древности в горах колесный транспорт не применялся (до начала 20 века в языках жителей высокогорных районов Дагестана даже не было слова, обозначающего колесо).

Действительно, если всегда рассматривать древние рисунки как воспроизведение вещных реалий, то изображение последних в тех местностях, где им не было прообразов в природе, вызывает недоумение. Но если даже повозка и являлась одним из элементов повседневного быта — возникает вопрос, по какой причине внимание древних художников привлекал этот объект, причем стремление изображать его было устойчивым: такого рода рисунки известны на пространстве от Пиренеев до Центральной Азии. Обращает на себя внимание также тот факт, что повозки изображались, как правило, вне контекста, который позволял бы интерпретировать их как бытовые зарисовки. Вследствие всех этих обстоятельств рационалистическое толкование приведенных рисунков представляется неубедительным.

Есть примеры не только графических изображений, но и макетов повозки, свидетельствующие о том, что ей придавалось в древности какое-то особое значение. Так, в Центральной Европе находят странные предметы эпохи бронзы в виде котелка, установленного на колесиках и украшенного птичьими головками (см. рис. 290:1). "Странные игрушки тележек на четырех колесах из обожженной глины" существовали в доколумбовой Америке /120, с. 40/, где, кстати, не знали транспортных средств на колесах. Вряд ли это игрушки. Скорее всего, мы здесь имеем дело с культовыми предметами.

Известны многочисленные изображения повозки, перевозящей символ солнца (рис. 392). Повозка с солнцем явно представляет известную по мифам и преданиям солнечную колесницу. Надо полагать, что и в тех случаях, когда повозка изображалась без обозначения на ней светила, она представляла этот же мифологический образ, а не арбу, на которой перевозили дрова или сено. Следует вывод, что и эти рисунки

повозок, как и снабженные знаком солнца, — тоже изображения культового характера, а не бытовые зарисовки.

Мифопоэтический образ быстроконой колесницы, на которой мчится по небу бог солнца или бог-громовержец, появился тогда, когда индоевропейцы уже расселились на обширном пространстве, охватывающем всю Европу и западную половину Азии. Символические изображения повозки и соответствующие мифологические представления не могли быть традицией, восходящей к праиндоевропейскому единству. Наличие их у древних индоевропейских народов от Пиренеев до Центральной Азии следует объяснить их распространением, диффузией, передачей от одного народа к другому. Другой пример, характерный для индоевропейских народов, но тоже не восходящий к праиндоевропейскому этносу, — обряд трупосожжения. Таким образом, если то или иное явление (скажем, какой-либо миф или культовый образ) встречается у разных индоевропейских народов, этот факт сам по себе еще не является показателем того, что истоки данного явления следует искать у праиндоевропейцев.

Каково же происхождение образа солнечной колесницы? В неолитическом мифе солнце проносится по небу на рогах оленя. Со временем оленя заменил конь, потому что оба они представлялись существами преисподней. Затем, наряду с конем, появилась колесница. Не только солнечная. Громовержец зачастую изображается едущим по небу на колеснице. Образ бога грозы на колеснице должен был возникнуть в 4—3 тыс. до х. э. В те времена еще не было боевых колесниц, а были громоздкие, неуклюжие телеги. Представление об их связи с богом грозы возникло, видимо, из-за того, что грохот этих повозок, с их массивными колесами, влекомых по неровной дороге (ровных дорог тогда еще не было), ассоциировался с раскатами грома. Колесница представлялась принадлежностью бога грозы, он же бог преисподней; поэтому вавилоняне остерегались "всходить на колесницу" в субботу. А затем уже и солнце стало представляться едущим на колеснице.

Солнечный бог, образ которого возник в посленеолитическое время представлялся также едущим верхом на коне. Среди дагестанских наскальных росписей, относящихся, вероятнее всего, к эпохе бронзы, есть изображения всадника, перевозящего солнце (рис. 393:1). В Дагестане неоднократно встречается изображение всадника, сочетающееся с крестом (рис. 393:2, 4). Крест — неолитический символ бога земли. Так что этот всадник мог быть Черным богом. Но не исключено, что эти изображения представляют бога солнца. Быть может, и всадник на крылатом коне (рис. 393:3) осмысливался как бог солнца, ибо образ небесного коня, заменившего златорогого оленя, относится к кругу солярных мифов.

Культово-мифологический персонаж, который, возможно, был солнечным божеством, представлялся и изображался в виде всадника в Индии, в Передней и Средней Азии, на Кавказе и в Восточной Европе /829/. В языческом культе некоторых народностей Сибири отмечен образ всадника, который назывался "сыном бога неба" /470, с. 32/. У фракийцев одним из главных божеств был бог в образе всадника (греки называли его Эросом); он считался покровителем земледелия и скотоводства, дарителем дождя /130, с. 35/. Таким образом, древние изображения всадника необязательно

представляют солнечного бога, они могли быть вторичным переживанием более архаичного образа Черного бога.

Из всего этого следует, что если в Дагестане среди наскальных росписей эпохи бронзы или на надгробных стелах позднего средневековья часто встречается изображение всадника, то эти изображения следует связывать не с "развитием коневодства", как формулируют некоторые авторы, а с религиозным культом. Подобным же образом в Индии многочисленные средневековые изображения слонов не связаны с тем, что слон в этой стране имел хозяйственное значение: его изображение имело значение символа мира. Уместно здесь привести слова В. Стасова по поводу изображений фигур животных и людей в русском народном искусстве: "Тут вовсе не следует предполагать действительные живые существа, тут у нас перед глазами идолы" /512, с. 18/.

Ввиду того, что конь и всадник олицетворяли почитаемое божество, в Европе, на Кавказе и в Передней Азии их изображения устанавливали на крышах храмов и жилых домов (рис. 394; 287:4); поэтому верхняя часть крыши называется по-русски конек.

В главах "Солнце" и "Черный бог" рассматривалось происхождение символа копья. В эпоху неолита копье ассоциировалось с фаллом и змеем и поэтому служило символом Черного бога, а в эпоху бронзы остроконечные лучи вокруг диска были поняты как изображения копий солнечного бога. С эпохи бронзы копье стало символом Белого бога; поэтому Георгий Победоносец поражает змея именно копьем.

Копье или стрела были важными культовыми символами в древности (см. рис. 382:6). Копье устанавливалось у дверей храмов, стрела приносилась в жертву богам /363, с. 428/. Изображение копья или стрелы украшало фронтоны храмов и жилых домов (рис. 394:3-5). Приведенные выше (см. главу "Черный бог") данные свидетельствуют о том, что копье или стрела почитались не просто как оружие (ведь не меньшее значение в качестве оружия имели меч или кинжал, изображения которых отсутствуют в культовой символике), а как символ божества. Обычай увенчивать постройку (особенно — почитаемую постройку) языческой эмблемой сохранился в Дагестане, несмотря на многовековое господство ислама, до 20 века: гробницы мусульманских шейхов увенчаны шаром (рис. 394:7). Средневековые языческие гробницы Чечено-Ингушетии и Северной Осетии увенчивались шаром или шпалеобразным камнем. Шар — это, видимо, солнце, а шпиль — копье Белого бога. Но эти символы в данном случае можно трактовать и иначе. Есть немало примеров того, что у кавказских горцев сохранились верования, восходящие к неолитической религии. Жилище, как неоднократно отмечалось в этой книге, считалось находящимся под покровительством Черного бога. Поэтому шпалеобразный камень, увенчивающий постройку, может быть связан с неолитической символикой (т. е. это — стрела/фалл). Что же касается камня с шарообразным верхом, то он тоже не обязательно должен представлять собой символ солнца: он может быть и изображением фалла, т. е. символом Черного бога.

В архаических индоевропейских культово-мифологических представлениях весьма затруднительно, а часто вообще невозможно идентифицировать образ бога солнца. Причина этого в том, что он не успел как следует сформироваться; в некоторых случаях выдвиге-

ние солнечного бога происходило уже в историческое время (например, Аполлон в Греции, Митра в Иране). Если не считать этих единичных и поздних случаев, солнечное божество не играло существенной роли в религии индоевропейцев. Однако само солнце (иногда в формуле "божественное солнце") часто называется в качестве символа света и блага.

Невозможно сказать, является ли отмечаемое у некоторых индоевропейских народов почтительное отношение к солнцу наследием древнейших сущностей индоевропейских верований, ибо таковые неизвестны. Очень может быть, что оно восходит к раннеземледельческой религии, в которой солнце хотя и не относилось к разряду высших божеств, но все же обожествлялось. Весьма вероятно, что оно отражает возросшее почитание солнца у народов Передней Азии в 1 тыс. до х. э. Что же касается примеров ярко выраженного почитания бога солнца, то в этих случаях оказывается, что соответствующий культ сложился в сравнительно позднее время.

Митра изображается в Авесте богом-воителем, всадником на белом коне. Как уже говорилось, авестийский Митра не может считаться изначально солнечным богом; он стал таковым уже в античное время, и в этом качестве представляет собой характерный пример солнечного бога как источника света и блага.

Аполлон, как и Митра, приобрел значение бога солнца тоже уже в античное время. Гомер еще не связывает его с солнцем, но дает ему эпитет "лучезарный". Это не есть черта сущности солнечная: имя Люцифер тоже значит 'лучезарный', но Люцифер, как известно, не солнце, а дьявол. Одно из прозвищ Аполлона — *foibos lukeios* 'светящийся волк'. Гомер изображает Аполлона как некоего мифического героя, который, превратившись в дельфина, плавает в море, а когда выходит на берег, то из него сыпятся искры (одна из особенностей Черного бога — превращаться то в летающего огненного, то в водяного змея). Исходя из этого, Л. Шрёдер предположил, что Аполлон по своему происхождению — бог огня /843а, с. 503/. Но огонь — атрибут владыки преисподней. Другие атрибуты Аполлона — змея, волк, мышь, лебедь, посох — тоже указывают на его происхождение от Черного бога. В различных сказаниях Аполлон то представлен покровителем волков, то сам оборачивается волком. Прозвище Аполлона *Tortor* /744в, с. 1590/ говорит о том, что когда-то он был богом преисподней, носившим имя *t.r. Греки праздновали день рождения Аполлона в феврале, что по времени совпадает с масленицей-карнавалом, праздником пробуждения бога преисподней от зимнего сна. Древнейшим фетишем Аполлона был заостренный столб /843в, с. 218/, в котором следует видеть фалл — атрибут Черного бога (к этой категории символов Черного бога следует, видимо, отнести также древнеегипетские обелиски и неолитические менгиры). Как и Черный бог, Аполлон — вещий прорицатель, покровитель ремесел, музыки, искусств, патрон пастухов и врачевателей, основатель городов. Другие характеристики Аполлона выдают в нем Черного бога, лишь приспособившегося к роли солнечного бога, носителя света и блага: ему приносили человеческие жертвы путем сожжения; мужчины, умершие внезапно, без видимых причин, считались сраженными стрелой Аполлона; Марсия, который осмелился состязаться с ним в игре на флейте, он убил, содрав с него живую кожу.

О происхождении Аполлона свидетельствует и его

имя. В древних надписях Италии встречается имя Аполлона с эпитетом *Belepus* /553, с. 16/, корнем которого является *bel*. Одно из имен дьявола в библейской литературе — *Apollyon*. В Индии *Ар* или *Арас* — божество воды /744а, с. 106/; у персов *Ара* также дух воды. В индо-иранской мифологии *Aram-Narot* — "небесный огонь", молния, называвшаяся "дитя вод"; идентифицировался с Агни. *Ара-Нар* — демон грозы в Полинезии. Женская форма рассматриваемого имени, *Apat* — одно из имен древнеегипетской богини-матери /744а, с. 107/. *Арор* или *Ареpi* — древнеегипетский мифический змей, причинявший бурю и пожиривший мертвых. *Арис* — священный бык в Древнем Египте; его имя сопоставляется с греческим *orphis* 'змея'. В вавилонской мифологии *Apsu* — супруг Тиамат, олицетворение первичного хаоса, а также морское чудовище и податель плодородия. По-видимому, имя Аполлона относится к серии этих имен. Архаическая форма имени *Apollo* — *Apellon*, в чем видно этимологическое родство этого имени со словом, обозначающим яблоно. В античное время на юге Франции почитали бога яблоны, имя которого было *Abellioni* /724, с. 8/. Яблоны, судя по намекам некоторых мифов и поверий, была деревом, посвященным Черному богу.

Итак, образ бога солнца, который, если верить безапелляционным утверждениям авторов многих научных исследований о мифологии и верованиях, являлся высшим и наиболее почитаемым божеством в индоевропейском язычестве или даже у всех народов мира, — оказывается расплывчатым, неопределенным. Солнце почиталось; божество солнца действительно существовало в язычестве; но оно было не главным в пантеоне и вторичным в своем генезисе. В образе бога солнца смешались более ранние представления о богине солнца, появляющейся из подземного мира, и о боге преисподней (ибо последний воплощался в огне, а солнце — тоже огонь).

Многие лингвистические данные свидетельствуют о былой мифологической связи представлений о солнце и преисподней.

В лексике реконструируемого ностратического языка нет, как ни странно, определенного слова, обозначающего солнце, хотя данный объект представляет собой весьма впечатляющее явление природы, и люди, конечно, называли его в своей речи. Объяснить это можно тем, что образ солнца был мифологизирован, причем мифологические представления о нем изменялись; он покрывался различными словами, которые в своем генезисе относились не к нему; слова эти сталкивались между собой, конкурировали, вытесняли и сменяли друг друга.

О происхождении египетского бога солнца *Ра* от неолитического бога подземного огня говорилось в главе "Солнце".

Аналогично происхождение ностратического **mâzâ* 'свет, солнце' (прасемитское **mš* 'солнце', пракартвельское **mz* 'солнце'); это название солнца следует генетически связывать с упоминавшимся уже именем бога преисподней **m.s*.

В главе "Олень золотые рога" говорилось о том, что название солнца *helios* одного корня с названием ада *hell*.

Имя хатто-хеттского бога солнца Эстан, Иштану, возможно, происходит от Иш-Таран, которое было одним из имен Черного бога в Древней Месопотамии.

Древнеиндийское название солнца *sūrya* следует

связать с одной из форм имени бога преисподней типа *s.r*³⁰⁶.

Иранское название солнца *hug* находит себе соответствия в именах этрусского бога смерти *Haru*, древнегреческого демона *Haron* и т. п.

Лувийское имя бога солнца *Tiwat* сопоставляется с германским *Tiw*, а урартское имя бога солнца *Šivini* — с хеттским *Šiu* (любопытно, что название солнца у одного из перуанских племен — *sua* /580а, с. 90/). Эти имена и термины можно поставить в ряд с такими словами, как, например, санскритское *su* 'рождать', осетинское *sus* 'фалл', еврейское *sus* 'конь', финское *susi* 'волк', праиндоевропейское **seu/su* 'дождь'. *Tiw* и *Šiu* — варианты общиндоевропейского имени бога неба типа *deos, zeus* и т. п., которое, как было показано выше, восходит к одному из имен бога преисподней **t.v.* < **t.r.*

Происхождение имени шумерского бога солнца Уту тоже можно проследить (кстати, оно не единственное в своем роде: *Intu* — бог солнца у инков). Тюркское *öt, ut, ud* — 'огонь' (слова этого корня в индоевропейских и семитохамитских языках зачатую принимают в начале звук *h*: *ht, hot* и т. п.). У тюрков женщины приносят жертвы огню и просят у него детей /378в, с. 269/. Каким образом жизненный опыт мог привести к мысли о том, что детей нужно просить у огня? Ничего рационального в этом обычае нет; дело в том, что огонь считался воплощением бога преисподней, а тот — олицетворением мужской оплодотворяющей силы. Поэтому во многих языках *at, ata* и т. п. — название отца. К этому же корню относится, вероятно, и праиндоевропейское **u(e)t* 'вода'. Что общего между огнем и водой? В мифологическом сознании общее есть: и то и другое — стихия бога "низа" вселенной.

Ряд имен Черного бога (иногда — его супруги), как представляется, этимологически родственны имени шумерского бога солнца Уту. Прежде всего следует упомянуть греческое *Hades, 'Aides*. Соответствующие им славянские *gad* и *ad* не могут считаться заимствованиями из греческого хотя бы потому, что имена *Hades, 'Aides* вышли из употребления у греков задолго до того, как вообще появились славяне и тем более греко-славянские контакты. *Atop* — имя бога солнца в Древнем Египте и у ацтеков. *Atum* — древнеегипетское божество заходящего солнца, которое имело хтонический характер, представлялось в образе змея и считалось первичным богом-демиургом. *Atam* — мордовский бог грозы. Древнегерманский Вотан имеет ряд черт Черного бога. *Hati* — в норвежской мифологии чудовищный волк. *Od, Oder* — божество неясного характера в норвежской мифологии; ясно лишь, что это было высшее божество, ибо у норвежцев *od* значит 'бог'; но о характере этого божества все же можно судить по тому, что германское мужское имя *Otto* этимологически связывается со словами, означающими 'богатство' и 'гора' /744в, с. 1221/. Кроме того, об этом можно судить по названию реки Одер, ибо бог "низа" вселенной был богом рек. У индейцев племени суму *Udo* — имя бога луны; его жена — планета Венера /744в, с. 1620/.

Во многих индоевропейских языках солнце называется словом, имеющим в своей основе *s.l*. *Sela, Seli* — в мифологии вайнахов бог грозы. *Sala* — ханаанская богиня грозы /744в, с. 1429/. *Selah* — еврейское имя, означающее 'скала' (камень — воплощение бога земли, бога грозы). Это слово фигурирует в иудейских мо-

литвах после некоторых фраз; в нынешней интерпретации оно, означая "скала", понимается как подтверждение сказанному, но, вероятно, в данном случае мы имеем дело с именем языческого божества, сохранившимся в молитвах в качестве анахронизма. Греческая Selene — олицетворение луны. Ее имя сопоставляется с Seilenos (италийский Silanus) "дух воды". Selinos — греческий бог рек. У греков Silenos, у римлян Silanus, Sylvanus — имена Пана или Фавна. Selamanes или Salem — бог войны в Ассирии. У хетов был "бог ворот" Salavani. Solbon — мифологический персонаж, который у одних народов Сибири был мужским и имел трех жен, у других — представлялся прекрасной девушкой, обитающей на небе (т. е. это имя бога преисподней и его дочери, солнце-девы). Selwanga — бог-целитель в обличье змеи у банту /744в, с. 1415/. Форма s.l, очевидно, происходит от s.r, которое, как и t.r, является корнесловом в ряде имен и терминов, связываемых с богом земли (например, serpent 'змея'). Если s.l было именем Черного бога, то сходное имя должна была иметь и его супруга. Действительно, у древних римлян Salus — богиня плодородия, а у индийского племени чироки Selu — "мать зерна" и жена божественного охотника /744в, с. 1415/. Более нормально соответствующее имя с суффиксом t; в Вавилоне Salt — злая богиня.

Другое характерное название солнца в индоевропейских языках — с основой s.p. Sin — бог луны в Ассирии-Вавилонии. В Индии Sani — имя бога планеты Сатурн, который едет на вороне и приносит несчастья. Sinis — имя жестокого злодея в греко-римских сказаниях. Zan — критское имя Зевса. Японское sin, sin — 'божество'. Santa — сабинянская богиня. Отсюда латинское sanctus 'святой, священный' и sanus 'здоровый'. Если же учесть переход s>h, то количество имен, свидетельствующих о связи названий солнца и преисподней, будет еще более показательным.

Все эти многочисленные примеры сходства названия солнца с именами и терминами, относящимися к неолитическому богу преисподней (или к его супруге) подтверждают излагавшиеся выше данные о том, что позднейший (периода 2—1 тыс. до х. э.) образ солнечного бога восходит к мифологии эпохи неолита и что прообразом его были либо неолитическая богиня солнца, считавшаяся дочерью бога преисподней, либо сам бог преисподней.

III. Третьим из отмеченных выше видов Белого бога, после бога неба и бога солнца, следует бог весны. Его нельзя четко отделить от бога солнца, бога грозы и бога-змееборца, потому что у них есть ряд общих черт. Но некоторые персонажи этого типа не представляют солнце, не совершают грозу и не борются со змеем. Они здесь рассматриваются в аспекте возможной их функции в качестве бога весны, потому что посвященные им обряды справлялись весной.

О славянском Яриде уже говорилось как о божестве, которое, может быть, представляло весну (хотя бесспорных данных об этом нет). Как уже отмечалось, он генетически связан с образом доиндоевропейского бога земли³⁰⁷. О нем русские крестьяне помнили еще в 19 веке. Ему соответствуют Яровит и Геровит, упоминаемые в средневековых источниках. Другой вариант этого имени — Юрий /201, с. 60—63/, которое в старину произносилось Гурий. У болгар это имя имеет форму Герги, у чехов Гиржи, у поляков Ежи, у датчан Юрген, у шведов Гёран. Греко-византийская его фор-

ма Гоургос или Георгий; это канонизированное православной церковью имя в русском просторечии превратилось в Егорий, Егор. У русских имя Георгий имеет также форму Юрий.

В главе "Четыре времени года" говорилось, что русский вариант имени Ярила совпадает с древнерусским орль 'орел'. Но некоторые имена, соответствующие Яриле, имеют в окончании г, а не л: греко-византийское Георгий, грузинское Гиорги, немецкое Йорге, датское Юрген. Имя Георгий совпадает с греческим georgos 'земледелец'; тем не менее этимологическая связь этого имени с этим словом отрицается /378а, с. 304/.

У грузин, а также осетин св. Георгий пользуется чрезвычайным почитанием, далеко превосходящим значение этого христианского святого. Англичане говорят "клянусь Георгом" вместо того, чтобы клясться Богом.

"Образ св. Георгия, — пишет А. Фаминцын, — пользовавшегося у славян предпочтительным уважением, очевидно соединил в себе черты, которыми народная фантазия во времена язычества наделяла бога солнца" /553, с. 306/. Но нет данных, которые давали бы основание считать Ярилу/Георгия солнечным божеством. Весна наступает вследствие активизации действия солнца, но это еще не значит, что божество, чествовавшееся весной, должно считаться солнечным. Даты праздников Ярилы (23-27 апреля и 4-10 июня) не связаны с кардинальными точками годового солнечного цикла.

Б. Рыбаков считает, что Ярила/Геровит — это славянский вариант умирающего и воскресающего бога растительности /485, с. 421/. Это суждение представляется более близким к истине. Но следует учесть, что божество растительности и божество земли в мифах (и в графической символике) не различаются четко; так, явный бог земли и преисподней семитский Баал, громовержец и "владыка мира", тоже умирал и воскресал. Кстати, Ярила иногда представлялся в образе быка /553, с. 236/.

Христианский св. Георгий совмещает в себе черты двух различных по происхождению персонажей. История христианского мученика Георгия сводится к тому, что он, будучи знатного рода и занимая видное положение в римском войске, во время гонений Диоклетиана на христиан сложил с себя военный сан и стал исповедником христианства, за что был обезглавлен. Пострадавших подобным образом за веру Христову было много, и сам по себе этот факт не мог послужить причиной чрезвычайной популярности св. Георгия. Наверное, все дело в том, что христианин Георгий носил имя популярного мифологического персонажа, и эти два образа контаминировались. Примечательно, что древнейшее описание жития св. Георгия, относящееся к 4—5 вв., было запрещено церковью. Но в дальнейшем, как обычно, церковь пошла на компромисс и восприняла миф о Георгии, не являющийся историей христианского мученика Георгия. Согласно этому мифу, герой усмирил чудовищного змея, который терроризировал людей, требуя, чтобы они отдавали ему на съедение своих детей, и при этом освободил предназначавшуюся в жертву царскую дочь. Миф был весьма популярен в Европе, на Кавказе и в Передней Азии; о его языческом происхождении говорит, в частности, то, что христианского св. Георгия почитали даже мусульмане. Церковь приписала св. Георгию не только подвиги героя языческого мифа, но и связанные с его почитанием

календарные даты: согласно христианской версии, св. Георгий был казнен 23 апреля, а к другому Юрьеву дню, 26 ноября, было приурочено "чудо о змее и девице".

В мусульманской легенде, как и в раннем варианте христианской, Георгий троекратно умирал и оживал, что связывает его образ с образом неолитического бога земли. В фольклоре славян и других народов Европы Юрий/Георгий отождествляется с "диким охотником", считался покровителем волков. Чехи верили, что в день св. Юрия земля открывалась и выпускала змей; у чехов и словаков с днем св. Юрия были связаны легенды о змеях, хранящих клады. У славян в Юрьев день, как и на Ивана Купала, собирали целебные или считавшиеся чудейственными травы (дар бога земли) и закапывали в землю приношения (обычно кусок хлеба); в этот день плели венки (символ богини неба), доили овец через венки, пекли кольцеобразные ритуальные калачи /232в, с. 233, 262/. В день св. Георгия зажигали огни и искали клады. На Кавказе в народных сказаниях св. Георгий назывался "крылатый святой" или появлялся в образе огня. У восточных славян в ритуалах на Егорьев (т. е. Юрьев, Георгиев) день, 23 апреля, фигурировало яйцо: катали яйца, пастуху в этот день давали яйцо; пастух совершал обряд — обходил вокруг стада, имея при себе яйцо, хлеб и топор. В Албании в Георгиев день протирали глаза смоченными в воде листьями грецкого ореха, ореховыми ветками украшали жилища, за трапезой ели орехи /232в, с. 309-318/. Празднование Юрьева или Георгиева дня повсеместно сопровождалось обрядами, носившими скотоводческую окраску; в этот день впервые выгоняли скот на пастбище, причем прогоняли скот через огонь. Был также обычай в этот день купать и украшать коней /706, с. 43/. Иногда в весенний, а также в осенний Юрьев день приносили в жертву божеству коня.

Имя Ярила/Юрия, очевидно, родственно имени греческого Эроса (Eros) или Героса (Heros), судя по тому, что имя Ярила этимологизируется как 'орел', а имя Heros почти совпадает с хеттским hataš 'орел'. Но орел, который со 2 тыс. до х. э. предстает как птица, соотносимая с солнцем или с богом неба, в более архаических верованиях, судя по дошедшим до нас рудиментам мифологических представлений о ней, являлась «громовой птицей», представляла бога преисподней, поднявшегося в небо. В греческой мифологии классической эпохи Эрос предстает как божество любви, в чем можно видеть персонификацию одной из функций Черного бога. Некоторые мифологи считают, что в архаическую эпоху Эрос был божеством весны. Но есть аутентичные данные о характере этого божества в архаическое время. Гесиод писал об Эросе как о весьма чтимом божестве, введшем порядок в мировой хаос (следовательно, он бог-творец); у некоторых античных авторов Эрос предстает как первичный бог. Архаический вариант образа Эроса — владыка неба, моря, земли и царства мертвых /378в, с. 668/. В мифах об Эросе есть такая деталь, указывающая на его родство с древневосточными богами земли, которые умирали и воскресали: его невеста Психея (Psyche) искала его, когда он исчез в подземном мире. Как и Георгий, Эрос/Герос изображался в виде всадника с копьем /202, с. 210/. Когда же он превратился в божество любви, его атрибутом стала стрела, символизировавшая теперь уже не фалл, а любовь в облагороженном виде. В эллинистическое время образ ставшего элегантным Эроса сохранил такие чер-

ты прежнего Черного бога, как капризность и жестокость.

Имя Героса сходно с именем Геракла. Некоторые сходные черты имеют и сами эти божества: оба они выступают в качестве воплощения мужской сексуальности (для сравнения: у славян празднования в честь Ярилы носили вакхальный характер и сопровождалась эротическими элементами обрядов). И Эрос, и Геракл иногда представлялись в виде простого необтесанного камня /279, с. 20/. А. Фаминцын сопоставляет имена русского Ярилы и греческого Геракла (одним из вариантов имени которого была Herilus) /553, с. 229, 231/. В греческих мифах называется сын Геракла Teleph, а хетто-хаттский Талипину — сын Черного бога. Кроме того, Геракл вооружен дубиной (как и другие мифологические персонажи, генетически связанные с Черным богом). Как видим, истоки образа Геракла (как и остальных персонажей античной мифологии) восходят к доиндоевропейским культурам.

Выше говорилось, что Древнеславянское слово *орль*, с которым отождествляется имя Ярила, может быть возведено к ностратическому *hōgā 'подниматься'. Если это так, то с Ярилой соотносится древнеегипетский бог неба Гор (Hog, Nogos), который, как было показано в своем месте, является небесной ипостасью бога преисподней. Примечательно, что в славянских легендах "дикого охотника" Юрия сопровождают борзые собаки, которые в славянских языках называются словом *hogt*, или волки, а на Украине волков называют "хортами св. Юрия".

В ностратическом языке есть и другое слово, с которым можно связать имя Ярила, — *jagā 'светить'. Видимо, Ярила — божество, излучающее свет, а не божество весны. Согласно В. Иличу-Свитычу, славянское *яр* 'весна' происходит не от *jagā, а от праиндоевропейского *yeh₁ 'год' /214в, с. 83/. В еврейском языке есть ряд слов, сходных с именем Ярилы, и если они действительно этимологически родственны ему, то тоже указывают на связь этого "бога весны" с Черным богом: *jageah* 'луна', *jar'ah* 'страх', *jaḡah* 'стрелял', *jaḡa* 'скверно на душе', *aḡ* 'враг', *eḡev* 'вечер', *ma'arav* 'запад', *iḡ* 'город', *aig* 'осленок'.

В исследованиях русских мифологов имя Ярила сопоставляется со словами типа *ярый*, *яркий* и т. п. Слово *яркий* семантически соотносится с *жар*. По-видимому, вариантами жорня *яр* являются формы *ар*, *ер*, *ир*. Если это так, то имя Древнегреческого бога войны Арес, Арий связано с именем восточноевропейского божества Ярила/Юрий. Греческий Арес представлял собой персонификацию одной черты Черного бога: он олицетворял убийство, кровопролитие, разрушение. Ему были посвящены собака и гриф.

Можно упомянуть еще несколько мифологических образов, которые по своему имени и по своему характеру сходны с Ярилой и Эросом, иногда квалифицируемыми в качестве божеств весны. Эйре — кельтская мать богов, эпоним Ирландии; ее имя сопоставляют с именем богини судьбы у греков Эринии; соответствующие последним древнеримские Фурии — свирепые три богини, иногда изображавшиеся в виде змей. Видимо, северокавказские горцы почитали божество по имени Ир: аварцев их соседи называют *hiri*, а осетины и теперь называют себя *iḡ*; древние письменные источники локализируют в центральной части Северного Кавказа, т. е. на месте нынешней Северной Осетии, народность *heḡ*; средневековая грузинская хроника называет родо-

начальником этого народа Негос. От имени почитаемого божества *h₂g, видимо, происходит немецкое Негг 'господин'. Iga — бог войны в Ассирио-Вавилонии /702a, с. 838/. В западной Африке Ногей — злой дух /744a, с. 787/. Ugas — одно из имен ассирийского бога огня Нириба (он же шумерский Nergal или Nerig). Ugi-en — британский бог битв; это слово служит также одним из названий дьявола /744b, с. 1629/. Еврейское 'wt, 'og — 'огонь', латинское ūgo — 'жечь'. Видимо, сочетание этой основы с формантом an (название неба) дало имя Урана (Ouranos). В хеттском мифе Аруна — бог моря, который увел к себе солнце. Ведийский Аруна — колесничий солнца, родившийся из яйца.

Авторы некоторых публикаций считают, что основа имени Ярилы яр может быть отождествлена с являющейся корнем имени Ареса ар, что яр/ар означает 'свет, пылкость, страсть' /553, с. 220/ и что славянскому Ярилу—Юрий—Геровит соответствуют древнегреческий Арес и древнеримский Марс /202, с. 183, 206/.

Марс действительно генетически родствен этим божествам, а возможность перехода hr/mr не исключена (с другой стороны, форма m.r могла произойти от b.r, а имя Марса может представлять собой фонетический вариант таких слов, обозначающих Черного бога, как bars, pars, veles). Имя Марса сходно с именем "друга Кибелы" сатира Марсия (Marsyas) (который каким-то образом был связан с рекой), с именем ведийских духов бури Марут (у которых просят не только дождя, но также исцеления и богатства) /378b, с. 121/, с именем почитаемого на Цейлоне бога жизни и смерти Мару, с именами Великой богини Марта, Мара. В мифологии Новой Гвинеи тайное имя луны — Мараи. Martú — шумерское название верховного бога амореев; он громовержец; его другое имя — Амугги.

В главе "Великая богиня" отмечалось, что с этой категорией имен Черного бога могут быть сопоставлены такие слова, как индоевропейские mare 'море', mōg 'болото', арабское mar 'мужчина', латинское mortis 'смерть', еврейское maruth 'господство, власть' и др.

Марс имел, кроме основного, и другие имена: Mameis, Marmon. Они сходны с именами: Mimir — в скандинавской мифологии таинственный хозяин источника мудрости, находящегося у корней мирового дерева; Marturiēna — вариант имени славянской Марены; Marmer — одно из имен шумерского Ишкура. Ишкура называли также Мег или Bir. Очевидно, Mermer является продуктом редупликации Мег.

Марс сходен с Ярилой — Юрием — Георгием, но в большей мере, чем они, проявляет свое происхождение от Черного бога. На ранней стадии древнеримской религии Марс был аграрным божеством. К нему обращались с мольбами об избавлении от голода и болезней, причем трижды совершали круговое шествие и приносили ему три жертвы (ведь по древнеримским преданиям он в течение года переживал "три жизни"). Одним из символов Марса были 12 щитов, представлявших 12 месяцев года, из которых в течение 8 месяцев бог находился в активном состоянии, а четыре месяца спал. В конце февраля — начале марта праздновалось новое рождение божества. Это празднество походило на нынешний западноевропейский карнавал и почти совпало с ним по времени. Это был веселый праздник с чествованием фалла и разнузданным эротическим разгулом. Одним из элементов праздника был следующий обряд: из города изгоняли человека, одетого в звериные шкуры: его называли "старый Марс". Марс счи-

тался отцом близнецов Ромула и Рема и тем самым — прародителем римского народа. Марс почитался в образе волка. Его атрибутами были щит и копье. Постепенно аграрные функции Марса перешли к его дубликату — сабинянскому Квирину, а сам он превратился в бога войны, оставив за собой эту одну из функций Черного бога. Римляне сопоставляли Марса не только с Аресом, но и с Аполлоном, что не удивительно, поскольку все эти божества имели общее происхождение. Имя Марса было эпонимом некоторых племен: марсами называлось одно древнее племя в Италии, ведшее борьбу с латинянами, и совсем другое племя в Германии, известное в 14—16 вв.

Марсу, так же как и Георгию, так же как и германскому Тiu, был посвящен вторник. Этот день недели был посвящен богу войны, видимо, потому, что прообраз этого божества, Черный бог, считался двоичным. Третий день недели был посвящен богу воздушной стихии — Меркурию — опять же потому, что это божество происходит от одной из ипостасей Черного бога (поднимающийся в небо и совершающий бурю), а Черный бог считался троичным (переживал три стадии на протяжении года). Четверг был посвящен Юпитеру и другим обликам бога грозы потому, что бог грозы происходил от Черного бога, который считался четверичным (был хозяином четырех сторон света). Суббота, шестой день недели, была посвящена Сатурну, т. е. Черному богу, потому что земля, так же как и небо, имеет шесть радиусов, направленных на юг, север и крайние точки восхода и захода солнца; диск с шестью радиусами назывался на Руси "громовый знак" /484, с. 5/.

Итак, называемый некоторыми мифологами бог весны весьма сомнителен; вероятно, такого божества не было в индоевропейской, а также и в других мифологиях. А те мифологические персонажи, которые называются в качестве бога весны, в действительности генетически связаны с Черным богом.

IV. В хеттских надписях громовержец именуется 'бог грозы небесный' /194, с. 37; 628, с. 76/. Выше было приведено достаточно много данных о том, что и функция творящего грозу и положение небесного бога генетически восходят к более древнему Черному богу. Это относится и к хеттскому богу грозы: с его культом связано почитание гор, он был вооружен дубиной или топором, представлялся в облике быка /628, с. 77; 691, с. 81, 87/. Хеттский бог грозы Тархунт не является сущностью индоевропейским божеством: ему предшествовал хаттский Тар'у, представлявшийся в виде льва. Это божество внушало страх /194, с. 10/. И теперь еще, спустя тысячи лет люди боятся грозы (что так выразительно показано в пьесе А. Островского "Гроза"), хотя она не представляет собой действительно ужасного явления. Потому что это страх, внушенный человеку не реальностью, а плодом его собственной фантазии.

Бог грозы существовал в верованиях и других неиндоевропейских народов — например, в Месопотамии, где он представлялся в образе быка /691, с. 69/. Американская параллель богу грозы Старого Света — бог дождя, связанный с топором и змеей и имевший четыре лица /202, с. 28/ (индоевропейскому богу грозы тоже присуща четырехчастность /201, с. 68/, которая, как было показано в своем месте, является характерной чертой архайчного Черного бога). Гигсосы отождествляли своих богов-громовержцев Баала и Тешуба с египетским богом земли Сетом.

Кельтский бог-громовержец Таранис отождествлялся с римским владыкой загробного мира Дит, Дис /378в, с. 495/. Германское *donner* и кельтское *tarann* 'гром' можно сопоставить с шумерскими *dingir* 'небо' и *tingir* 'река', иранским *don, danu* 'река, поток', латинским *fontes* 'источник', из чего видно, что и образ громовержца, и образ бога неба происходят от божества, связываемого с земными водами, т. е. от Черного бога.

Одна из особенностей бога грозы — связь с камнем. Каменные стрелы, находимые в земле, в народе назывались "громовыми стрелами", а каменные топоры приписывались Перуну — богу грозы у славян /202, с. 12, 87, 94/. В то же время камень олицетворяет и противника бога грозы: последний расщепляет дерево или разбивает камень, под которым прячется его противник; в ведийском гимне говорится о том, как Индра разбил скалу змея Вритры /202, с. 96, 40/.

Б. Рыбаков в одном из своих исследований установил, что у славян празднество, посвященное Перуну, приходилось на 20 июля /477/. По христианскому календарю, 20 июля — день св. Ильи; в этот день говорили: "Молись, чтобы не убило грозой". Илье, получившему в народе прозвище Громовик, молились о ниспослании дождя в засуху и об отращивании молнии. В России был обычай устраивать в этот день общественный пир, на котором съедали жертвенного быка или оленя /609, с. 213/. В народных представлениях Илья рисуется суровым, опасным богом, жестоко карающим за непочтение. В славянских поверьях Илья сближается с Велесом, со змеями, с волками /202, с. 170/. В Греции св. Илье поклонялись на вершинах гор; греки в Ильин день особенно боялись молнии. В Голландии 20 июля — день, внушающий страх по причинам, которые местные жители объяснить не могут /232с, с. 274, 60/.

Египтяне считали, что создание мира происходило при восходе Сириуса, которое в античное время приходилось на 20 июля. Египетское название этой звезды передано греческим словом *segiros*, означающим 'палящий, жгучий' (восходит к имени бога преисподней *s.t?*). Созвездие, в котором находится Сириус, называется Большой Пес /770, с. 110/. Все эти данные указывают на то, что и в Древнем Египте сохранились смутные воспоминания о божестве, создавшем мир, находящемся в небе, связанном с огнем и что-то творящем 20 июля.

Праздник Нептуна, 23 июля, близок этой дате. Один из годовых праздников Аполлона тоже приходится на июль; это празднество сопровождалось торжественным вождением огня /843в, с. 216, 217/. Видимо, у раннеземледельческих племен на конец июля (по другим данным — в августе) приходилось одно из празднеств Черного бога, а именно, посвященное его небесной ипостаси, творящей грозу.

Бог грозы у разных индоевропейских народов представлялся всадником, обычно на коне белой или огненной масти или же едущим на колеснице. Но иногда он едет на козле /202 с. 82, 83/. Да и всадничество — еще не гарантия индоевропейского происхождения божества: Посейдон, представлявший водную ипостась Черного бога, был связан с лошадьми, а римский бог преисподней Диспитей изображался всадником /676, с. 74/. Объясняется это характерным для истории индоевропейского язычества процессом богообразования: неолитические боги дробились на фракции, которые либо приобретали черты, соответствовавшие вкусам индоевропейцев, либо превращались в отверженных демонов.

Выше говорилось о том, что молот был атрибутом Черного бога. В эпоху бронзы молот превратился в топор, а поскольку индоевропейский бог грозы — это тот же неолитический громовик, т. е. одна из ипостасей Черного бога, он представлялся вооруженным топором (см. рис. 389:1, 2). В славянской мифологии топор связывался с грозой /140, с. 96/, считался амулетом для защиты от молнии и града /139, с. 97/. Поскольку топор — оружие громовержца, который происходит от Черного бога, с топором были связаны и другие функции этого неолитического бога; топор считался обладающим силой плодородия, он фигурировал в обрядах рождения, брака и похорон /139, с. 87, 98/. Изменение характера божества, атрибутом которого был топор, отразилось на символическом значении этого предмета: он стал средством против дьявола; литовцы считали, что с помощью топора солнце было освобождено из плена /706, с. 25/.

В Трое были найдены тщательно выполненные из ценного камня полированные и украшенные орнаментами парадные секиры. Изящные кобанские и колхидские топоры являлись не только оружием, но должны были играть и какую-то символическую роль. Может быть, они имеют отношение к пережиточно сохранившейся раннеземледельческой религии, фрагменты которой могли еще существовать в горах Кавказа в конце эпохи бронзы (отголоски неолитических верований сохранились на Кавказе и в Восточной Европе до начала 20 в.). Знаки на кобанских топорах, представляющиеся солнечными символами (см. рис. 35:5, 39:3, 44:1), можно рассматривать и как неолитические символы неба. На этих топорах часто бывают выгравированы собаки со странными ластовидными лапами и змеи — т. е. образы неолитической мифологии.

В ассирийской клинописи понятие 'бог' выражалось знаком, обозначающим топор. Но мы не знаем, к какому именно божеству первоначально относился этот знак — к неолитическому богу земли или к позднему Белому богу. По данным этнографии 19 — начала 20 в., топор или молот играли символическую роль в брачных обрядах /443, с. 12; 140, с. 98/; но неизвестно, с каким из божеств, олицетворявших мужское плодородие, первоначально это связывалось. В Древней Руси бытовали амулеты в виде миниатюрных топориков /481, с. 405/; они могли быть связаны с символикой индоевропейского культа либо представлять собой один из пережитков раннеземледельческих верований. Христианский праздник 23 апреля, день св. Георгия, отмечается в церковных календарях знаком Т. Этот знак следует считать схематизированным изображением молота. А Георгий, как и бог грозы, — разновидность Белого бога, в котором так много черного, что просто удивительно, как он смог стать белым. Как видим, превращение черного в белое имеет солидную традицию.

У славян бог грозы носил имя Перун. Он то противопоставляется Велесу, то называется рядом с ним. И тот и другой обитают на горе. Все это понятно, поскольку Велес — это Черный бог, ведающий земной сферой (урожай, скот, погребение умерших), а Перун — тот же Черный бог, но поднявшийся в небо и совершающий грозу. Атрибуты Перуна, помимо холма и грома, — дуб, камень, палица в руках /204, с. 12/; все это — атрибуты Черного бога.

Славянскому Перуну соответствует прибалтийский Перкунас. В фольклоре литовцев он изображается с топором или с каменным молотом /202, с. 94/, едущим по

небу на колеснице, которую везет козел /706, с. 47/. Перкунас живет на небе, куда, по некоторым версиям, он переселился с земли /202, с. 22/ (т. е. это Черный бог, бог земли, поднявшийся в небо). В честь Перкунаса горел негасимый огонь. Черный бог был грозным богом, поэтому при звуке грозы пруссы бросались на колени и восклицали: "Минуй нас!" /843а, с. 531/. Перкунас имел четыре лика, соотносимые с четырьмя сторонами света /202 с. 26/; это понятно, поскольку Черный бог был владыкой "четырех областей земли". Четвертый день недели считался днем литовского Перкунаса, славянского Перуна, индийского Индры "римского Юпитера, вавилонского Мардука. В германских языках четверг называется "громовый день" (donnerstag). Поскольку Черный бог был покровителем брака, четверг считался подходящим днем для свадьбы.

Имя балто-славянского Перуна/Перкунаса имеет соответствия у других народов. В Ригведе упоминается божество Парьяна или Парджанья (Parjanya), "ревущее как бык", насылающее дождь и ведающее сексуальными возможностями мужчин. Грузинский Пиркуши — божественный покровитель кузнечного ремесла; его эпитет — "огненный"; он связан с хтоническими силами. У припамирских кафиров Pāgun — имя бога войны /626, с. 612/. Хеттский Пирва (Piṛwa) изображался в виде всадника на белом коне, его храм располагался на горе /202, с. 10/; его атрибуты — волк, орел, камень. В польском языке pięgu — 'гром'. В мордовских мифах бог-громовик именуется Портини. Имя Перун сопоставляется также с именем греческого морского бога Phorkus, который считался отцом Плеяды /684, с. 82/, а Плеяды — созвездие, которое в разных мифах соотносится с теми или иными персонажами, происходящими от Черного бога (например, с Велесом). Эхо древнего представления о том, что Фаркус — это бог преисподней, было еще недавно слышно в Европе: Гете называет Мефистофеля Phorkus. С этим словом, вероятно, этимологически связано латинское porcus 'свинья'. Имя Перун сближается с именем германского бога грозы Фьёргинн. Этот последний имеет и другое имя — Фригт /843а, с. 518/. Его возлюбленная — Фригга, имя которой можно сопоставить с Фритией в Малой Азии и Фракией на Балканах. Наряду с Фьёргинном в германской мифологии есть еще бог грозы Тор. Чтобы объяснить наличие двух богов с одинаковыми функциями, мифы называют Тора сыном Фьёргинна; но это два разных имени одного и того же божества. Тор имеет ряд общих черт с Индрой: оба представляются в образе быка, вызывают дождь, владеют сокровищами и получают души умерших /792в, с. 747-749/.

У фракийцев было божество по имени Персон. Финское название черта Percole; эстонское põrgu — 'преисподняя'; Pecols, Picolos — древнепрусский бог преисподней. Марийское piṛāgu значит 'волк'. Парки (Parcae) — древнеримские богини судьбы, соответствующие греческим Мойрам. Париакака в мифологии индейцев яуйо (Перу) — бог-громовик, даритель плодородия, рожденный из яйца. Фаро — бог грозы в Нигерии.

Р. Якобсон и В. Иванов сопоставляют имя Перун с хеттским perunaš 'скала' /193, с. 67; 626, с. 611/. К этому можно добавить французское piétre 'камень'; кроме того, имя Перуна можно сопоставить с немецким berg 'гора'. Слова, обозначающие камень и гору, семантически родственны в своих истоках, будучи связанными с древнейшими религиозно-мифологическими представлениями о божестве земли.

Думается, что можно привести и другие этимологические связи имени Перуна, которые, во всяком случае, семантически оправданы: греческое руг 'огонь', а также 'погребальный костер', 'жертвенный огонь', 'молния'; персидское rīg 'старик, патриарх' (это слово служит эпитетом некоторых мифологических персонажей и обозначением святилищ в Передней Азии, а также в Азербайджане и Дагестане); французское pair 'пэр' и 'пара' (ведь Черный бог считался и отцом, и огнем, и двойным). В мифологии татар Пир — злой дух. Сюда же относится и славянский улир — некий идол, которому, по сообщению летописи 12 в., приносили жертвы славяне-язычники, а в позднейшее время вампир — демоническое существо, встающий из могилы покойник /531, с. 41/. В истоках своих эти слова и имена, видимо, восходят к упоминавшейся уже праформе *b.r.

Итак, индоевропейский "бог грозы небесный" это неолитический бог преисподней, поднявшийся в небо и творящий там грозу.

У. Белый бог борется со змеем. Но выявляется странное обстоятельство: "светлый герой", воюющий с "князем тьмы", — его двойник. При рассмотрении образа Перуна мы видели, что он, по своему происхождению, — бог преисподней в функции громовержца. Но этот громовик уже не змей, творящий дождь, он воюет со змеем, удерживающим дождь. Бог неба Зевс, восседающий на горе Олимп, раньше, видимо, обитал в этой горе; теперь он воюет с титанами, которых, победив, низвергает в преисподнюю. В другом мифе Зевс борется с морским змеем Тифоном. В древнееврейских мифах Иагве сражается с Левиафаном — морским чудовищем, изрыгающим огонь и дым. Авестийский светлый бог Ахурамазда воюет с олицетворением мрака Ахриманом. Митра, став богом солнца, продолжает эту борьбу, за что получил титул "непобедимого", хотя и победителем не стал. В древнеиндоевропейском заговоре от червей (а черви и змеи считались существами равнозначными) призывается солнце: «Пусть солнце, поднимаясь, убивает червей» /531, с. 30/. Многие древние графемы выражают тему конфронтации змеи и солнца (см. рис. 133:6, 7). Та же тема выражается в изобразительном сюжете борьбы птицы со змеем (см. рис. 132). Но солнечный бог, борющийся со змеем, это бывший змей, преследовавший солнце.

Белому богу помогает конь; в индийских мифах конь (генетически — существо преисподней) истребляет змеев /372, с. 229/. Распространенный образ всадника, поражающего копьём змея, канонизировался в христианском св. Георгии Победоносце (рис. 395:1). Иногда Георгий пронзает копьём не змея, а волка /315, с. 149/ или вепря. В Древнем Египте Гор поражает копьём крокодила /353, с. 33/ (рис. 395:2). В Древнем Иране одной из тем новогодних празднеств было ритуальное убийство дракона. В русской былине Илья-богатырь вступает в поединок с рогатым змеем /202, с. 166/. В популярных сказках герой борется с летающим и извергающим огонь змеем. Сражаются со змеем славянский бог грозы Перун, хеттский бог грозы Тархунт /194, с. 40/. В Ригведе змееборцем выступает Индра: он борется со змеем Аги (Ahi), который хотел утащить солнце, и со змеем Вритрой, который запер воды.

Тема змееборства выражает идею борьбы против Черного бога. Однако змееборец сам имеет признаки Черного бога. Он бывает троичным, как и его противник трехглавый змей. Юрий/Георгий описывается как

хозяин волков, но это — роль Черного бога. В некоторых славянских сказках богатырь, ставший змееборцем, называется родившимся безногим; но, как справедливо отмечают В. Иванов и В. Топоров, безноготь — это признак змеи /201, с. 56/, иначе говоря, змееборец — тот же змей.

В предыдущей главе упоминалось, что в русской сказке некая Марина связана интимными отношениями с крылатым змеем. В другом источнике говорится о Марье, возлюбленный которой "без рук, без ног", т. е. змей, причем его имя — Илья /201, с. 88/; в хорватском мифе с Марой связан Juraj /201, с. 61/, т. е. Георгий, а в позднейшей версии мифа Георгий побеждает змея и освобождает царскую дочь Марину. Это тоже свидетельствует о том, что Белый бог, выступающий в качестве змееборца, происходит от змея, т. е. Черного бога.

Ассиро-вавилонский Бел — типичный Черный бог; но в то же время он предстает как змееборец. Бела величали "богом света", тогда как земная ипостась Черного бога, персонафицировавшаяся в образе змея, стала считаться "князем тьмы".

Индра имеет характерные черты Белого бога: он едет на колеснице, вооружен копьем. Но он имеет черты и Черного бога: сравнивается с быком, ассоциируется с ветром, отождествляется с воплощением огня Агни /792а, с. 145/, так же как Перун и иногда Тор, вооружен дубиной. В хеттском мифе Телепинус приносит подарки от бородатого и сурового бога по имени Индар /762, с. 374/; на Украине было поверье о том, что в земных глубинах живет гигантское чудовище по имени Индра.

В некоторых сказках славян кот (который, как было показано выше, считался одним из олицетворений Черного бога) выступает в двойной функции — и как воплощение Змея (или его помощник), и как змееборец /203, с. 112/. Даже до Японии дошло перевоплощение Черного бога в змееборца: в японском мифе упоминавшийся уже Сусаноо убивает змея.

Когда и почему произошло раздвоение Черного бога? Кажется логичным предположить, что это произошло в связи с победой протоиндоевропейских племен над раннеземледельческими племенами, исповедовавшими культ Черного бога и Великой богини. Но мотив борьбы бога грозы со змеем существовал еще у хатти, т. е. у доиндоевропейского населения Малой Азии /194, с. 9/.

Вавилонский Мардук возглавил войну богов с войском чудовищ, победил их, убил их предводительницу Тиамат. Этот миф, напоминающий греческие мифы о борьбе Зевса с титанами и с Тифоном, относится ко 2 тыс. до х. э., т. е. к тому времени, когда в Передней Азии, и в частности в Месопотамии, ощущалось влияние индоевропейцев. Но ему предшествует шумерский миф о том, как повелитель южного ветра (юг — сторона, противоположная северу, который связывался с Черным богом) Нинурта победил крылатого дракона Асага, поразив его копьем, и сбросил его в преисподнюю. Был у шумеров и другой миф о змееборстве: Энки боролся со змеем Кур, олицетворявшим подземелье и загробный мир; после победы над ним были освобождены запертые им воды /750, с. 78/, что очень похоже на борьбу Индры с Вритрой. К мифам о змееборце следуют отнести и древнеегипетский миф о борьбе солнечного бога Ра со змеем Апопом, олицетворением мрака, поджидавшим солнце каждую ночь во время его подземного путешествия с запада на восток и

пытавшимся не пропустить его. Противники Ра — не только змей, но и другие представители «низа»: крокодил, черепаха, гиппопотам. Легенда о борьбе Ра с Апопом дошла до нас со времен Нового царства (вторая половина 2 тыс. до х. э.). Но в "Текстах пирамид" (вторая половина 3 тыс. до х. э.) говорится о борьбе Ра со змеем Джосером, "духом, выходящим из земли" /353, с. 31/³⁰⁸. У египтян был и другой, тоже довольно древний вариант сюжета борьбы представителей "верха" и "низа": сказание о борьбе Гора, бога неба, и Сета, бога преисподней. Не отсюда ли мотив борьбы птицы и змеи? И не возникло ли еще в доиндоевропейское время представление о разделении и последующей конфронтации двух ипостасей Черного бога — земной и небесной?

Племена, этнически не принадлежавшие к создателям неолитической религии, заимствовали ее обрывки. Это видно по мифам шумеров, эламитов, древних египтян. Одни племена могли воспринять в качестве своего излюбленного божества богиню неба, другие — небесную ипостась Черного бога, третьи — его земную ипостась, четвертые — его водную ипостась, пятые — его огненную ипостась, шестые — божество произрастания и т. д. Конфликты между племенами могли отразиться на сложении мифов о борьбе богов. Миф о борьбе Гора и Сета довольно определенно отражает борьбу между Нижним и Верхним Египтом. В сказаниях о борьбе Ра со змеем тоже выражена идея борьбы за господство, а в одном из вариантов этих легенд против Ра выступают Женщина и Змея /393, с. 257/; это очень похоже на мифологическую интерпретацию борьбы последователей разных религий.

Может быть, действительно в 4 тыс. до х. э. протоиндоевропейцы уже были в Передней Азии, причем проявляли активность, приведшую к тому, что под влиянием их религиозных воззрений небесная ипостась неолитического бога отделилась от земной, слилась с их богом неба и стала противником бога земли, олицетворявшего чуждую им религию и враждебные им народы. Но эти факты можно трактовать и иначе: еще в сфере неолитических культур происходила трансформация религии, а индоевропейцы затем восприняли новые верования. Эти древние языческие мифы повлияли на сложение христианского мифа о борьбе светлого бога с представителем мрака. Один из позднееантичных авторов отмечает, что христианское учение о взаимоотношениях бога и сатаны напоминает мифы о борьбе олимпийских богов с титанами и Гора с Сетом /676, с. 65/.

Есть еще один распространенный тип мифов о борьбе с чудовищем. Суть его заключается в том, что герой, проглоченный чудовищем, убивает его изнутри и затем благополучно выходит наружу /696, с. 59—222/. В. Пропп объясняет такие мифы как иносказательный рассказ об обряде инициации, но такая интерпретация представляется неубедительной, она многое оставляет необъясненным. Выше высказывалось мнение, что имитация проглатывания человека чудовищем играла роль символического жертвоприношения, своего рода обмана ненасытного человекопожирателя. В некоторых мифах говорится о том, что когда герой попадает в чрево чудовища, у него от жара сгорают волосы /696, с. 194/. Сгорают волосы в чреве чудовища потому, что оно — огненный владыка преисподней.

В некоторых мифах данного типа чудовище, проглотив героя, плывет с запада на восток, где герой убивает его и выходит наружу /696, с. 44/. В таких сказаниях

следует видеть вариант мифологического объяснения захода и восхода солнца.

Мифы о проглатывании героя чудовищем и о последующем убийстве чудовища представляют собой один из типов сказаний о змееборстве. И кроме того, это один из типов сказаний о богоборчестве, ибо мифическое чудовище это бог или по крайней мере бывший бог.

Существовали и другие типы мифов о борьбе богов или о борьбе героя с богом. Наверное, к древнейшим из них относится представление о грозе как о битве (очевидно, Черного бога с Великой богиней). Быть может, битву этих двух божеств иллюстрирует картина на стене раннеолитического (относящегося к 7 тыс. до х. э.) святилища в Малой Азии, где изображена сцена борьбы человеческой фигуры, вооруженной пращей, с грифами (см. рис. 357:4). Но, может быть, эта человеческая фигура — герой, защищающий людей от хищного божества? Прометей, похитивший огонь у богов, — не единственный в древних легендах герой, осмелившийся конфликтовать с могущественным владыкой мира.

Мифы о борьбе богов, борьбе с богом, борьбе с чудовищем должны были иметь, а иногда и прямо выражали различные мотивировки этой борьбы. Среди исследователей распространено мнение, что древний сюжет борьбы коня или всадника со змеей выражал идею борьбы солнца с преисподней /587, с. 258/. По-видимому, иногда это и было так, но по имеющимся данным лишь редко можно видеть в змееборстве воплощение солнечного божества. Очень часто герой сражается со змеем для того, чтобы избавить людей от кровавой дани, освободить находящуюся в заточении женщину, освободить запертые воды. Но в более широком плане, охватывающем все разнообразие таких мифов, борьба ведется, в конечном счете, за власть, за господство. Нередко высказывается в публикациях мысль о том, что мифы о борьбе светлых богов с противостоящими им силами отражают представление о противопоставлении культуры и хаоса, о борьбе человеческого с враждебным человеку в природе. Эта мысль представляется неоправданной модернизацией сказочно-мифологических аллегорий. В сущности речь идет о борьбе не положительного и отрицательного начал, а "своих" и "чужих". В политической и национальной борьбе принято противной стороне приписывать звериный облик, а свою сторону изображать носителем правды, света, гармонии, добра, справедливости. Фактически же ведется не борьба света против мрака, а борьба А против Б за господство и за блага, которые дает господство.

Миф о Горе и Сете откровенно говорит о том, что борьба велась за обладание Египтом. Зевс боролся с титанами, а Мардук с Тиамат, Тешуб с Уликуми не за что иное, как за власть, за то, чтобы стать "царем неба". Индоевропейцы вторглись на территорию раннеземледельческих племен, чтобы захватить их земли и скот и установить свое господство над местным населением, и эта борьба между людьми была в индоевропейской форме представлена как борьба богов, которым поклонялись та и другая сторона.

Был еще один мотив, который если не лежал первоначально в основе этих мифов, то со временем стал ощутимым: это мотив противопоставления произвола и справедливости.

Смерть от болезни может постигнуть хорошего человека или невинного ребенка; стихия может погубить

урожай, выращенный трудолюбивым земледельцем. А поскольку все считалось исходящим от бога, и возник образ бога, поведение которого подобно поведению зверя: он может растерзать человека, не думая, провинился ли тот в чем-либо. На протяжении многих тысячелетий казалось, что для людей нет иного выхода, кроме как пытаться умиловить бессмысленно жестоких богов. Но зарождалась мысль о том, что несчастье, постигающее человека, не должно быть незаслуженным. Зарождалась идея о боге, который карает только тех, кто заслужил кару своими несправедливыми действиями, — идея о справедливом боге.

Настроения того времени отражены в библейском рассказе о том, как бог уничтожил Содом и Гоморру, наказав их жителей за нечестивое поведение (рассказ этот имеет явно языческий характер: бог представлен в виде человека, который ест, пьет, идет пешком к цели своих действий и т. п.). Это первый случай в истории религии, когда бог карает за безнравственность. Но в этом рассказе видно, что во времена формирования монотеизма люди еще сомневались в справедливости бога. Авраам назойливо пристает к нему с вопросом: "А если там окажутся благочестивые, неужели ты уничтожишь и их вместе с нечестивыми?" Не у бога, а у человека возникает такой вопрос, и человек уверяет бога, чтобы тот был справедлив.

Евреи увидели справедливого бога в неосознанном Всевышнем. Иным путем шли поиски справедливого бога в других религиях. Олицетворением справедливого божества стало солнце. Шумерский текст середины 3 тыс. до х. э. гласит: "Сияет солнце, справедливость; бог солнце попирает ногами несправедливость" /676, с. 88/. Тогда же в Египте появился бог солнца Ра, олицетворявший свет и если не справедливость, то, во всяком случае, порядок, отсутствующий в действиях неолитических богов. Гимны Ригведы славят солнце: "Восходит великое око Митры и Варуны, любимое, безошибочное" /676, с. 88/. В Вавилоне обращались к солнцу со словами: "О Шамаш, справедливость поднимает свою голову" /676, с. 87/. Библейский пророк Малахия возвещал о божественном "солнце справедливости". К авестийскому Митре, который в античное время стал олицетворять солнце, прилагался эпитет «справедливый бог». Греки называли Гелиоса безгрешным (значит, другие боги представлялись грешными). Таким образом, нет оснований считать, что идея благого солнечного бога принадлежала индоевропейцам; они только поддерживали эту идею.

Наверное, можно понять, почему именно на солнечного бога была возложена роль быть справедливым правителем мира. С древнейших времен солнце считалось глазом неба. Глаз, парящий в небесной вышоте над миром, все видит. Солнце все видит, поэтому оно может оценить деяния человека. В Ригведе солнце видит все дела людей /792в, с. 654/. Гомер говорил о Гелиосе, что он все видит и все слышит. Римляне называли солнце "всевидающий бог". Гелиопольские жрецы не советовали пить вино днем, "потому что ваш господин и царь увидит это" /676, с. 97/. Кроме того, солнцу могла быть приписана роль бога, различающего справедливость не только потому, что оно считалось глазом, но и потому, что оно — источник света, а на свету видно то, что можно скрыть в темноте. Говорят: "Избегай того, что боится солнечного света"; наверное, это древняя мысль.

Идея справедливого бога была воспринята и развита христианством. Предшественники христиан, ессеи, почитали солнце как воплощение справедливого бога. Христа называли "солнце справедливости", "справедливый царь". Сатана же именовался "князь беззакония".

Змей, которого Белый бог убивал на протяжении по меньшей мере двух тысяч лет, был еще жив, когда возникло христианство. И не только жив, но даже пользовался влиянием, хотя был свергнут со своего трона владыки мира. Христианство было настроено по отношению к Черному богу непримиримо. Раннехристианский автор Ориген писал: "Нельзя быть другом Христа и змеи; дружба с Христом должна быть враждой к змее" /676, с. 119/.

Христианство вознамерилось покончить с Черным богом. Для этого оно обладало средствами более действенными, чем копы всадника на белой лошади. Во-первых, письменно зафиксированная доктрина. Во-вторых, твердо установленный ритуал. Вступавший в христианскую общину должен был пройти обряд крещения, акт перехода в новую веру. При этом неопит должен был сперва, обратясь к западу, произнести формулу, в которой содержались слова: "Я отрекаюсь от тебя, Сатана, от всех твоих деяний, от твоей пышности и твоего культа"; рекомендовалось, кроме того, плюнуть в ту сторону. Затем следовало повернуться к востоку и сказать: "Я отдаю тебе, истинный бог Иисус Христос" или "Я верую в Отца и Сына и Святого духа" /676, с. 3—8/.

Христианство выступало не просто против язычества, а против религии определенного толка. Оно и само было обильно насыщено элементами язычества, но утверждало некоторые принципы, требовавшие непримиримости к религии Черного бога. Эти принципы — справедливость, различие добра и зла, понятие о грехе — сходятся в одну точку, опираются на краеугольный камень нравственности. Идея была не нова, была даже узаконена в иудаизме, но теперь под нее была подведена более широкая платформа путем привлечения из разных источников подходящих философско-этических воззрений; а практическая деятельность движения была направлена на ликвидацию несправедливости путем поголовного перехода язычников в новую веру.

Неолитическая религия отражала тот уровень понятий о человеческом поведении, который не знает нравственных преград. Боги неолитической религии не руководствуются какими-либо правилами поведения, принципами. Они кровожадны, похотливы, бессмысленно жестоки и сумбурно своенравны — весь букет отрицательных человеческих свойств, не регулируемых понятием о том, что можно, а чего нельзя.

Однако в человеческом обществе такое понятие формировалось. Беда и благо по-прежнему считались исходящими от бога, но складывалось убеждение, что бог при этом должен поступать по правде. В Египте бог солнца не смог преодолеть своих опиравшихся на архаическую традицию конкурентов. Но в Месопотамии он приобрел все большее значение. Из шумерского "господина людей" он превратился в вавилонского законодателя. Законодательство есть регулятор социального порядка, противодействующего произволу. Люди хотели, чтобы закон был справедлив, и был изобретен бог, благодаря которому справедливость должна восторжествовать.

Какую роль во всем этом играли верования и этические установки древних индоевропейцев? Этого мы

не можем знать: нет данных, чтобы судить об этом. Ригведа пронизана мотивом регулирующей роли Варуны-Митры. Он все видит и воздает по заслугам. Но чтобы снискать благоволение бога, не требуется совершать добро и воздерживаться от злых деяний; требуется подчиняться божеству, подчиняться установленному им порядку. Понятие о космическом порядке, вероятно, и было тем элементом, — скорее не нравственным, а интеллектуальным, — который привнесли индоевропейцы в виде своего вклада в развитие мировоззренческих принципов древности.

Вряд ли у протоиндоевропейцев, учитывая предполагаемый по археологическим данным уровень культуры древнейших племен, или более древних куро-аракских племен, да и вообще уровень культуры той эпохи, были понятия о добре и зле. Но у них должно было быть нечто другое, сыгравшее огромную роль в закладке фундамента европейской культуры.

На основании данных об особенностях религии и искусства раннеземледельческих племен можно прийти к заключению, что в их психологии преобладало эмоционально-чувственное начало³⁰⁹. Протоиндоевропейцам же, материальная и эстетическая культура которых была ниже, чем у раннеземледельческих племен, были от природы, биологически, более свойственны логичность, рассудочность, стремление к порядку, организованности. Натура Черного бога и Великой богини должна была представляться им отвратительной не из-за жестокости этих богов (нет оснований считать, что протоиндоевропейцы были менее жестоки, чем носители неолитической религии), а из-за их вздорности. Неолитические боги представляют тип человека, поступки которого непредсказуемы, а такой тип органически чужд европейцу. Европейец хочет во всем видеть логичность, последовательность, порядок. В этом, а не в доброте душевной, психологические основы идеи справедливого бога, идеи если и не возникшей в индоевропейской среде, то нашедшей в ней благоприятную почву. Регулирование, упорядоченность, логичность, трезвая дисциплинированность свойственны культуре античной Европы. Но их сфера — практическая жизнь, философия и обыденное мышление; они мало отразились на религии. Древнегреческие мифы представляют собой кое-как сшитые лоскуты изорванной в клочья неолитической религии. Они выражают психологию прежнего общества. Напрасно искать в них логику, здравый смысл, воздержанность. Греческим богам чужды понятия о добре и зле, о справедливости, о том, что можно, а чего нельзя. Трудно найти это и в других индоевропейских мифологиях — древнеиндийской, древнеримской, древнегерманской. Что же касается Авесты, то она не была стихийно сложившейся религией, но представляла собой сконструированное учение.

Нравственные установки созревали постепенно. Если не считать зороастризма и иудаизма, они в древности бытовали в основном во внерелигиозной сфере (обыденное сознание, философская мысль). Однако назрела потребность в кардинальной религиозной реформе. Идея о справедливом правителе мира, о "солнце справедливости" оформилась в христианстве, которое окончательно сократило язычество.

Идея не была осуществлена на практике: когда христианство победило, царство добра и справедливости не наступило. С точки зрения этих нравственных категорий средневековый христианский мир оказался не луч-

ше античного, а по уровню материальной и духовной культуры — намного ниже. Христианство не выполнило обещанного. Идеи гуманизма снова зародились в эпоху Возрождения и Просветительства. Теперь эти идеи были основаны не на вере, а на знании. 19 век был временем апогея оптимистической надежды, это разум явит-

ся той силой, которая установит торжество справедливости в мире. Эта надежда основывалась на неоправданной экстраполяции способности части людей к рассудительности на весь род человеческий. В большинстве своем люди больше склонны к безрассудству и к вере в миражи, что показательно демонстрирует 20 век.

СТИЛЬ ОРНАМЕНТА

Орнамент Дагестана стилистически неоднороден. Исследователь культуры народов Кавказа Е. Шиллинг отмечал, что в декоративном искусстве Дагестана различаются два стиля: представленный преимущественно растительным орнаментом (родственный искусству Восточного Закавказья и сопредельных стран) и декор, применяемый в горной зоне; самые ранние датированные памятники первого относятся к 12—13 вв., второе же уходит в более значительную глубину времени /610, с. 46, 47/.

Однако обычным является представление о том, что Дагестану свойствен именно орнамент "восточного стиля". Причин этого заблуждения несколько. Во-первых, вследствие того, что в последние столетия упрочились на почве общности религии духовные связи Дагестана со странами ислама, установился предрассудок, будто Дагестан искони является культурной провинцией Передней Азии. Во-вторых, в поле зрения внешних наблюдателей попадает в первую очередь искусство не труднодоступного высокогорья, а приморской полосы, культура которой действительно связана с переднеазиатской. В-третьих, некоторые исследователи, не производя глубоких изысканий, ограничивались тем, что изучали богатую и многообразную художественную культуру края на отдельных примерах, которые, однако, нередко оказываются не показательными. В-четвертых, в музейных экспозициях и на выставках естественным образом фигурируют перемещаемые предметы — утварь, оружие, украшения и т. п., — которые имели более усредненно-общераспространенную в Закавказье и Передней Азии орнаментацию, чем архитектура, в большей степени представляющая коренные местные традиции.

Образцы архитектурного орнамента Дагестана разделяются на три стиля, различные по сюжетам и характеру рисунка, по композиции, по технике выполнения (рис. 396). Причина такого различия — в их разном происхождении ³¹⁰.

Растительный рисунок. В декоре утвари, оружия и других изделий преобладает растительный орнамент, генетически связанный с искусством Востока (рис. 397). Орнаментация в этом духе обычна также для намогильных стел, относящихся к последним векам /143, с. 96—101/. Встречается этот тип орнамента и в архитектуре (рис. 398:1). Он характеризуется изображениями стилизованных растительных форм, прихотливо-криволинейными начертаниями, дробностью, сложностью, замысловатостью рисунка со связанными элементами, ритмичностью и регулярностью композиционных построений. Такой орнамент свойствен средневековому и последующему искусству Передней и Средней Азии (рис. 399).

В архитектуре Дагестана (имеется в виду традиционное народное зодчество) такой орнамент встречается не часто. Если не считать селения Цахур (архитектурный

декор которого проявляет непосредственное влияние соседнего Азербайджана) и в некоторой мере прикаспийской полосы, то растительный орнамент в архитектуре Дагестана характерен только для селения Кубачи. Архитектура построек в Кубачи такая же, как и в остальном Дагестане, однако именно здесь в средние века выполнялись каменные барельефы с глубокой пластичной резьбой, только в Кубачи можно видеть декор каминов орнаментом ближневосточного типа и подбалки вычурной формы, украшенные растительными мотивами (рис. 398 : 2—5).

Растительный орнамент, сформировавшийся в Месопотамии и Иране в эпоху бронзы, с первых веков х. э. существенно влиял на прикладное искусство Европы и Кавказа, в результате чего в Восточной Европе, России и Грузии почти вытеснил орнамент геометрического стиля ³¹¹. В Дагестане он распространился позже, преимущественно в 19 в., — кроме селения Кубачи, в котором ближневосточная традиция декоративного искусства была воспринята раньше. Причина того, что в этом селении художественная культура приобрела особый характер, заключается в специфике традиционной производственной деятельности его жителей. Со времени раннего средневековья кубачинцы известны как ремесленники, занимавшиеся главным образом изготовлением холодного оружия и ювелирным делом. Кубачинские мастера приобщались к производственным и художественным традициям ближайших к Кавказу стран Передней Азии. "Нити художественной культуры кубачинцев протягиваются преимущественно к Востоку, к Ирану, Турции, Аравии", — писал Е. Шиллинг /612, с. 465/. Исследованиями, проводимыми сотрудником Эрмитажа А. Ивановым, установлено, что в числе предков кубачинцев были выходцы из Восточной Турции и что это обстоятельство привело к образованию в Дагестане очага средневекового ближневосточного декоративного искусства.

Большую роль в формировании характера орнамента резных каменных надгробий Дагестана играла религия: дагестанские мастера изготавливали намогильные стелы в формах, которые были приняты в соседних мусульманских странах, прежде всего в Азербайджане.

Рисунок плетенки. Другой тип орнамента, применявшегося в Дагестане для декора архитектурных деталей, — плоская двухплановая резьба, изображающая рисунок плетений (рис. 400). Он образуется переплетением лент, расположенных в форме кругов, квадратов, ромбов, зигзагов, полос. Резьба этого типа покрывает фасадные плоскости широких коробок окон и дверей, опорные столбы с характерной трапециевидной капителью, некоторые намогильные стелы.

Орнамент "плетенка" распространен в ограниченном районе Дагестана. Это прежде всего Табасаран, а также примыкающие к нему Агул и южная часть Кай-

тага (в пределах нынешних Табасаранского, Хивского, Агульского, Дахадаевского и Кайтагского районов. Примеры резьбы «плетенкой» встречаются в Гидатле ³¹².

Трудно установить точно, когда появился в Дагестане орнамент "плетенка". Резные деревянные столбы мечети с. Рича как будто датируются 12 веком /141, с. 27/. Деревянное обрамление ее входного портала покрыто резьбой "плетенка"; если оно было выполнено одновременно со столбами, то, следовательно, тоже относится к 12 в. Дом в с. Тидиб общества Гидатль, в отделке интерьеров которого применена резьба "плетенкой", датируется 15 в. /383, с. 242/.

Есть много образцов деревянной резьбы этого стиля, хорошо сохранившихся и имеющих четкие контуры рисунка; они выглядят не очень старыми, а некоторые определенно были выполнены в 19 в. Но встречаются, хотя и редко, детали с орнаментом "плетенка" крайне ветхие — например, дверь мечети с. Варсит, столбы мечетей с. Кураг, с. Ашты; судя по состоянию древесины, им должно быть несколько сот лет. Рисунок резьбы на обрамлении двери мечети с. Варсит такой же, как на двери из с. Рича, относящейся, возможно, к 12 в.

Можно предположить, что орнамент "плетенка" появился в Дагестане где-то в пределах 12—15 вв. На надгробных стелах того времени его еще нет; орнаментальная резьба "плетенкой" распространилась в декоре надгробных стел, вероятно, лишь в 17—18 вв. Она могла быть воспринята для отделки каменных стел, будучи заимствованной из более ранних образцов деревянной резьбы. Следующее можно сказать с уверенностью: 1) орнамент "плетенка" появился в Дагестане сразу, в готовом, развитом виде; 2) он был воспринят из Закавказья. Действительно, сопоставление кайтагско-табасаранского архитектурного орнамента с грузинским (рис. 401), а также армянским показывает их большое сходство. Сходные приемы орнаментации "плетенкой" в Дагестане и в Закавказье проявляются не только в однотипности построения композиции, но и в аналогичности деталей ее рисунка /615, с. 62, 75, 84/.

Орнамент "плетенка" был популярен в Византии. Отсюда он распространился на Кавказе, в Европе и в России. Этим можно объяснить удивительное сходство некоторых элементов орнамента на Руси, в Западной Европе /784, табл. 56/ и на Северном Кавказе (рис. 402). Такой же орнамент "плетенка", как в Табасаране, Грузии и Армении, можно встретить на средневековых мусульманских постройках в Малой Азии, т. е. на территории бывшей Византии /830, с. 13/.

Геометрический рисунок. Итак, растительный орнамент и орнамент "плетенка" появились в Дагестане в средние века. К гораздо более давним временам относится становление здесь геометрического орнамента.

Известен случайно сохранившийся древний образец такой резьбы, которая стилистически родственна традиции, продержавшейся до нашей эпохи (рис. 403). Данный пример может свидетельствовать о глубоких корнях и стойкой преемственности этой традиции. Но и без подобной единичной находки повсеместная распространенность геометрического орнамента в горах Большого Кавказа, его господство в архитектуре (особенно в старых постройках и особенно в глубинных горных местностях) говорят о том, что именно такой тип орнамента является органично присущим для архаического пласта местной художественной культуры. Этот стиль орнамента, вплоть до начала 20 в. господствовавший в

народном зодчестве Дагестана, особенно в горных районах, является здесь, в отличие от растительного и "плетенки", коренным, усвоенным местной художественной культурой еще в далекой древности; геометрический орнамент в Дагестане фигурирует на керамике и металлических изделиях со 2 тыс. до х. э. /36, с. 96—161; 259, с. 179—187; 327, с. 44—49; 429, с. 86—138/.

В средние века приморские районы Дагестана подвергались, вместе с распространением здесь ислама, влиянию культуры Передней Азии. На художественные вкусы рынка, определявшиеся этой культурой, ориентировались кубачинцы и ремесленники других промысловых пунктов. Но во Внутреннем Дагестане, в труднодоступной горной области, стойко сохранялась самобытная материальная и духовная культура, несходная с тем, что мы представляем себе под словом "Восток".

В горах Кавказа местные зодчие работали не на рынок, подверженный влиянию моды и иноземных вкусов. Потребителями их искусства были соплеменники, родственные им по крови, по духу, по культуре. Несмотря на имевшие место контакты с внешним миром, несмотря на то, что в 11—14 вв. во Внутренний Дагестан проникали христианство и ислам, горцы жили в устоявшейся среде своей древней культуры. Архитектура горного Дагестана, которую не определяли внешние влияния, развивалась своим путем и оставалась самобытной до 19 в. Почти не подверженным внешним влияниям оставался и местный архитектурный орнамент.

Это не только из-за консерватизма быта горцев и их подсознательного сопротивления чуждым культурным влияниям. Существенная причина сохранения старого стиля архитектурного орнамента у горцев Северо-Восточного Кавказа заключалась в том, что здесь на протяжении долгого времени не произошло того изменения в функциональной роли орнамента, которое происходило в других местах. Архитектурный орнамент в Дагестане и Чечне до средних веков еще не стал всецело украшением, как в Закавказье и Азии. Он здесь еще играл роль символики, хотя и утратившей свою первоначальную семантику. Она стойко сохранялась, как нерушимы были и остальные традиции быта и культуры.

Образцы искони местного, самобытного стиля архитектурного орнамента Дагестана настолько характерны, что сразу распознаются среди других примеров. Его отличительные черты: нерегулярность общей композиции; геометричность рисунка; крупные, четкие элементы, фигурирующие каждый раздельно, не будучи связанным, сплетенным с другими; глубокая, сочная резьба на плоскости. Одна из характерных черт этой орнаментации — отсутствие раппорта, т. е. ритмического расположения одинаковых элементов. В горнодагестанском орнаменте изображение состоит из фигур, композиционно самостоятельных не только по своему рисунку, но и по положению. Композиции составлены из разных мотивов, причем расположенных свободно по отношению друг к другу. Орнамент состоит из набора простых фигур: розеток, квадратов, треугольников, крестов, зигзагов, спиралей и т. п.

Геометрическим по стилю был орнамент резьбы по дереву в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии, судя по единичным сохранившимся образцам (рис. 404, 405). Резьбы по камню на этих территориях до 17—18 вв. (когда здесь появились мусульманские и христианские надгробные стелы) почти не было (если не считать

линейной резьбы в Чечне, главным образом в районах, соседних с Дагестаном). Не было здесь в средние века также орнаментальной керамики и металлообработки. Возможно, такое же положение существовало в древнем и раннесредневековом Дагестане. Загадочное отсутствие памятников декоративного искусства древности и раннего средневековья и их обилие начиная с 12 в., когда стала применяться резьба по камню, приводит к тому, что явно древняя символика представлена в Дагестане, как правило, в сравнительно поздних примерах.

Геометрический орнамент Дагестана сходен с архаической резьбой Грузии (рис. 406), а также России (рис. 407), Восточной и Западной Европы /646, табл. 3, 23; 647, рис. 3—5; 686а, табл. 339/. Прибалтики, Скандинавии (рис. 408). Корни этого родства художественной культуры восходят, наверное, ко 2 тыс. до х. э. В тот период имели место массовые миграции обитателей восточноевропейских равнин в горы Большого Кавказа. Треугольно-выемчатый по технике, геометрический по начертанию орнамент характерен для архаического прикладного искусства на пространстве от Западной Европы до Средней Азии, включая горы Большого Кавказа, т. е. в полосе расселения древних индоевропейских племен эпохи бронзы. Этот орнамент, столь сходный у столь разных теперь народов, следует считать пережиточным культурным наследием той древней эпохи. О генетическом родстве орнамента данного стиля свидетельствуют не только удивительно сходные его образцы на пространстве от Средней Азии до Центральной Европы, относящиеся к народному творчеству 18—19 вв. В Греции архаического периода (первая половина 1 тыс. до х. э.) применялась орнаментальная резьба такого типа, который повсеместно встречается в горах Большого Кавказа (см. рис. 343 : 1).

Орнамент данного стиля, условно называемого "геометрическим", характерен лишь для Передней Азии, Кавказа и Европы. За пределами этой территории мы видим орнаментацию совершенно иного характера (рис. 409). Примечательно, что ареал орнамента "геометрического стиля" совпадает с ареалом комплекса древней культовой символики, рассматриваемого в этой книге.

В Дагестане геометрический орнамент характерен для глубинных районов, а чем ближе к приморью, тем больше дает себя знать растительный стиль орнаментации. То же явление наблюдается в других местах Кавказа. "В грузинском народном искусстве даны два основных вида орнамента на дереве: а) горный... преимущественно с геометрическим сюжетом и б) долинный... преимущественно с растительным или животным сюжетом. Помимо сюжетов, эти виды орнамента отличаются техникой выполнения (глубокая резьба и пластический рельеф)" /598, с. 321/. Аналогичное явление наблюдается и в Азербайджане. Здесь прикладное искусство, в том числе архитектурный орнамент, в целом примыкает к художественной культуре средневекового Ирана. Но в Северном Азербайджане (в горах, относящихся к системе Большого Кавказа) встречается орнаментация иного характера: с крупным, сочным рисунком геометрических мотивов /15, с. 101/. Нечто подобное отмечается и на Украине, где в народном искусстве геометрический орнамент преобладает на ее севере, а на остальной территории — растительный, и чем южнее, тем заметнее и тем совершеннее формы растительного орнамента /96, с. 323/.

Техника выполнения геометрического орнамента в резьбе по дереву — вырезка выемок наклонным режу-

щим инструментом. Такая манера исполнения орнамента в некоторой мере связана с техникой обработки древесины, но не обусловлена всецело ею; резьба по дереву может иметь совершенно иной характер. У народов Дальнего Востока, Полинезии, Африки, Америки, где стиль орнаментации резко отличается и от геометрического, и от растительного (рис. 409), резьба по дереву непохожа ни на кавказско-европейскую, ни на западно-азиатскую, не свойственна им и треугольно-выемчатая резьба (643). В самом Дагестане можно встретить деревянные изделия, декор которых выполнен в разных стилях (рис. 410). Аналогичным образом у восточных славян архаический орнамент резьбы по дереву, сохранившийся к 19 веку пережиточно на Севере России и в Прикарпатской Украине, сменился в 17—18 вв. пышным растительным орнаментом. В этнографических музеях и в публикациях о русской и украинской деревянной резьбе можно видеть образцы той и другой резьбы, изготовленные из одного и того же материала.

В Дагестане наклонно-выемчатая резьба орнамента встречается и на камне. Но это уже влияние форм, установившихся в резьбе по дереву. Оригинальная же каменная резьба выполнялась в технике линейных контурных рисунков или была двухплановой плоско-выемчатой (см. рис. 398 : 3).

Композиция. Композиционные особенности дагестанского архитектурного орнамента — те же, на которых основаны и архитектурно-композиционные принципы местного зодчества. Это: простота и асимметрия, свобода расположения элементов, отсутствие метричности и рамочности (рис. 411).

Дагестанский зодчий не видит эстетической ценности в симметрии. Дело в том, что симметрия зачастую бывает нарочитой, ничем, кроме стремления к симметрии, не обусловленной, тогда как естественность — первейший творческий принцип дагестанского зодчества и монументально-декоративного искусства. Симметрия здесь применяется, но не играет роли эстетического канона.

Дагестанскому орнаменту свойственна нерегулярность композиции. В азиатском, как и в европейском "классическом" (т. е. основанном на античной средиземноморской традиции) декоративном искусстве один из основных композиционных приемов — расположение на одинаковых расстояниях одинаковых по рисунку и размерам элементов орнамента. В дагестанском орнаменте его элементы не повторяются, будучи различными по рисунку и размерам, а также располагаются на декорируемом поле свободно, не связаны между собой ни линиями, ни метрическим ритмом.

Лишь на рубеже перехода к новому времени, в 17—18 вв., мастера-резчики в горном, Внутреннем Дагестане, начинают, не без влияния внешних художественных культур, переходить к регулярным орнаментальным композициям. Показателен в этом отношении резной камень с резьбой переходного типа в аварском селении Мачада (рис. 412). Его орнамент еще в значительной мере архаичен; во-первых, в начертаниях рисунков видны рудименты символических знаков, сочетающихся с чисто орнаментальными, не тематическими, фигурами; во-вторых, что еще более показательно, здесь еще сохраняются традиционные композиционные приемы. Последнее выражается в нарушениях симметрии и рамочности при стремлении применить эти новые для мастера композиционные приемы.

Рисунок состоит из пяти частей, и все они разные, существуют каждая как бы сама по себе. Рисунок обведен линией, долженствующей образовать рамку, но линия эта обходит его лишь с трех сторон и обрывается на четвертой. Поле разбито на участки не регулярно; справа отсечен прямоугольный участок, в результате чего остается квадрат; напрашивается разделение этого квадрата на четыре равные и взаимно симметрические части, но это не сделано. Фигура на правом участке как будто рамочная, но лишь на первый взгляд: в действительности она представляет собой не рамку, а две вертикальные полосы с вставками между ними вверху и внизу. Правая верхняя розетка расчерчена не диаметрными, а радиальными линиями, членящими диск на секторы разной величины и взаимно не симметричные. Левая нижняя розетка показательно несимметрична; мастер явно стремился начертать фигуру в новой для него манере, но в его почерке видно, что рука не привыкла к регулярным геометрическим построениям.

Асимметричность, нерегулярность, свобода расположения элементов были свойственны неолитическому искусству Европы и Передней Азии (рис. 413). По этим композиционным признакам декоративное искусство Дагестана сопоставляется с искусством раннеземледельческих культур.

Таким образом, в стиле архитектурного орнамента Дагестана проявляются два разных истока: техника его выполнения относится к художественным традициям древних индоевропейцев, тогда как в принципах композиции продолжается почти повсеместно угасшая линия, восходящая к эстетике иного культурного пласта, к духовному миру земледельцев эпохи неолита. Декоративное искусство Дагестана композиционно действительно

представляет собой последний феномен эстетики неолита. Наиболее яркие примеры этой эстетики — искусство культуры Триполье-Кукутень и искусство Древнего Крита. Но присуще было искусство такого характера и остальным раннеземледельческим культурам.

В Европе и на Кавказе с наступлением эпохи бронзы, а в Передней Азии несколько раньше, со времени энеолита, композиционные принципы декоративного искусства изменились. Орнамент утратил пластичность и непринужденность, стал более "правильным", регулярным, уравновешенным, композиционно более однообразным, суховатым. Если такие изменения в искусстве Передней Азии можно объяснить установившимся здесь режимом тирании догматизма, то в Европе их следует отнести за счет иных факторов. Орнамент племен древнейшей культуры, т. е. протоиндоевропейцев, обладает некоторыми примечательными особенностями, а именно: в рисунке — однообразием, в композиции — регулярностью, в технике — применением штампов. Носители более высоких раннеземледельческих культур не додумались до регулярной организации композиции и до применения штампованного орнамента. По-видимому, протоиндоевропейские племена отличались от раннеземледельческих особенностями этнической психологии: первым была свойственна рассудочность, тогда как вторым — эмоциональность. Склонность европейцев к рационализму проявляется даже в такой, казалось бы, далекой от рационализма, области творчества, как поэзия: европейская поэзия (в том числе и народная, явившаяся базой для письменной) характерна четкой метрической структурой и рифмой т. е. созвучиями окончаний определенных ритмических отрезков; в такой манере композиции стиха сказалась интуитивная склонность психики его создателей к четкости и системе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Человек современного физического типа появился, как считают, 50—40 тысяч лет тому назад (225, с. 98); в археологии это событие в истории человечества отмечается как начало эпохи верхнего палеолита, т. е. последней стадии древнекаменного века. Тогда возникли и зачатки искусства; правда, есть данные о том, что попытки изобразительного, а также символического отображения действительности предпринимались еще неандертальцами, предшественниками (и частично современниками) человека современного типа /547; 518 и др./.

Маленький период верхнего палеолита (15—10 тыс. до х. э.) характеризовался расцветом искусства древнекаменного века. Изображения животных в виде росписей на стенах и потолках пещер, а также в виде гравировок по камню и по кости, сохранившиеся с того далекого времени истории человечества, выполнены на высоком уровне художественного мастерства, даже с современной точки зрения.

Хотя на протяжении верхнепалеолитической эпохи человек заселил все континенты, памятники искусства того времени обнаружены пока только в полосе от Испании до Байкала и Индостана. Это искусство не было лишь фигуративным или, как выражаются некоторые авторы, "реалистическим"; наряду с живописным, рисуночным и скульптурным воспроизведением натуры

тогда уже возник орнамент, основанный на неизобразительной символике; имела место и символика, не перешедшая в орнамент.

Графическая символика верхнего палеолита показывает, что в ту эпоху уже существовали религиозные воззрения, выходящие за рамки элементарной магии и примитивного анимизма. Кроме того, если охотники на мамонтов и бизонов обожествляли змей, птиц и деревья, то это говорит о том, что у них существовали мифы о небе и земле, о строении и закономерностях мироздания.

12—10 тысяч лет тому назад на Земле произошло потепление. Ледники, покрывавшие север Евразии, растаяли и отступили. Существенно изменились природные условия. Территория, на которой локализируются памятники древнейшего искусства, в ледниковую эпоху представляла собой большей частью холодную степь, где водились мамонты, бизоны и дикие лошади; люди охотились на них, загоняя животных в ловушки и побивая их камнями и копьями. Но когда растаяли ледники, эта территория покрылась влажными лесами. Исчезли крупные животные, облавная охота на которых составляла экономическую базу жизни первобытных коллективов. С юга, из Африки и Передней Азии, где климат стал жарким и засушливым, на север двинулись новые племена.

В ту эпоху — эпоху мезолита (9—6 тыс. до х. э.) люди жили собирательством, рыболовством, охотой преимущественно на мелкую дичь. Были изобретены лук и стрела, приручена собака.

В мезолите исчезает яркое изобразительное искусство верхнего палеолита. Рисунки становятся более условными, схематическими, как бы «сжатыми». В литературе нередко констатируется, что с переходом от палеолита к мезолиту натуралистическое искусство сменилось абстрактным. Это, однако, является неправомерным обобщением. Неизобразительное искусство существовало и в палеолите (символический орнамент, стилизованные статуэтки), а в мезолите натурно-изобразительное искусство, сойдя на нет в Западной Европе, распространилось в разных местах Азии и Африки.

Натурно-фигуративное искусство мадленской эпохи на территории Франции и Испании предстает как яркая вспышка художественного гения человека. Это явление совсем не обязательно вытекало из условий быта людей, потому что такие же условия существовали и у других племен того времени, у которых искусства такого рода не было. К тому же натурно-изобразительное искусство появилось позднее у других народов, живших уже совсем в других условиях. Касаясь изменений в художественной культуре Европы, происшедших с окончанием палеолитической эпохи, один из лидеров советской исторической науки и ведущий специалист по древнему искусству академик А. Окладников пишет: «Всего вероятнее, причина действительно заключается в коренной смене мировоззрения и мироощущения людей, связанной с переходом от присваивающего, охотничье-собирательского хозяйства к производящему — земледелию и скотоводству» /426, с. 4/. Эта сентенция поразительна. Обсуждаемые изменения в искусстве произошли за несколько тысяч лет до возникновения земледелия скотоводства. Но, оставляя в стороне эту, мягко говоря, неточность, все же — почему, как, в силу каких факторов означенные изменения в хозяйстве должны были привести к стилизации и символике в искусстве? На этот вопрос сторонники наличия зависимости форм искусства от форм хозяйственной деятельности ответа не дают.

На Ближнем Востоке с 12—8 тыс. до х. э. и в Юго-Восточной Европе с 7 тыс. до х. э. люди стали переходить от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству. Были изобретены изготовление керамических сосудов и прядение. Наступила эпоха новокаменного века, или неолита. В то время и в этом регионе оформилась культовая символика, зачатки которой восходят еще к палеолиту. Это символическое искусство выражалось культово-мифологические представления, истоки которых также ведут в палеолит. Оно продолжало процветать в эпоху энеолита (медно-каменного века, который можно рассматривать как последнюю фазу неолита, 4—3 тыс. до х. э.).

Трудно проследить историю символики. Причина этого в том, что в мезолите и неолите, а также в значительной мере и в эпоху бронзы для изображений широко использовались недолговечные материалы — древесная кора, сыромятная кожа, дерево, глиняная обмазка стен, нестойкие красители и т. п.³¹³. Такое явление имело место, кстати, и в развитии письменности. Дошедшие до нас древнейшие памятники иероглифического письма (шумерские 4 тыс. до х. э., египетские конца 4 тыс. до х. э., протоиндийские 3 тыс. до х. э., китайские 2 тыс. до х. э.) имеют уже сформирова-

вшийся вид. Зарождение письма происходило раньше (неолит, энеолит), но памятников письменности того времени почти не сохранилось /226, с. 73/.

Бронзовый век (в Передней Азии — с конца 4 тыс. до х. э., в Европе — с начала 2 тыс. до х. э.) был периодом переосмысления, унификации и широкого распространения культовой символики неолита. Символы становились более стабильными по начертанию. Большинство примеров символики древности, дошедшей до нас, относится к тому времени. Затем, в эпоху железа (первая половина 1 тыс. до х. э.), происходил отход от использования символов; видимо, уже тогда их смысловое содержание стало забываться. Они еще долго применялись, но уже как орнаменты или как зафиксированные обычаями священные знаки.

Древняя символика, а тем более позднейшая ее орнаментальная интерпретация представляют собой наложение мотивов, относящихся к разным эпохам, и сплетение сюжетов различного этнокультурного происхождения. При этих условиях трудно установить хронологическую последовательность развития символов и географические пути их распространения. Тем не менее картину их генезиса и эволюции в общих чертах можно себе представить.

Почти все символы европейско-переднеазиатского региона возникли или сложились в среде (наверное, в определенной, ныне не известной, этнической среде) раннеземледельческих культур. При вторжениях скотоводческих племен черноморско-каспийской степи (рис. 414) в Европу, а семитов в Переднюю Азию изменились культово-мифологические концепции, как и языки вновь образовавшихся народов. Графическая символика религии земледельцев эпохи неолита была приспособлена для новых религиозных воззрений.

Сомнительно, существовала ли у протоиндоевропейцев до этих событий своя графическая культовая символика. Орнамент керамики древнейшей этнической общности, т. е. насельников черноморско-каспийской степи 3 тыс. до х. э., беден мотивами, невыразителен. Главное же — он не символический, но, как правило, обнаруживает производственное происхождение. На многих сосудах имеются охватывающие тулово кольцевые желобки, имитирующие обвязку шнуrom или представляющие собой действительный отпечаток такого шнура (рис. 415). На других сосудах нанесены узоры, происшедшие, очевидно, от связок, скреплявших детали глиняных заготовок (рис. 416). Нередка также орнаментация, имитирующая вид сосудов, которые изготовлялись путем обмазки глиной корзин; она напоминает плетенку — сетчатую, зигзагообразную или иных типов (рис. 417). На некоторых сосудах зигзаг нанесен лишь вокруг шейки (рис. 418); может быть, в этом сказывается влияние орнаментации неолитической керамики Западной Европы. Такое влияние представляется явным в случае, когда сосуд орнаментирован вендом висящих полуovalов или треугольников (рис. 419). Выше приводились некоторые примеры символов на керамике древнейшей культуры (рис. 49, 142); представляется, что они заимствованы из раннеземледельческих культур Восточной Европы и Передней Азии.

Если у протоиндоевропейцев существовали какие-либо орнаменты/символы, изображавшиеся на изделиях из других, недолговечных материалов, то они исчезли безвозвратно. Вообще говоря, такое явление могло иметь место. Ведь и дагестанская керамика не показательна: если бы пришлось судить об орнаменте Дагестана толь-

ко на основании рисунков на керамике, то, по существу, не о чем было бы говорить. И все же создается ощущение того, что у праиндоевропейцев (как и у прасемитов) не было своей графической символики. Ведь, пожалуй, все символы последующей эпохи бронзы восходят к раннеземледельческой, неолитической символике.

Символы (или орнамент) раннеземледельческого происхождения появились на керамике Северного Причерноморья еще до широкой экспансии праиндоевропейцев из этого региона. Они могли появиться в результате заимствований, поскольку племена древнейшей этнической общности соприкасались с раннеземледельческим миром, причем в разных местах периферии ареала своего расселения: западнее Днепра, на Кавказе, в Средней Азии.

Уникальные (вследствие своей исключительной редкости) рисунки на камнях, связываемые с древнейшей культурой /558/, представляют собой зигзаги и перекрещенные ромбы — обычный и относящийся к числу простейших сюжет символики переднеазиатского и восточноевропейского неолита. Аналогичные начертания имеются на датируемых тем же временем дольменах Черноморского побережья Кавказа, что может указать на один из путей проникновения этих символов из Передней Азии в южнорусскую степь.

Помимо заимствований, проникновение раннеземледельческой символики в праиндоевропейскую среду могло происходить в результате ассимиляции племенами древнейшей культуры, продвинувшимися из Нижнего Поволжья, племен линейно-ленточной керамики, обитавших ранее в Северном Причерноморье.

Интенсивно усваивалась раннеземледельческая символика новыми, индоевропейскими, семитскими и кавказскими народами лишь с рубежа 3—2 тыс. до х. э., в результате массового смешения племен разного происхождения.

* * *

Культовая символика раннеземледельческих племен, к нашему времени повсеместно забытая, но оказавшаяся стойкой в Дагестане, является наследием того периода истории человечества, когда люди впервые стали выражать свои мысли, свое мироощущение посредством условных графем. Поэтому изучение древней культовой символики затрагивает проблемы, выходящие за рамки задачи расшифровки непонятных знаков. Речь идет о реконструкции духовного мира человеческих обществ в дописьменную эпоху. Кроме того, опираясь на данные истории, расшифровка древней символики в то же время сама проливает дополнительный свет на историю.

Закономерно возникает вопрос: как распространялись символы и о чем говорит их идентичность у разных народов? Проще всего отмахнуться от этих фактов или объяснить их стереотипной и маловразумительной фразой о культурных связях. Почему именно в Дагестане оказался широкий по номенклатуре и устойчивый во времени комплекс культовой символики, характерный для неолитических земледельцев Передней Азии и Юго-Восточной Европы? Почему он здесь сохранил характер значащих символов, тогда как у племен кобанской культуры Северного Кавказа символика трактовалась как орнамент? Как эти символы попали в доколумбову Америку и почему они отсутствуют, например, у скифов?

Вскрытие смысла древней символики, будучи интересным само по себе, представляет интерес в свете еще неразгаданных тайн происхождения народов. А в этногенезе горцев Северного Кавказа много неясного. Конечно, нельзя делать выводы этногенетического порядка только на основании сходства у разных народов культовых символов. Но в ряду различных данных и этот момент можно бы учитывать.

Чрезвычайно усложняет задачу и требует осторожности в выводах то обстоятельство, что сходные культовые символы и орнаментальные мотивы имеют широкое распространение; довольно часто обнаруживаются сходные или даже тождественные их элементы у явно неродственных народов. Но хотя идентичные культовые знаки применялись в разных местах и в разные эпохи, конкретный характер их начертания свойствен определенным культурам, и, кроме того, есть символы, имеющие лишь локальное распространение. При сопоставлении символов как орнаментальных элементов важно учитывать и стиль орнамента.

В Дагестане древняя культовая символика носит в общем такой же характер, как в Европе эпохи бронзы. В Дагестане комплекс символики, свойственной древней Европе, характерен, во-первых, полнотой, которую редко где еще можно встретить, а во-вторых — исключительной стойкостью. Впечатление такое, что эта культовая символика для древнего населения Дагестана была не заимствованной, а коренной, исконной.

Как же это объяснить, если дагестанские языки не относятся к индоевропейским? Объяснить это можно двояко: 1) дагестанская символика для тех людей в древности, которые понимали ее смысл, продолжала выражать понятия неолитической эпохи и в таком случае является прямым неиндоевропеизированным наследием исчезнувших раннеземледельческих племен Передней Азии; 2) среди предков дагестанцев был существенный контингент индоевропейцев — или, может быть, племен, говоривших на неиндоевропейском языке, но разделявших с индоевропейцами общие религиозные воззрения.

Среди дагестанцев, как и вообще среди горцев Северного Кавказа, значителен антропологический индигенет европейского типа. Орды скотоводов южнорусских степей вторгались не только в Западную Европу, но и в горы Северного Кавказа. Но они не принесли с собой графическую культовую символику, о которой идет речь: она у них самих была еще крайне бедна, и северокавказские археологические материалы того времени довольно маловыразительны.

Массовые переселения людей способствовали распространению идей, но не были единственным фактором этого процесса: зачастую небольшой контингент пришельцев передавал автохтонному населению свой язык и свое мировоззрение. Поэтому и оказываются родственными языки у народов, антропологически различных. Кроме того, идеи передавались и путем межплеменных контактов. Поэтому миграция духовных явлений культуры (мировоззрения, религии, языков, мифов, обрядов) происходила в более значительных масштабах, чем миграция людей.

Судя по тому, что семьи нестратических языков, расходящиеся в основном в эпоху мезолита, распространились на огромном пространстве от Атлантического до Тихого океанов, можно полагать, что раннеземледельческие племена Ближнего Востока и Юго-Западной

Европы были носителями языков, относившихся к ностратическим. Затем, около 6 тысячелетия до х. э., сюда стали проникать носители синокавказских языков. Вероятно, это были скотоводы из Центральной Азии (больше им неоткуда было прийти). Одни из них передавали свои языки по эстафете на восток до Китая и даже до Калифорнии, другие шли на запад, в результате чего Малую Азию заняли хатты, за Пиренеями оказались баски, а на Кавказе — предки нынешних адыгских и нахско-дагестанских народностей. Видимо, тогда же и тоже из Центральной Азии вышли скотоводы-семиты, часть которых стала наследниками раннеземледельческих культур Ближнего Востока, а другая еще долгое время продолжала кочевать³¹⁴.

Т. Гамкрелидзе и В. Иванова выдвинули гипотезу о происхождении индоевропейцев из района Армянского нагорья /109; 110/. И. Дьяконов /165/ исключает такую возможность, утверждая, что с точки зрения лингвистической и социокультурной для индоевропейцев в 4 тысячелетии до х. э. на Ближнем Востоке нет места. Но в свете рассмотрения древней культовой символики/орнаментики это не невероятно. Дело в том, что символика/орнаментика куро-араксской культуры разительно отличается от таковой у ее соседей на западе (Восточное Средиземноморье, Юго-Восточная Европа) и на востоке (Месопотамия, Иран). Отличается ахроматичностью, бедностью мотивов, сухостью форм, тогда как на всем остальном пространстве от Дуная до Инда орнаментация керамики была красочной, насыщенной, экспрессивной и при этом выразительно символичной. Племена куро-араксской культуры, судя по этой особенности их искусства, не принадлежали к тому этническому контингенту, который в эпоху неолита создал символику, рассматриваемую в этой книге. Это могли быть носители праиндоевропейского языка. Возможно, отсюда в период 4—3 тысячелетий до х. э. индоевропейские языки распространились на восток, дойдя до закаспийских степей, а оттуда к западу до степи к северу от Черного моря. Около 2000 г. до х. э. скотоводческие племена, носители индоевропейской речи, совершают активную экспансию в Западную Европу, в Индию, на Кавказ, распространяя свои языки, бронзовое оружие, всадничество. Они уничтожили раннеземледельческие культуры, в том числе куро-аракскую.

На рубеже 3 и 2 тысячелетий имело место резкое изменение археологических культур на Кавказе. При этом почти все поселения куро-араксских племен были покинуты. Ясно, что произошло массовое вторжение пришельцев. Это были, надо полагать, индоевропейцы: во 2 тысячелетии до х. э. они распространились от Западной Европы до Алтая, Средней Азии, Ирана, Индии, а Малая Азия еще раньше была почти полностью оккупирована ими; Кавказ, видимо, не остался девственным островом в индоевропейском окружении.

Смешением племен разного происхождения следует объяснить антропологическую пестроту нынешнего населения Кавказа. В целом население Кавказа считается относящимся к южной ветви европеоидной расы. Она разделяется на три типа: индо-памирский, средиземноморско-балканский и анатолийский. Кавказ — единственная территория, где сосредоточены все эти три типа южных европеоидов, а кроме того, здесь есть еще и четвертый — pontийский. Однако в 3 тыс. до х. э. население Кавказа было антропологически более однородным. В грузинском языке ощутим индоевро-

пейский субстрат. Что же касается исторических событий, приведших к образованию грузинского народа, язык которого не является индоевропейским, то они имели место позднее.

В первой половине и в середине 1 тыс. до х. э. происходили миграции с юга на Кавказ новых народов. О переселении из Малой Азии племен, вошедших в состав предков грузинского народа, свидетельствуют предания, зафиксированные в средневековой грузинской хронике, сообщения античных авторов, урартские клинописные тексты; древняя топонимика Малой Азии в большой мере объясняется на основе грузинского языка. Синокавказцы (абхазо-адыги, вайнахи, дагестанцы, албаны, каспи) пришли на Кавказ раньше. Но у них в период 5—3 тыс. до х. э. культовая символика почти не выявляется. Она появилась на Кавказе вообще в развитом виде не ранее начала 2 тыс. до х. э. И лишь в средние века почему-то проявилась яркой вспышкой в Дагестане. Чем это объяснить? Убедительного ответа нет, и даже для гипотез нет достаточных оснований. Остается только предположить, что когда-то (точнее сказать нельзя) какой-то контингент людей переселился из Малой Азии или Северной Месопотамии на территорию, охватывающую горный Дагестан и смежные с ним горные районы Чечни и Грузии.

Кавказский неолит и энеолит беден символикой. Поэтому искать в местном неолите или энеолите истоки ныне обнаруживаемого в Дагестане комплекса многообразных символов нет оснований. Не представляется возможным связать дагестанские символы, высеченные на камнях в средние века, и с местными культурами эпохи бронзы, потому что эта эпоха в данном регионе дает весьма скудный и довольно примитивный материал. Правда, закавказская и центрально-кавказская бронза довольно богата, но и она по своим конкретным формам не может считаться предтечей дагестанской. Таким образом, вряд ли ныне обнаруживаемый в Дагестане комплекс символики появился здесь раньше начала 1 тыс. до х. э.; а морфологически он более всего тяготеет к Малой Азии. Видимо, отсюда и в то время проникли символы в Дагестан. Проникли не просто как лишние смыслы начертания, а как выражение определенных идей. Проникли вместе с людьми, являвшимися носителями этих идей.

В Западной Сибири, на Алтае, в Казахстане и Средней Азии на протяжении последних четырех тысяч лет происходили кардинальные этнические перемены. С 3 тыс. до х. э. сюда, так же как в Европу, Переднюю Азию и на Кавказ, мигрировали индоевропейские племена, в результате чего во 2 тыс. до х. э. вся эта территория была индоевропеизирована. Однако с 4 в. х. э. шло новое переселение людских масс; вследствие происходившего на протяжении тысячи лет несколькими волнами продвижения тюркоязычных народов из Центральной Азии на Запад, индоевропейские языки здесь сменились тюркскими.

Смена народов, языков, культур происходила и на Кавказе, и в частности в Дагестане. Во 2 тыс. до х. э. Дагестан, как и вообще значительная часть Кавказа, видимо, был индоевропеизирован. Во всяком случае, археологическая культура Северного Кавказа 2 тыс. до х. э. типологически примыкает к одновременным ей культурам Восточной Европы. Можно себе представить, что на протяжении второй половины 2 тыс. до х. э. и первой половины 1 тыс. до х. э. малоазий-

ские племена, теснимые с запада переселенцами с Балканского полуострова, а с юга семитами, хурритами и урартами, продвигались на Кавказ, в том числе на Северный Кавказ.

Еще большую роль в приближении культуры Дагестана к переднеазиатской сыграли события последних полутора тысячелетий. С 4 до 15 вв. Дагестан подвергался нашествиям тюркоязычных кочевников, в результате чего часть жителей края была тюркизирована. В 5 в. границы Ирана и вместе с тем ареала иранской культуры, подошли вплотную к Дагестану. Распространение ислама в средневековом Дагестане содействовало приобщению этого горского края к культуре мусульманских стран Ближнего Востока. Как одно из следствий этих исторических событий, имевших место со второй половины 1 тыс., происходили изменения в местной художественной культуре. В частности, появился новый орнаментальный стиль — дробный растительный орнамент.

* * *

Исследователи, изучающие ранние формы религии, основываются главным образом на данных этнографии. При этом традиционно рассматриваются различные обряды и поверья народов Африки, Восточной Азии и экзотических заокеанских островов. Почему-то меньше внимания уделяется языческим религиозным воззрениям населения Европы и Кавказа. Реконструировать эти забытые религии позволяет исследование древней графической символики. Но аморфные определения этой символики как выражения "культа плодородия" или "поклонения явлениям природы" ничего не объясняют.

Эта символика, начиная со 2 тыс. до х. э., имеет тенденцию выражать верования, связанные с почитанием солнца. Теоретически говоря, культ солнца мог возникнуть как мифологическое объяснение круговорота природы в климате, где смена времен года, зимнее оцепенение природы и ее оживление летом представлялись происходящими по причине разных состояний светила — т. е. в средней климатической полосе. Но сведений о том, существовал ли культ солнца у ранних скотоводов-протоиндоевропейцев, нет. В то же время некоторые данные говорят о том, что почитание солнца возникло в 2—1 тыс. до х. э. в странах Древнего Востока как религиозная форма выражения социально-этических идей.

В обоих случаях никакого отношения к земледелию этот культ (по крайней мере, в своем генезисе) не имеет. Поклонение солнцу существовало у американских индейцев, причем не только в цивилизациях Перу и Месоамерики, но и у племен, не знавших ни скотоводства, ни земледелия /524, с. 432/. Исследователь карельских петроглифов К. Лаушкин пишет по поводу символики Онежского святилища: "Несколько неожиданным для неземледельческого народа, основными занятиями которого были рыбная ловля, оленеводство и охота, оказалось то, что у саамов существовал весьма развитый космический культ" /295в с. 225/. Это неожиданно только потому, что существует предвзятый (один из многих в исторической науке), будто космический культ непременно должен существовать на почве земледельческой культуры.

Примером того, что культовые воззрения и выражавшая их графика совсем не обязательно были связа-

ны с характером хозяйства, может служить, например, и такой факт. Наскальные графемы Карелии, относящиеся к одной и той же эпохе, различны в двух соседних районах: если у Белого моря они почти исключительно изобразительны, то у Онежского озера среди них преобладают символические знаки /453, т. 1 и 2/; но нет сомнений в том, что хозяйственные условия жизни людей, оставивших те и другие изображения, были одинаковы.

Символика культовых воззрений древнего населения Европы, Передней Азии и Кавказа — это определенная система, выражавшая сравнительно развитый и многогранный взгляд на мироздание. В. Городцов в соответствии с романтическими настроениями второй половины 19 — начала 20 в. писал: "Это знаки добра, счастья, благополучия; это — символы весеннего радостного солнца, оживотворяющего своими теплыми лучами всякую земную тварь; это — великие символы воскресения матери-природы под горячим действием вернувшегося откуда-то издадека бога солнца" /122, с. 9/.

Однако фактическая картина быта, нравов, психологии, мировоззрения и, в частности, религии древних эпох не дает оснований для их идеализации. Многие исследователи настаивают на том, что домонотеистические религиозно-мифологические воззрения представляли собой некое невинное фантазирование, несущественный придаток к трезво-практической и разумной жизни народа. Между тем факты показывают, что языческая религия, в том числе религия доклассовых обществ, была страшным явлением. Не говоря уже о том, что люди порождением своей фантазии приносили в жертву других людей, эти фантазии оказывали сковывающее, мертвящее воздействие на человеческую мысль. Если духовная субстанция природы воплотилась в материи, придав ей способность мыслить и проявлять волю, то не для того, чтобы человеческий разум был скован догматизмом, и не для того, чтобы человеческая воля была лишена свободы выбора.

Человек как-то пытался объяснить себе мир. Но не обладая действительными знаниями, не мог отличить реальное от кажущегося. Более того: сочинял, придумывал даже то, что не вытекало и из кажущегося. И верил в выдуманное. Эту веру не могла сломить практика, реальность. Л. Леви-Брюль в свое время сделал вывод о том, что людям свойственно не только логическое, но и пралогическое, как он его назвал, мышление /297/. Такое мышление предвзято, некритично. Ему свойственно, при наличии какого-то объяснения, уже не допускать мысли, что оно может быть ошибочным, что возможно иное объяснение. Ему присуща убежденность в реальности кажущегося, и факты для него — не доказательство.

Изучение истории религии дает знание не только о мировоззрении прошлых эпох, но и знание о некоторых особенностях человеческой психологии. Биологическая природа человека не изменилась за последние сорок тысяч лет, и нет оснований считать, что изменились биологические предпосылки человеческой психологии. Люди верили мифам раньше, верят им и теперь. Многие, очень многие наши современники не мыслят критически, не подвергают проверке логикой и соотносением с фактами то, что им кажется или что им внушено.

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выявлена история домонотеистической культовой символики, обнаруживаемой в археологических материалах и архаических пластах народного искусства Европы, Передней Азии и Кавказа. Определены время и место ее возникновения, пути распространения и характер эволюции. В частности, установлено: что один и тот же символ мог в разные культурно-исторические эпохи иметь различную семантику; что сходные графемы в разных культурах не возникли конвергентно, но имеют общее происхождение; что неизобразительные графические символы обычно не формировались путем схематизации натуральных изображений, но, как правило, возникали в качестве условных начертаний; что культовое значение некоторых объектов возникало вследствие внешнего сходства вида предмета с абстрактным символическим начертанием; что для означенного региона тотемизм не может служить объяснением популярности образов животных в изобразительном искусстве и словесности древности; что поверья в принципе иррациональны и лишь в малой степени отражают реалии бытия.

Расшифрованы древние символы:

а) как надеется автор, достоверно: круг, диск, кольцо, овал, крылатый диск, диск с односторонними лучами, вертикальный прямоугольник или стержень с диском наверху, концентрические окружности, розетки (завихренная, шестилепестковая, с зубцами по периметру), круг с радиальными линиями по периметру (псевдо-солнце) или внутри, диск с завитками по периметру, диск с двумя завитками, диск с крестом или с тремя крестами, различные знаки под глазами идола, полуовал, концентрические дуги с "ресничками", треугольник, треугольник с отростками на вершинах, зачерненная зубчатка или ступенчатый силуэт, шевроны, ряды параллельных зигзагов, зигзаг в картуше или между двумя линиями, зигзаг или волна с точками или отростками, спираль, двухволотный знак ("бараньи рога"), s-образный и z-образный знаки, пара s-образных знаков, жгутovidный узор (переплетение двух волн), "бегущая волна", "византийская ветка", III-образный знак, равноконечный крест, латинский крест, крест с голозой, крест с точками в междукрестьях, различные крестообразные композиции, свастики разных видов, пятиконечная звезда, шестиконечная звезда, восьмиконечная звезда, полумесяц со звездой, композиция в виде женской фигуры с двумя симметричными фигурами (мужчин, всадников, птиц, змей, сфинксов);

б) вероятно: меандр, лабиринт, круг с двумя или тремя отростками, точки по периметру фигур, парные и троичные знаки, четырехчастные знаки, женская статуэтка с двумя головами, двуглавая птица, палеолитические диски, палеолитические зигзаги, крест с полумесяцем, очковидный знак, M-образный знак, трикветр, крест с точками на концах ветвей и в перекрестье, сердце, пронзенное стрелой, композиция из центрального знака и двух симметричных;

в) предположительно: заspirальная свастика, ряды скоб, две противоположащие дуги или полурозетки, крест между двумя скобами, крест с точками в трех междукрестьях, X-образный знак (двойные "бараньи рога"), древнеегипетский "знак жизни", решетка (сет-

ка), вписанные друг в друга прямоугольники, вавилон.

Некоторые символы расшифровать не удалось.

Все рассмотренные символы представляют собой графическую фиксацию религиозных понятий.

Установлено, что в эпоху раннеземледельческих культур (неолит Передней Азии и Юго-Восточной Европы, 12—4 тысячелетия до х. э.) культовые воззрения характеризовались не примитивными верованиями, но определенной и развитой, хотя и своеобразной на нынешний взгляд, религией. Выяснено содержание этой религиозной концепции. Выдвинута, с соответствующими обоснованиями, гипотеза о том, что ее зарождение относится к временам, отстоящим от нас на 40—50 тысяч лет. В частности, установлено, что известная оппозиция "бог неба, богиня земли" является сравнительно поздней, и ей предшествовала иная: "богиня неба, бог земли". Установлено также, что распространенное ныне мнение о "культе солнца" и "солнцепоклонниках" в общем ошибочно: имело место почитание солнца, но лишь в некоторых культурах и почти никогда не переходившее в поклонение, культ. Реконструирован миф дописьменной эпохи о восходе и заходе солнца. Выяснено происхождение мифа о похищении огня.

Благодаря реконструкции архаических верований найдена система, дающая возможность понять многое в мифологии, старых обычаях и обрядах, традиционном искусстве, словесности.

Выявлен древнейший (неолитический, восходящий к палеолиту) пантеон; выяснены функции соответствующих божеств и прослежены связи между ними и позднейшими мифологическими персонажами Древней Месопотамии, Древнего Египта, Древней Греции, Древнего Рима, арийской Индии, славян, народов Кавказа и Западной Европы. Установлено происхождение образов и имен многих мифологических персонажей, известных по памятникам письменности или по данным устной народной словесности.

Установлено происхождение ряда традиционных празднеств, обычаев, ритуалов, игр, мифопоэтических образов, фетишей, выражений, как то:

масленица/карнавал, древнее празднество 1 мая, Великий пост, Пасха, русско-сибирское празднество "олень золотые рога";

Рождество, рождественская елка со звездой наверху, дед-мороз (Санта Клаус), снеговик (снежная баба), обычай вкушать свинину на Рождество;

обряды инициации, обрезания, хлеб-соль, обычай распускать волосы при трауре, закрывать лицо женщины чадрой или вуалью, первобытный обряд жертвоприношения оленя утоплением в воде, крещение водой, обрядовое омовение, жест воинского приветствия ("отдание чести"), стояние или танец на одной ноге, танец "вприсядку", обычай ударять скотину веткой при весеннем первом выгоне на пастбище;

смысл и происхождение символического значения белого, черного, красного и синего цветов, сакрального значения чисел 5 и 9;

происхождение таких атрибутов русской Пасхи, как кулич цилиндрической формы и творожник в форме пирамиды;

смысл мифологического сюжета "дикая охота", сим-

вола "собака и метла", у опричников, изображения дьявола с крыльями;

сакральный смысл целования, плевания, обычая пить вино "за здоровье", понятия "дурной глаз", заповеди "не сотвори себе кумира", понятия "рог изобилия", образа "девять кругов ада";

смысловое значение изображений человеческой фигуры с поднятыми руками, со сложенными на груди руками, изображения женского лица с высунутым языком, рукопожатия, поднятого или опущенного большого пальца;

происхождение мифопоэтических образов крылатых животных (конь, лев, бык, собака, змей);

происхождение поверья о том, что в некоторые моменты года солнце пляшет;

происхождение формы стрелковой мишени доисторического кромлеха;

происхождение некоторых символов, помещаемых на голове человеческой фигуры: бычьи или бараньи рога, корона, диадема, кокошник, птичьи перья, круглый или квадратный нимб, мужской головной убор с квадратным верхом;

происхождение казни распятием, сожжением заживо, побиванием камнями;

происхождение способов захоронения умерших — погребение в земле, кремация, захоронение в гробу или дупле дерева, под деревом, в лодке; происхождение древних обычаев помещать в могилу камень, топор, обрядовое зеркало, мел или известь, красную краску, кости быка, оленьи рога; смысл погребения с конем, участия коня в погребальном ритуале; символическое значение гроба и савана;

семантическое значение некоторых древних предметов: металлического зеркала с ручкой, пряслица в виде диска с отверстием.

Установлено происхождение культового значения таких объектов, как: солнце, луна, планета Венера, вода, огонь, море, озеро, река, болото, гора, пещера, камень, дерево, ветка, яйцо, соль, мед, колесо, ожерелье, трезубец, вилы, рогатина, копыте, стрела, флаг, платочек, сосуд, гребень, волосы, фалл, рука, столб, веник(метла), венок, венец, обручальное кольцо, подвенечное белое платье с фатой.

Установлено происхождение мифологизации объектов живой природы: животные — лев, барс, медведь, волк, собака, кошка, мышь, олень, бык, осел, заяц, корова, лошадь, баран, козел, боров, змея, рыба, черепаха, лягушка, крокодил; птицы — орел, гриф, ласточка, голубь, петух, сова, ворон; насекомые — бабочка, божья коровка, пчела, скорпион; растения — дуб, береза, яблоня, орех, картофель, хлеб на корню, чеснок, цветы.

Установлено культовое происхождение некоторых архитектурных форм: план города с крестом двух главных улиц, ориентированных по странам света; план постройки, имеющей очертания квадрата, круга, креста и др.; кромлех; гробница с куполом и аромосом; пирамида, зиккурат, пирамидальная крыша; три апсиды христианского храма; круглое окно на фасаде романской или готической церкви; обелиск, шпиль; расположение на крыше постройки изображения коня, петуха, змеи; коринфская и ионическая капители; столб с подкосами; дагестанский столб с трапецевидной капителью; центральный столб помещения в архитектуре Дагестана.

Установлено происхождение иероглифов: египетского, изображающего грифа и означающего "мать"; шумерского в виде кружка с крестом, означающего "овца".

Определен генезис мифологических образов и их имен: Кибела, Афина, Юнона, Афродита, Венера, Вент, Кали, Мама, Мара, Мария, Тамар, Нейт, Хатор, Минерва, Иштар, Астарта, Фрейя, Бригит, Берта, Берегиня, Пери, Лада, Аларды, Алмас, Баба-Яга, Кашей, Ассур, Локи, Вотан, Сет, Сатана, Сатурн, Сатир, Кронос, Мин, Минос, Амон, Ра, Шамаш, Бес, Тешуб, Туполи, Посейдон, Пан, Папас, Кентавр, Харон, Никола, Перун, Велес, Вулкан, Тор, Баал, Беллона, Аполлон, Сварог, Стрибог, Молох, Квирич, Варуна, Митра, Индра, Агни, Кришна, Йагве, Дьяус.

Установлено происхождение этнонимов: рос/рус, брит, яс/ос, тюрк, пеласт, лек/лак, алби, белг, болг, венет, вандал, франк, фарс, парф, варяг, волох, кумык, куман, киммер, косог, каспи, месх, баск, курд, карт, тавр.

Установлено происхождение некоторых топонимов и гидронимов: Шумер, Сибирь, Ками и Аман (названия Египта у древних египтян), Крит, Албания, Армения, Волга, Буг, Асса, Кура, Эльба, Тавр, Москва, Берлин.

Выяснен первичный смысл выражений: немощный сосуд, зеленый змий, птичье молоко, медовый месяц, морской волк, разделить как бог черепаху, семь пятниц на неделе, чучело гороховое, матушка-зима, гора родила мышь, to go west, sea dog.

Выяснены некоторые странные лингвистические явления: почему одно из названий мотылька в русском языке, "бабочка" произошло от "баба"; почему древние римляне называли мотылька *feralis* (свирепый); почему в немецком и бирманском языках корова называется одинаково — *kuh*; почему сходны русские слова "голубь" и "голубой"; почему одно и то же слово служит названием красного цвета в русском языке и черного цвета в санскрите.

Подход к осмыслению семантики слова с точки зрения влияния мифологии на словообразование позволил высказать некоторые соображения по поводу возможного происхождения таких слов, как:

русские — крест, луна, месяц, тур, враг, волк, вила, ворон, молот, топор, веник, венок, ночь, собака, кобыла, старый, страх, стервятник, царь, лукавый, горюх, орех, боров, болото, белый, обилие, море, север, мышь, мощь, каштан, кумир, кумач, колода, таракан, палец, муж, камень, комья (древнерусское «конь»), пять, крот, белена, яма, кукла;

английские — hell, bull, storm, stream, frog, bolt, bird, bride, stone, fork, star;

французские — tir, pierre, vendredi, mont, ciel, voile;

немецкие — sterben, berg, moor, pfeil, ziel, frau, herr, albe, volk, mond;

латинские — helix, ferus, fortis, autumnus, albens, terra, moneta, vir, virgo, virga, altaria, alma, be lua, cumulus, porcus;

древнереческие — kaliptra, pege, tauros, phallos, pyg, pygamid, pente, komos, kalon, kirkos, polos, men, therapeon;

иврит — kallah (невеста), sear (волосы), hag (праздник), hug (крут), sus (конь), sor (бык), satan (дьявол), sade (поле).

sar (князь), sar (враг), saraf (змея), asir (богатый), rag (бык), parah (плодоносить), barak (молния), birah (замок), mar (горький), meleh (царь), melah (соль), ba'al (хозяин), leil (ночь), elil (идол), ledah (рождение), 'ibri (еврейский), pesah (пасха), thevel (вселенная), devorah (пчела), Barkai (Венера), Kiyun (Сатурн), daghan (пшеница), bubah (кукла), al'yon (большой палец руки), ged (козел), gad (судьба), kelev (собака), gadel (пастуший), 'aman (художник), nabah (лаять), sa'ar (буря), šedi (дьявольский), šadai (могущественный), šir (песня), ham (горячий), dov (медведь), selah (скала), uageah (луна), uag'ah (страх), 'ar (враг), 'air (ослепок), 'og (огонь), iś (мужчина).

Эта работа продолжает разыскания по соответствующей тематике, которые ведутся с прошлого века. По поводу рассмотренных здесь вопросов уже высказывались различные суждения. Данное исследование подтвердило часть выдвинутых ранее мнений, другие были уточнены и скорректированы. В то же время во многих случаях исследование привело к новым выводам, к иным решениям ряда частных вопросов и общих проблем. Методика, которая позволила достичь изложенных результатов, заключалась в перекрестном сопоставлении большого числа различных данных, в поиске такого ответа на загадки прошлого, который основывался бы на убедительной аргументации.

ПОСТРАНИЧНЫЕ ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В науке описью идеограммой принято называть знак, обозначающий какое-нибудь слово определенного языка. Символы же обозначают не отдельные слова, а более общие понятия. Однако термин *идеограмма* в специальной литературе используют и для характеристики знаков древней символической, поэтому он применяется в данной работе.

² Различие между "языческими" и "не языческими" религиями состоит не только в том, что первые политеистичны, а вторые монотеистичны, но не в меньшей мере и в том, что первые основаны на устной традиции (отсюда нестабильность и некоторая неопределенность верований и ритуалов), а вторые текстуально зафиксированы и поэтому могли быть канонизированы.

³ В биологии конвергентными называют такие сходные формы, сходство которых обусловлено не родством организмов, а одинаковыми условиями их существования. Этот термин применяют также в археологии и этнографии по отношению к явлениям человеческой материальной и духовной культуры.

⁴ Индоевропейские, семитохамитские, картвельские, уральские, алтайские, дравидийские языки восходят к древнейшему языку-первопредку, условно называемому ностратическим. Не менее примечательна распространенность так называемых синокавказских языков, к которым относятся северокавказские, хаттский, баскский, китайский, тибетские, енисейские, калифорнийские; первопредком всех этих языков был некогда язык одного народа, жившего в одном месте.

⁵ Приведенная датировка древних эпох усреднена и несколько условна. Реально смена эпох происходила в разных местах ойкумены неравномерно. В то время, когда у одних племен возникли земледелие, изготовление керамики и металлургия, другие еще добывали себе пропитание собирательством и охотой, изготавливали орудия из камня и кости. В некоторых уголках земли, удаленных от центров мировой цивилизации, каменный век продолжал существовать даже еще в 19 столетии.

⁶ Вопреки распространенному воззрению, смена культурно-исторических эпох не всегда представляла собой закономерность и прогресс. Например, Восточная Римская империя (т. е. Византия) обошла без якобы исторически необходимого феодализма и несмотря на это (вернее, именно поэтому) была процветающим государством, тогда как в остальной Европе переход от античности к феодализму совершался на фоне завоеваний, не выступает как историческая необходимость и уж, конечно, не представлял собой прогресса, ибо в средние века и материальная, и духовная культура Европы находилась на более низком уровне, чем во времена античности. Нечто подобное произошло в 3 тысячелетии до х. э.; нашествие индоевропейцев на севере и семитов на юге уничтожило культуру раннеземледельческих племен, в результате чего в регионе, охватывающем Юго-Восточную Европу и Переднюю Азию, уровень культуры в 3 тыс. до х. э. оказался более низким, чем в 4 тыс. до х. э.

⁷ См. главу "Следы и ловушки".

⁸ Большинство исследователей считают, что племена — носители древнейшей культуры были протоиндоевропейцами, на протяжении 3 тыс. до х. э. совершавшими экспансию в Западную Европу.

⁹ Трехпалая рука в данном случае — символ богини неба; подробнее об этом см. в главе "Рука божья".

¹⁰ По мифам многих народов, бог сбросил дьявола с неба, схватив его за ногу, отчего тот стал хромым.

¹¹ "Вследствие сходства змеи с извивающейся молнией она была перенесена примитивным человеком на небо и молния считалась змеей, а стало быть, и богом грозы" /619, с. 412/. В Евангелии от Луки сказано о Сатане, что он "падал с неба как молния". У греков одним словом обозначались молния и змей. У адыгов бог грозы носил имя Шибле; вторая часть этого слова значит "змей".

¹² Знаки, которые обычно считаются изображениями солнца, в неолите имели, однако, иную семантику. Об этом еще будет речь.

¹³ См. главу "Змея-вода".

¹⁴ Подробнее об этом см. в главе "Змея-вода".

¹⁵ Это слово созвучно с многочисленными мифологическими именами и словами разных языков, имеющими корень *k.s* и долженствующими считаться родственными на основании их мифологизированной семантики (см. главу "Черный бог").

¹⁶ Подробнее об этом см. в главе "Великая богиня".

¹⁷ Кеты — небольшая (численность около 1000 чел.) сибирская народность, обитающая в бассейне р. Енисей. У кетов сохранились рудименты некоторых архаических черт культуры. Язык кетов относится к синокавказским.

¹⁸ Изображение вертикального пучка зигзагов под глазами встречаем и в доколумбовой Америке (см. рис. 317:3). Здравый смысл отказывается согласиться видеть в этом случайное совпадение или результат действия сходных условий жизни людей. Тем более что соответствий в символике Старого и Нового Света немало.

¹⁹ Б. Гофф, опубликовавшая примеры таких рисунков из Северной Месопотамии, не видит в них ничего, кроме "комбинации треугольников и линий" /715, с. 3/.

²⁰ Культура Триполье или Кукутень — археологическая культура 4—3 тыс. до х. э. на территории Украины (западнее Днепра), Молдавии и северной части Румынии.

²¹ Знак в виде решетки или сетки мог быть и символом неба; см. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

²² Современная стрелковая мишень, представляющая собой диск с концентрическими окружностями, — это явно древний символ неба, служивший мишенью при ритуальной стрельбе. Немецкое *ziel* 'цель, мишень' и французское *ciel* 'небо' не случайно совпадают: эти слова, как видим, семантически родственны.

²³ Конь, как будет показано в следующих главах, считался представителем супруга Великой богини.

²⁴ См. главу "Великая богиня".

²⁵ Культурные танцы являлись характерной чертой раннеземледельческой обрядности. Древние греки сообщают о танцах на религиозных празднествах обитателей Малой Азии и Крита (в этих местах в античное время еще сохранялись рудименты неолитической религии). Танец был важной частью ритуалов у хеттов, а до них у хаттов; надо полагать, что хатты, пришедшие в Малую Азию в 5 или 4 тыс. до х. э., восприняли это у автохтонных раннеземледельческих племен. Пляски были одним из элементов культовой обрядности у древних евреев.

²⁶ Отсюда, видимо, еврейские 'anan' "облако", opep "чародействовать" и 'anan "быть в трауре" (ведь богиня неба считалась источником не только жизни, но и смерти).

²⁷ См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

²⁸ Поразительно сходство рис. 24:4 (Сирия, 4 тыс. до х. э.) и рис. 404:3 (Северный Кавказ, 18 век). Если это результат действия сходных условий, то хотелось бы знать, какие именно условия и каким образом привели к возникновению в обоих случаях одинакового рисунка.

²⁹ См. главу "Косой крест".

³⁰ На неолитической керамике Месопотамии и Элама часто бывает изображена розетка растительного типа. Она обычно расположена в центре композиции, так же как располагался какой-либо иной символ земли.

³¹ Об этом см. в главе "Звезды".

³² Вообще принцип колеса был известен в доколумбовой Америке. Здесь найдены древние макеты тележек и фигурки животных, поставленные на колеса. Но и то и другое — культовые предметы, аналогичные бытовавшим на Древнем Востоке и попавшие в Новый Свет из Старого в качестве таковых. Транспортных средств на колесах в доколумбовой Америке не было. В Перу найдены крупные каменные диски с отверстием в центре. Обнаружившие их археологи поспешили объявить их колесами. Но каменное колесо не может служить деталью повозки: оно быстро перетрет деревянные крепления или разобьется на неровной дороге, к тому же повозка с каменными колесами была бы слишком тяжелой, а в доколумбовой Америке не было лошадей, быки же (бизоны) не были приручены. Эти каменные диски тоже представляют собой культовые предметы, подобные известным в Старом Свете со времен палеолита.

³³ См. главу "Белый бог".

³⁴ См. главу "Белый бог".

³⁵ См. главу "Древо жизни".

³⁶ См. главу "Древо жизни".

³⁷ В Древнем Египте солнце обозначалось знаком в виде красного диска, обведенного желтым кольцом /301, с. 229/.

³⁸ Подробнее об этом см. в главе "Солнечная птица".

³⁹ О вероятном доиндоевропейском происхождении образов Сурьи и Савитара см. в главе "Олень золотые рога".

⁴⁰ В одном из древнейших мифов, отголоски которого сохранились в сказаниях разных народов, есть эпизод, в котором бог преисподней появляется на небе на востоке и уходит в свою обитель на западе; об этом см. в главе "Олень золотые рога".

⁴¹ Подробнее об Аполлоне см. в главе "Белый бог".

⁴² В древнеегипетском языке слово *gh* означало "солнце".

⁴³ См. главу "Олень золотые рога".

⁴⁴ См. главу "Звезды".

⁴⁵ См. главу "Черный бог".

⁴⁶ Отнесение к Сурье слова "Агни в небе", очевидно, означают, что солнце — частица огня преисподней, попавшая на небо.

⁴⁷ Все эти обряды можно рассматривать как символическую дань божеству, воплощавшемуся в огне. В греческих мифах Ахиллес и Демофон приобрели бессмертие, пройдя через пламя; это можно понимать так: бог, считавшийся источником смерти, уже "получил свое".

⁴⁸ См. главу "Великая богиня".

⁴⁹ См. главу "Черный бог".

⁵⁰ Может быть, поэтому по еврейскому обычаю предпочтительно, чтобы ритуальные свечи зажигала женщина, хотя вообще в иудаизме женщины не функционируют в культовых ритуалах.

⁵¹ См. главу "Олень золотые рога".

⁵² См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

⁵³ См. главу "Бык-луна".

⁵⁴ Символы женского лона имели несколько иной вид (см. рис. 146, 248, 375).

⁵⁵ Подобный рисунок двух полурозеток М. Рындин истолковывает как сюжет "Подкованные лошади спасаются от мух бегством" /487, табл. 59/. Основываясь лишь на фантазии (или на излишней доверчивости к показаниям информаторов), можно любое непонятное изображение расшифровывать в таком духе.

⁵⁶ Вопрос о "двойной богине" будет в дальнейшем рассмотрен подробнее.

⁵⁷ См. главу "Бык-луна".

⁵⁸ В Северной Осетии языческие верования, несмотря на принятие христианства, сохранялись до 19 века.

⁵⁹ См. главу "Солнечная птица".

⁶⁰ Связь между созвездием Кассиопеи и образом оленя существовала в мифах не только Месопотамии; у лопарей (саамов), обитающих на крайнем севере Европы, в 20 веке зафиксирована легенда о том, что звезды Кассиопеи это олени, за которыми гонится охотник /409, с. 83/.

⁶¹ На одной из хараппских печатей изображена человеческая фигура с рогами, ногами и хвостом быка. Никому не приходит в голову определять ее как "переодетого шамана"; не определяют так и древнегреческие изображения сатиров с рогами, ногами и хвостом козла.

⁶² См. главу "Черный бог".

⁶³ См. главу "Двойная спираль".

⁶⁴ См. главы "Змея-вода" и "Земля, гора и волшебная сеть".

⁶⁵ См. главу "Черный бог".

⁶⁶ В раннеземледельческой религиозной концепции бог земли считался владыкой четырех сторон света; отсюда изображения четырехглавых или четырехликих мужских божеств.

⁶⁷ Бык считался олицетворением земли; см. главу "Бык-луна".

⁶⁸ См. главу "Великая богиня".

⁶⁹ Вайнах или нах — самоназвание чеченцев и ингушей.

⁷⁰ См. главу "Четыре времени года".

⁷¹ См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

⁷² См. главу "Белый бог".

⁷³ См. главу "Звезды".

⁷⁴ Образ Гефеста, бога-кузнеца, обитающего в подземелье, был воспринят греками у более древнего населения Эллады; его имя Hephaestos — не греческое по происхождению.

⁷⁵ Наверное, в оригинале мифа речь идет не о мальчике, а о юноше, поскольку олень, похитивший деву, должен быть мужским существом соответствующего возраста.

⁷⁶ У дагестанцев есть сказка о том, как некий охотник гнался за оленем, который до этого находился в обществе длиннородного старика /бог преисподней/ и молодой девушки /богиня солнца/. Гнался охотник за оленем, пока тот не сказал ему человеческим голосом: "Отстанешь ли ты от меня?" /377, с. 165/. Судя по морфологии этой сказки, она не является репликой христианской легенды о св. Евстафии, но оба эти сказания восходят к общему, более архаичному прототипу.

⁷⁷ См. главу "Близнецы и Янус".

⁷⁸ См. главу "Черный бог".

⁷⁹ С корнеслове k.r.s см. в главе "Черный бог".

⁸⁰ В Торе сказано: "Не ешьте крови, ибо кровь — это душа".

⁸¹ В. Иванов полагает, что праиндоевропейское *el "олень" восходит к слову, означающему "бурый, красный", поскольку олень, на которого преимущественно охотились в мезолите, имел шерсть такого цвета /110, с. 517/.

⁸² Аланы или ясы — ираноязычный народ, населявший южнорусскую степь в 1 тыс. х. э.

⁸³ Имя Парис явно восходит к распространенному имени бога преисподней, имевшему корневой основой b.r (см. главу "Земля, гора и волшебная сеть").

⁸⁴ См. главу "Великая богиня".

⁸⁵ По-еврейски qalqal "колесо". В Древнем Израиле был город Галгал, считавшийся священным. Это, конечно, не значит, что ингуши — потомки древних евреев, но не является это и случайным совпадением. Ранне-средневековые армянские письменные источники называют племя гаргар на территории, которая находится на стыке нынешних Армении и Азербайджана, а в Малой Азии есть топоним Гаргара. Хеттское qalqal, санскритское qalqala — "музыкальный инструмент", а бог преисподней считался покровителем музыки.

⁸⁶ В. Иванов считает, что это название петуха восходит к слову, означавшему "кричать, подавать голос". Но, может быть, наоборот?

⁸⁷ В Индии есть "священные камни" с отверстием, достаточно большим, чтобы через него мог пролезть человек; пролезший через это отверстие считается "заново рожденным" /880, с. 62/.

⁸⁸ Некоторые авторы, придерживающиеся позитивистского толкования древних символов, обрядов и вещей непонятного назначения, утверждают, что палеолитические "жезлы" с отверстием это приспособления для выпрямления дровишек. Оставляя в стороне вопрос, как можно с помощью такого инструмента выпрямить кривую палку, отметим, однако, что такой предмет был аксессуаром бога зла Тескатлипока у майя, а происхождение "бога зла" для нас теперь проясняется: это бывший бог земли времен неолита и палеолита.

⁸⁹ См. главу "Змея-вода".

⁹⁰ См. главу "Четыре стороны света".

⁹¹ В памятниках Древнего Перу тоже есть изображения лодок, которые имеют протомы мифических чудовищ со змеиным языком /581, с. 210/.

⁹² В доарийской Индии, судя по изображениям, буйвол представлял одно из двух высших божеств (другим была богиня, называвшаяся "женщина с поднятыми руками"). Этот бог иногда изображался в виде мужской фигуры с бычьими рогами /98, с. 65, рис. 5/.

⁹³ Может быть, сюда же относится название богов-великанов исландской мифологии as; ведь бог преисподней, по многим данным, представлялся великаном.

⁹⁴ По-видимому, имена Индра и Тор этимологически родственны: имя Индры можно представить себе происходящим от *an-t.r, т. е. "небесный бык".

⁹⁵ Основатель династии коринфских царей архаического времени (10 в. до х. э.) носил имя Вакхис; цари имели обыкновение присваивать себе имена и иные атрибуты богов.

⁹⁶ См. главу "Черный бог".

⁹⁷ См. главу "Черный бог".

⁹⁸ Кобанская культура существовала в основном на территории нынешней Северной Осетии во второй половине 2 — начале 1 тыс. до х. э.

⁹⁹ Адыги — группа народностей Северо-Западного Кавказа, к которой относятся, в частности, абхазы.

¹⁰⁰ См. главу "Многозначный треугольник".

¹⁰¹ См. главу "Звезды".

¹⁰² См. главу "Великая богиня".

¹⁰³ См. главу "Белый бог".

¹⁰⁴ См. главу "Четыре стороны света".

¹⁰⁵ См. главу "Черный бог".

¹⁰⁶ Происхождение имен египетской Хатор и месопотамской Иштар иное. Hat-Hor значит "дом Гора". Этимология имени Иштар не ясна.

¹⁰⁷ См. главу "Великая богиня".

¹⁰⁸ См. главу "Черный бог".

¹⁰⁹ Свинья была животным, посвященным богу земли; см. главу "Черный бог".

¹¹⁰ В. Иванов считает, что латинское serpens "змея" происходит от праиндоевропейского *serp "ползти" /110,

с. 526/. Но судя по приведенным примерам, это название змеи имеет иное происхождение.

¹¹¹ М. Фасмер считает сравнение тюркского buka со славянским бук и латинским vacca необоснованным /555a, с. 258/; но это утверждение вызывает сомнения.

¹¹² См. о Велесе в главе "Черный бог".

¹¹³ В Экваториальной и Южной Африке довольно редки символы, рассматриваемые в этой книге. Данный пример относится к Нигерии, где, особенно на территории средневекового государства Бенин, более обычны, чем в других местах континента, населенных негрскими народами, элементы декоративных (или культово-символических) мотивов европейско-переднеазиатских культур древности.

¹¹⁴ Можно предположить и иное происхождение этого знака неба: от графемы в виде скобы (см. рис. 19:2-5), которая представляет собой угловатое начертание дуги (см. рис. 19:6), являвшейся сокращенной разновидностью знака облака (см. рис. 19:1), одного из символов богини неба.

¹¹⁵ К этимологии слова hoу, которое связано с именем божества, мы еще вернемся.

¹¹⁶ О свастико-спиралях см. в главе "Свастика".

¹¹⁷ Так интерпретируют это корнеслово некоторые авторы. Действительно, звуко сочетание ag имеется в санскритском агса, являвшемся одним из названий солнца, в русском жар, санскритском hajas "жар", латинских ardeo "гореть" и ага "алтарь" (от *asa "огонь" /214a, с. 262/). В числе реконструированных ностратических слов имеются *yaṭṭ "светить" и пага "огонь" /214a, с. 280; 214b, с. 85/. Протоиранское *atar "огонь", еврейское *athar "густой дым". По В. Иванову, праиндоевропейское название барана имело корнем *ur/eg.

¹¹⁸ Куро-араксская культура существовала в основном на территории Закавказья, Восточной Анатолии и Леванта в 4—3 тыс. до х. э.

¹¹⁹ См. главу "Четыре стороны света".

¹²⁰ Аффикс -hu представляет собой редуцированное местоимение третьего лица мужского рода, т. е. "он". Впрочем, возможна и иная этимология этого имени (см. главу "Белый бог").

¹²¹ Праславянское *tele и литовское telias "теленки" сопоставляются, между прочим, с такими словами, как греческое ptélas "боров" и литовское lokys "медведь" /555d, с. 38/, что закономерно, поскольку эти животные, как будет показано далее, представляли бога земли.

¹²² См. главу "Черный бог".

¹²³ Все эти календарные выкладки следует считать условными, потому что в древности не было точных календарей, а также и по другой причине: нельзя быть уверенным в том, что длительность астрономического солнечного года является величиной абсолютно постоянной; некоторые специалисты считают, что она подвержена колебаниям; так, например, есть мнение, что между 1500 и 800 годами до х. э. солнечный год составлял 360 дней, а лунный месяц — 30 дней.

¹²⁴ Исследователь, который во всяком суеверии ищет рациональное обоснование, находит его и здесь: "Возможно, что в основе происхождения обычая воздерживаться длительное время от еды и питья лежала необходимость тренировки араба-кочевника на выносливость" /171, с. 58/.

¹²⁵ Yang и Yin — термины китайской мифологии, обозначавшие небо и землю, а также соответственно мужское и женское начала в природе.

¹²⁶ См. главу "Змея-вода".

¹²⁷ Нет уверенности в том, что S-образный знак на рис. 111:2,3 обозначает змею. Он мог иметь в палеолите и иную семантику (см. главу "Следы и ловушки").

¹²⁸ Данный сюжет является содержанием и картины на сосуде культуры Триполье-Кукутень (см. рис. 9:4), где "низ" мироздания представлен собаками и оленем, а также условным обозначением вспаханной земли, а "верх" — дождевыми облаками (Б. Рыбаков трактует со-

держание этой картины как «звери, орошаемые весенним дождем» или как «собаки, охраняющие небесные посе́вы» /478в, с. 27/).

¹²⁹ Радиоуглеродный анализ обуглившихся фрагментов из этой пещеры показал их возраст 15—16 тыс. лет. Как полагают, росписи здесь делали в период от 17 до 9 тыс. лет тому назад /5, с. 80/.

¹³⁰ Однако: этот жгут состоит из волнистых линий, а волна, как это будет показано далее, могла обозначать и молнию.

¹³¹ Археолог В. М. Котович датирует наскальные росписи Дагестана 4—3 тыс. до х. э. /260/. Археолог А. Формозов, однако, замечает: "Судя по изображениям всадников, росписи высокогорного Дагестана, Черкесии и Кабарды относятся к веку металла" /563, с. 24/.

¹³² Среди мезолитических росписей Испании есть рисунок в виде параллельно расположенных волн, а в азийском комплексе, тоже относящемся к мезолиту, — в виде параллельных зигзагов /774, с. 124, 127/. По-видимому, эти знаки в данном случае являются наследием франко-кантабрийского палеолита. В палеолите они обозначали не воду, но имели иную семантику (см. главу "Следы и ловушки").

¹³³ Латинская буква М происходит от более полного зигзага, который в финикийском алфавите назывался мем — "вода".

¹³⁴ Отсюда, например, древнеирландское *cland* "род", литовское *kiltis* "племя", дравидийское *kuli* "семья", финское *kuola* "деревня", алтайское *kil* или *gela* "дом".

¹³⁵ От него происходят, например, арамейское *nahar* "река, течь", финно-угорское *paig*, него "течь, влага", дравидийское *pir*, *piru* "вода", алтайское *por*, *paru* "влажный, болото, озеро".

¹³⁶ К нему восходят, например, арабское *put* "огонь", арамейское *pur* "солнце".

¹³⁷ С ним генетически связаны слова, имеющие значение "мужчина, самец", — санскритское *pāra*, *pāra*, армянское *air*, фригийское *apag*, албанское *puer*, а также русское *норов*, которое в старину имело значение "мужская сексуальная сила". К этому же корню, очевидно, относится санскритское *pāra* "ад".

¹³⁸ Корнеслово *k.s+h/k* было в Передней Азии одним из терминов, связываемых с богом земли.

¹³⁹ В хатто-хеттской мифологии был злой демон по имени Хахимас.

¹⁴⁰ См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

¹⁴¹ Вероятнее, прообразом Асклепия был не сам бог земли, а другое существо преисподней — чудесный олень. Об этом свидетельствуют следующие данные: Асклепий считался сыном Аполлона (Аполлон это бывший бог преисподней, сыном которого был олень); Асклепий был поражен молнией Зевса (молния — метафора стрелы, а олень был сражен стрелой); Асклепий пострадал за добрые дела (как и чудесный олень); имя Асклепия, как предполагается, связано с именем Талипину /110, с. 532/ (который был сыном бога гроз, т. е. бога преисподней).

¹⁴² Семантика и генезис этих знаков рассматриваются в соответствующих главах.

¹⁴³ Достойно внимания то, что сюжет борьбы птицы и змеи был популярен и в византийском, и в древнеамериканском искусстве. О том, что этот сюжет подразумевал борьбу не натуральных птицы и змеи, а мифических существ, свидетельствует другой его вариант: на фресках в культовых сооружениях Древнего Египта и Древней Мексики есть изображения птичеловека, стоящего на спине пернатого змея /581, с. 70/.

¹⁴⁴ См. главу "Святая Троица".

¹⁴⁵ См. главу "Четыре стороны света".

¹⁴⁶ См. главу "Великая Богиня".

¹⁴⁷ В. Иванов считает греческое название молнии *κεραυνος* табуистическим, намеренно искаженным от основы *р.г.* Вряд ли это так: помимо приведенных примеров есть много других терминов с основой *к.г.*, связанных с богом земли.

¹⁴⁸ См. главу "Черный бог".

¹⁴⁹ См. главу "Белый бог".

¹⁵⁰ В Иерусалиме гора, на которой стоял храм, игравший роль духовного центра государства, называлась Мориа. Другое название этой горы — Аризель; это слово значит "лев-бог", а лев считался одним из воплощений бога преисподней. Древние евреи считали эту гору центром мира.

¹⁵¹ См. главу "Четыре времени года".

¹⁵² О взаимоотношениях владыки преисподней и "светлого божества" см. в главе "Белый бог".

¹⁵³ В обыденном сознании существует представление, что февраль назван лютым потому, что в этом месяце "лютые морозы". Но январь холоднее февраля. В России, например, февраль называли "бокогрей", ибо в это время солнце уже начинает пригревать.

¹⁵⁴ Об этих и других подобных именах, а также терминах с основой *l.t* см. в главе "Великая богиня".

¹⁵⁵ См. главу "Четыре стороны света".

¹⁵⁶ В словах "наших детей не трогай" заложен особый смысл. Древние считали, что если человек умер, то это потому, что его взял в качестве своей жертвы бог преисподней (или это сделала богиня неба). Поскольку детская смертность была большой, сложилось мнение, что дети являются излюбленной пищей кровожадных богов.

¹⁵⁷ Современная наука считает ошибочным бытовавшее ранее мнение о том, что неандертальцы были примитивными человекообразными существами, ходившими на полусогнутых ногах, сутулясь, низколобыми, волосатыми как животные и издававшими нечленораздельные звуки. Внешне они не так уж разительно отличались от кроманьонцев, объем черепной коробки у них был не меньше чем у современных людей, так что их следует считать не "полулюдьми", а особой человеческой расой.

¹⁵⁸ Когда были обнаружены "медвежьи пещеры", тут же нашлись ученые, которые дали им рационально-утилитаристское объяснение: мол, это хранилища провизии впрок. Но почему неандертальцы выбирали для хранения про запас несъедобные части туши — голову и лапы? Другие ученые говорили, что это останки медведей, которые сами забрались в отдаленные пещеры, чтобы умереть там. Но почему от них остались только головы и лапы? И почему эти останки оказались помещенными в нише на высоте более метра от пола или в каменной обкладке?

¹⁵⁹ В Южной Америке есть река Биру (от ее названия происходит название страны Перу).

¹⁶⁰ О том, каким образом понятие "белый" могло оказаться связанным с богом земли и преисподней, см. в главе "Белый бог".

¹⁶¹ Этимология этого слова от египетского *pr-w* "большой дом" вряд ли верна (хотя египетское *pr* входит в серию рассматриваемых слов). Слово *фараон* взято из еврейского языка, где оно (*paq'o*) представляется однокоренным с *paqá* "буйствовать".

¹⁶² Подробнее об этом см. в главе "Черный бог".

¹⁶³ Согласно известной традиции этноним евреев *'ibri* происходит от *evag* "переходить" (имеется в виду "пришедшие из-за Иордана" или "из-за Евфрата"). Действительно, с этими словами переключаются такие, например, как русские *брод*, *бродить*, хинди *avaga* "бродяга", древнеегипетское *'arigu* "бродяга". Но специалисты по древним языкам Передней Азии считают необоснованным сопоставление *'ibri* и *'arigu*. Кроме того, есть и другие этнонимы, подобные *'ibri*, происхождение которых исторически не увязывается с понятиями "бродить" или "переходить", например, авары торного Дагестана, имеры Южного Кавказа, иберы Пиренейского полуострова. Аналогичным образом племена *'ibri* вряд ли были названы так потому, что "пришли из-за реки". Этноним племен *'ibri*, которые населяли всю нынешнюю Сирию, был известен не только в Ханаане, но также в Месопотамии и у хеттов (*habirai* упоминаются в одном кас-

ситском источнике /456, с. 72/, в хеттских текстах называются *ilani habiri*, т. е. "боги хабири"). По-видимому, слово *'ibri* представляет собой фонетический вариант этнонима амореев (*'emori*), который соответствует имени их верховного бога, громовержца Амурру. Вообще говоря, аморей — не один какой-то определенный народ, но название разных племен, населявших в конце 3 — первой половине 2 тыс. до х. э. пространство от Палестины до Месопотамии. В частности, в Библии этот термин применяется по отношению к ханаанеям.

Наряду с вышеприведенным традиционным объяснением этнонима *'ibri* есть и другое: традиция называет эпонимом евреев Эвера. Таким образом, имеем фонетические варианты: *'ibri*, *'emori*, *'ever*.

В одной из древнеегипетских надписей есть сообщение о завоевании фараоном "области *ibrim*" /456, с. 147/. Нетрудно видеть, что *ibrim* — это множественное число от *'ibri*. Что же касается культового термина *b.t/v.t* (к которому, очевидно, восходит этноним евреев), то он, между прочим, является корнем слов еврейского языка, означающих "оплодотворять", "грех", "гнев", — а эти понятия связаны с атрибуцией богов неолитической религии.

¹⁶⁴ Об этом празднестве см. в главе "Четыре времени года".

¹⁶⁵ О связи металлов и топора с образом бога земли см. в главе "Черный бог".

¹⁶⁶ В этом слове *-ah* — окончание женского рода; пчела считалась существом, представляющим богиню неба; следовательно, **devog* (почти совпадающее с упомянутыми выше *temir* и *tapar*) — термин, связанный с богом земли.

¹⁶⁷ См. главу "Бык-луна". Следует отметить, что префиксы *s-* и *h-* представляют собой фонетические варианты одной и той же праформы (ср., например, санскритское *súvag* и авестийское *hvaṇ*, латинское *sol* и греческое *helios* "солнце").

¹⁶⁸ Предлагаемая О. Сулейменовым этимология топонимов Сибирь и Шумер как терминов, происходящих от *sub-ueg* "вода-земля" /519, с. 259/, по-видимому, является ошибочной.

¹⁶⁹ Поклонение орудию смерти любимого существа вообще противоестественно. Некий поп Богумил протестовал против поклонения кресту, аргументируя свою позицию следующими словами: "Како ся ему кланяти? Жидове бо на нем Сына Божия распяша" /254, с. 181/. Но Богумил не смог изменить традицию.

¹⁷⁰ Об этом см. в следующей главе.

¹⁷¹ Газыри — характерный элемент кавказской мужской одежды 19 века: нагрудные карманы для ружейных патронов.

¹⁷² В. Иванов считает, что латинское *font* и иранское *danu*, *dop* "вода, река" происходят от **d(h)en* "быстро двигаться" /110, с. 671/.

¹⁷³ См. главу "Белый бог".

¹⁷⁴ См. главу "Звезды".

¹⁷⁵ Т. Гамкрелидзе и В. Иванов считают, что этимологическая связь греческого *Boṛéhs* со словом, обозначающим гору, и использование слова гора для обозначения северного ветра у славян следует объяснить тем, что в первоначальном регионе обитания протоиндоевропейцев северные ветры дули с гор /110, с. 678/. Но в той местности, которую авторы определяют как прародину протоиндоевропейцев (Армянское нагорье), люди жили среди гор, а не к югу от гор.

¹⁷⁶ Здесь мы сталкиваемся с двумя типами жертвоприношений: в качестве жертвы приносилось либо существо, которое, по мифам, должно быть съедено божеством, либо существо, которое мыслилось воплощением божества.

¹⁷⁷ См. главу "Звезды".

¹⁷⁸ См. главу "Близнецы и Янус".

¹⁷⁹ На русском языке того времени *кликать* означало не только "воскликать, звать", но и "величать, сла-

вить". Возможно, это слово, как и калика, состоит в этимологической связи с именем богини Кали.

¹⁸⁰ При этом на древке флажка наколото яблоко — атрибут паредра богини. Сочетание флага и яблока символизирует связь этих божеств, обеспечивающих плодородие и вообще жизнь на земле. Другой еврейский обычай, имеющий тот же смысл, — вкушать на празднестве яблоко с медом.

¹⁸¹ В старорусском языке слово *обилие* означало "урожай".

¹⁸² Сюда же, вероятно, относятся латинское *ursus* "медведь", древнеегипетское *rt* "змея", германское *horse* "конь". Ингушское *āgzi* "орел" показывает, что происхождение слов этой группы выходит за рамки не только индоевропейских, но и ностратических языков. В. Иванов полагает, что такие названия орла, как хеттское *hagaš*, готское *aga*, русское *орел* восходят к праиндоевропейскому **h₂ue*, обозначавшему "верхний мир" и являвшемуся производным от корня с первичным значением "дуть" /110, с. 489, 537/.

¹⁸³ У евреев в начале февраля отмечается праздник, который называется "Новый год деревьев".

¹⁸⁴ В Англии на масленицу тоже устраивались заранее организованные бои, причем делалось это под руководством мэра и служителей церкви; кроме того, в Англии в это празднество устраивали состязания по перетягиванию каната.

¹⁸⁵ См. главу "Черный бог".

¹⁸⁶ Мардехай и Эсфирь (Эстер) — имена не еврейского происхождения.

¹⁸⁷ См. главу "Черный бог".

¹⁸⁸ См. главу "Черный бог".

¹⁸⁹ В Восточной Европе отмечать пробуждение медведя 2 февраля еще рано, и жители этого региона перенесли этот ритуал на март. В России, например, "медвежий праздник" справлялся 24 марта — в день весеннего равноденствия и накануне христианского Благовещения.

¹⁹⁰ А откуда имя самого Иисуса? Действительно ли оно происходит от еврейского Йеошуа? Евреи называют его Йешу. Видимо, неспроста в России были споры между богословами о том, как следует его называть — Иисус или Исус.

¹⁹¹ См. главу "Белый бог".

¹⁹² Согласно христианской легенде, апостол Андрей был распят на таком кресте.

¹⁹³ Рисованные наскальные изображения в Дагестане относятся, вероятно, к эпохе бронзы.

¹⁹⁴ Подобным же образом и другие монотеистические религии — христианство, ислам, иудаизм — тоже сделали своими эмблемами древние языческие символы: первое — крест, второе — полумесяц, третий — семи-свечник и шестиконечную звезду.

¹⁹⁵ Структурно подобный рисунок был обнаружен также в наскальных изображениях Бразилии /734, с. 34/.

¹⁹⁶ Тур Хейердал считает, что около 1200 года до х. э. происходила колонизация Американского континента выходцами из Восточного Средиземноморья, чем и следует объяснить многочисленные аналогии в культурах Старого и Нового Света /581, с. 55, 68/. Такие контакты могли осуществляться и через Атлантиду, если она существовала /178, с. 318, 348/.

¹⁹⁷ Есть и другие этимологии этого термина. Например, как считают, в слове *su-asti-ka* первый член означает "добро", второй "существование", третий является суффиксом /868, с. 270/. Нужно сказать, однако, что и та и другая этимологии не объясняют слово *sauwastika*, которым в Индии называлась обратная (левая) свастика.

¹⁹⁸ В одной осетинской сказке повествуется об использовании шнура для верного следования по сложным ходам, в чем можно видеть аналогию древнегреческой легенде о лабиринте, выход из которого был найден Тезеем благодаря нити Ариадны.

¹⁹⁹ Лабиринт изображался на могильных стелах в Дагестане и, например, в Дании /775, с. 151/.

²⁰⁰ Это слово образовано, возможно, по схеме 1+b.r.

²⁰¹ Спустя двадцать пять лет это сопоставление привел также У. Мэтьюз, не сделав, однако, ссылки на Е. Краузе /775, с. 162/.

²⁰² Точки могли иметь разную семантику (посев, следы, свет и др.) и без перемен в значении символа, т. е. одновременно, параллельно. Так, у австралийских аборигенов графема в виде точек, как сообщают этнографы, имеет несколько значений.

²⁰³ На месте, где находился город, который принято считать гомеровской Троей, в 7 в. до х. э. был основан город Новый Илион. Приставка "новый", очевидно, означает, что прежний город тоже назывался Илионом. А исследователь эгейской культуры Дж. Чэдвик считает, что Троянской войны, о которой повествует Гомер, вообще не было /658, с. 185/.

²⁰⁴ Знак, показанный на рис. 271:4, О. Бадер относит ко времени позднего палеолита. Такая датировка этого рисунка, соответствующего малоазийской символике 6 тыс. до х. э. и последующего времени, кажется невероятной. Однако в палеолите существовал сходный знак вписанных друг в друга ромбов (см. рис. 153:2).

²⁰⁵ Это действительно глаза: подобный способ рисовки глаз встречаем и в неолите (см. рис. 336:4).

²⁰⁶ О нем см. в главе "Свастика".

²⁰⁷ Любопытно, что на санскрите и на языке кечуа упа значит "черный". Не отсюда ли китайские Янь и Инь?

²⁰⁸ В данном случае произошла контаминация двух сходных имен разного происхождения: 1) имя раннеземледельческого божества, получившее на Древнем Востоке форму Оаннес, у римлян Янус; 2) еврейское Yohanan (происходящее от Yehohanan "Йагве милостив"), которое в христианской традиции приобрело форму Lohann или Lohannes.

²⁰⁹ Это не единственный пример: считается, что август назван в честь императора Августа, но еврейское название этого месяца av (воспринятое в Вавилоне) гораздо старше.

²¹⁰ В этом случае изображали преимущественно водоплавающих птиц; весенне-осенние перелеты этих птиц, видимо, связывались с годовым движением солнца.

²¹¹ Дольмены, как установлено, служили гробницами.

²¹² Двойные и тройные сосуды были распространены в неолите от Атлантики до Месопотамии /873, с. 38/.

²¹³ Прибавление одного дня через каждые четыре года было предложено египетскими астрономами в 3 в. до х. э. и было введено в Риме в 1 в.

²¹⁴ Это предположение находит себе подтверждение в том, что одним из распространенных имен паредра богини было слово с корневыми согласными v.l.

²¹⁵ Потому, что происходит через семь недель после Пасхи.

²¹⁶ Об отношении Зевса к неолитическому богу земли см. в главе "Белый бог".

²¹⁷ См. главу "Белый бог".

²¹⁸ См. главу "Великая богиня".

²¹⁹ Конечно, народ, являвшийся носителем первичного праиндоевропейского языка, обладал определенной культурой. Но период миграций, длившийся тысячи лет, и происходившие в этот период многократные смещения с аборигенными жителями разных местностей привели к исчезновению этой культуры. В том, что известно о культуре древних народов, говоривших на индоевропейских языках, нет почти ничего, что нельзя было бы трактовать как наследие раннеземледельческих культур.

²²⁰ См. главу "Великая богиня".

²²¹ В ряде языков слова, обозначающие число 5 и руку, этимологически родственны: например, древнерус-

ское *пять* "кисть руки" и русское *пять*. Начертание римской цифры V произошло от изображения кисти руки.

²²² Б. Рыбаковым слово *груды* трактуется как "капли дождя" /485, с. 448/ ошибочно: в украинском языке, например, оно означает "твердые куски земли". Имя Рода, соответствующее славянским *rod*, *родить* и т. п., этимологически родственно словам в других индоевропейских языках, означающих "потомок", например, хеттское *hurdu* /378в, с. 384/ (это последнее, кстати, морфологически соотносится с упомянутым *груды*). О сущности Рода свидетельствуют такие, например, слова, как индоевропейское *г. d* "красный", шумерское *urta* "земля" и др. (подробнее об этом см. в главе "Черный бог").

²²³ Лунный месяц содержит 29 1/2 суток. В древности избирали такое условное количество суток в месяце, которое не имело бы дробной доли и делилось бы на недели, имеющие равное количество суток. Например, лунный месяц мог состоять из 27 или 28 суток (содержа три или четыре недели по 9 или 7 дней); остальные дни, соотносимые с безлунными ночами, были при этом дополнительными.

²²⁴ Б. Рыбаков, встретив знак, показанный на рис. 325:6, в древностях России, решил, что он является изображением сложенного из четырех бревен венца русской избы /481, с. 404/.

²²⁵ Не совсем точно; поэтому со временем появились 19-, 28-, 84-летний и др. календарные циклы /296с, с. 280/.

²²⁶ "Рука, сложенная в виде кукиша, считалась отвращающей от злых духов, от болезни и у славян, и у негров" /605, с. 8/.

²²⁷ В Древнем Египте идеограмма руки применялась для обозначения понятия "власть бога" /196, с. 129/.

²²⁸ Коллекция кайтагских вышивок в ГМИНВ.

²²⁹ См. главу "Великая богиня".

²³⁰ Отряды террористов, организованные царем и находившиеся на его службе.

²³¹ См. главу "Черный бог".

²³² Ногайцы — народность тюрко-монгольского происхождения, обитающая в степи у северо-западного побережья Каспийского моря.

²³³ Искусствовед Н. Аладашвили расшифровывает сюжет этого изображения так: "Даниил во рву львином" /11, с. 57/. Пример того, как можно очень ошибиться, если при трактовке древнего памятника ограничиваться рассмотрением лишь данного памятника (как выразился один археолог, "мыслить в пределах могильника, который раскапывается в данный момент").

²³⁴ См. главу "Черный бог".

²³⁵ Подобная метаморфоза произошла, например, с образом собаки, которая в неолитической мифологии сближалась с богом преисподней: в посленеолитическое время она стала связываться с солнечным божеством; одно из названий созвездия Большой Пес — Пес Солнца /414, с. 42, 45/.

²³⁶ Археолог Дж. Меллаарт, который вел раскопки в Чатал-Гююке, полагал, что эти барсы символизируют разнополую пару /776, с. 119/. Но признаков пола у них нет.

²³⁷ Впрочем, сочетание креста с растительным мотивом может быть сюжетом, восходящим к неолитической религии, поскольку бог земли, символом которого был крест, считался отцом божества произрастания.

²³⁸ Этот рельеф неспроста вытесан с таким усердием. Треугольный контур, в который вписан рисунок орнамента, свидетельствует о том, что изображение предназначалось для размещения над входом в дом, подобно тимпану Львиных ворот Микенского акрополя (см. рис. 345:1).

²³⁹ В упоминавшемся уже труде М. Рындина это изображение трактуется так: "Юрта с обильным жемчужным украшением" /487, табл. 54/.

²⁴⁰ На груди женщины из древней Иберии — ожерелье с подвесками подкововидной формы, неолитиче-

скими символами дождевого облака. Женские нагрудные бляхи подобной формы известны в Дагестане.

²⁴¹ Сводка различных суждений на этот счет имеется в книге З. Амбрамовой об изображениях человека в эпоху палеолита /6, с. 61—70/.

²⁴² Его книжка, выпущенная официальным Издательством политической литературы, выражает ортодоксальную марксистскую позицию, по которой первобытное общество не знало религии. Он утверждает, что первобытные люди были сознательными и благовоспитанными членами общества (ведь это была эпоха "первобытного коммунизма"), что первобытное сознание было "реалистически ориентированным", "древнейший человек мыслит логично", первобытное искусство играло "практически-познавательную" роль, обряды инициаций имели "практическое, положительное, рациональное зерно", что обычай захоронения покойников в земле возник в результате "заботы о сородичах" и как "проявление инстинкта опрятности и чистоплотности" и т. п.

²⁴³ Любопытна следующая этнографическая параллель. У адыгов еще в 20 веке женщины изготавливали куклу в виде существа с подчеркнутыми особенностями женской фигуры и применяли ее в своих специфических женских магических обрядах /624, с. 124/.

²⁴⁴ Как уже отмечалось, образ Великой богини иногда связывался с горами.

²⁴⁵ Даже там, где слова создают визуальную картину, они имеют иное назначение. Например, если сказано, что верблюды Авраама были в намордниках, то это сказано не для того, чтобы описать внешность верблюдов, ибо тут же следует пояснение: чтобы они не щипали траву на чужой земле.

²⁴⁶ Где Монголия и где Рим! Это что — результат сходных условий или общности психики?

²⁴⁷ Этот знак был в древности известен не только обитателям Европы и Передней Азии, но и американским индейцам /754, табл. 12/.

²⁴⁸ В первоначальном христианском вероучении не было легенды о непорочном зачатии; она была принята церковью позднее, в числе прочих уступок язычеству.

²⁴⁹ Эта этимология, наверное, ошибочна. В иврите *šwš* — корень слов, связанных со свадебной церемонией и с цветком. Можно не сомневаться, что это фонетический вариант того же корня, к которому относится уже упоминавшееся *sus*. Кстати, город Сузы назывался *Sus*, или *Šwš*. В таком случае, имя Шаушка является феминизированной формой от соответствующего имени Черного бога (с суффиксом -к), от которого же происходит и *šauri* "оружие".

²⁵⁰ Во многих архаических культурах отмечено, что война и охота считались действиями одного характера /682х, с. 36/.

²⁵¹ См. главу "Черный бог".

²⁵² Если белый цвет, будучи связанным с образом богини неба, устойчиво вошел в категорию священных, то голубой цвет лишь иногда используется в этой связи (во всяком случае, по имеющимся данным). В древности у евреев священники надевали белую одежду с лазоревыми шнурами. Теперь белую молитвенную накидку таллит оформляют синими полосами (которые, однако, часто заменяются черными).

²⁵³ Какими хозяйственными занятиями можно объяснить то, что мотылек связывался с женскими мифологическими образами?

²⁵⁴ Как с позиций рационалистического толкования поверий объяснить мифологизацию "божьей коровки"?

²⁵⁵ Впрочем, в иврите есть и другие парадоксы такого типа: например слово, означающее "меч", женского рода, а "женская грудь" — мужского; слово "отец" принимает во множественном числе окончание женского рода, а "женщина" — мужского.

²⁵⁶ Древние евреи называли тимпан "барабан Мириам", из чего видно, что этот предмет считался аксессуаром жрицы, а может быть, и самой богини.

²⁵⁷ Обоснование этой гипотезы см. в главе "Белый бог".

²⁵⁸ См. главу "Черный бог".

²⁵⁹ Ф. М. Мюллер считал, что имя Афины происходит от *athanathos* "бессмертная" /792а, с. 378/. Но эта этимология другими лингвистами считается ошибочной.

²⁶⁰ См. главу "Черный бог".

²⁶¹ В еврейском языке *z. p* — корень слов, связанных с понятием "питать". По-гречески *mazon* — "женская грудь".

²⁶² Не могло это слово (как и какое-либо другое) произойти от лепета младенца. Известен жестокий эксперимент, который некогда был произведен над несколькими детьми, с младенчества лишенными общения с говорящими людьми: они в результате воспроизводили лишь слышанное ими блеяние коз. Младенец сам и не пытается произносить "мама" или "папа", взрослые его этому учат, причем ребенок научается произносить эти слова не раньше, чем другие простейшие звуко сочетания. И почему именно звуки "ма" из числа других произносимых им звуков разные народы соотносят с матерью?

²⁶³ Связь имен *'Ištar*, *'Aštoreth* с упомянутым выше древнесемитским *'iš* проблематична, ввиду того, что гортанный согласный, обозначенный здесь знаком ' , в этих словах различен.

²⁶⁴ Элементы язычества в культовой практике древних евреев традиционно объясняют ханаанским влиянием. Но язычество в Древнем Израиле было слишком устойчивым, чтобы такое объяснение можно было считать удовлетворительным. Реальная картина эволюции религии в еврейской среде последних веков 2 — первой половины 1 тыс. до х. э. представляется борьбой внедрявшегося монотеизма с традиционным язычеством. При этом все проявления языческих верований в древности и их рудименты в последующем иудаизме представляют собой наследие раннеземледельческой религии.

Роль кочевников *'ibri* в этногенезе древних евреев явно была не единственной и даже не определяющей. Иначе куда делись ханаане, по сравнению с которыми, судя по Священному писанию, племя Авраама представляло собой лишь небольшую горстку пришельцев? Да и после того, как израильтяне снова, выйдя из Египта, пришли в Ханаан, прежнее население этой страны продолжало доминировать. А потом оно вдруг исчезло. В истории много примеров того, как народ "исчезает", перенимая этноним и самосознание завоевателей. Так угорские народы, населявшие пространство от Прибалтики до Урала, превратились в русских, а жители Ближнего Востока и Северной Африки стали арабами.

Древние евреи называли свой язык ханаанским (Исайя, 19:18). По данным, которыми располагает современное языкознание, древнееврейский язык восходит не к языкам кочевников Сирийской пустыни, но к языкам оседлого населения Ханаана и прилегающих земель; при этом в нем наличествует языковой субстрат раннеземледельческой эпохи, который вряд ли мог в такой мере внедриться в языки кочевников.

Пришедшие в Ханаан *'ibri* вероятнее всего антропологически были родственны населению Восточной Сирии, Месопотамии, Аравии. Но антропологический тип древних евреев был иным. На египетской фреске 3 тыс. до х. э. изображены жители Палестины; они имеют характерный еврейский облик. Это было задолго до того, как *'ibri* стали проникать в Ханаан. Евреи антропологически (и по врожденным особенностям психики) ближе к армянам, чем к арабам, с которыми они родственны по языку, но не по крови. Правда, среди евреев немало лиц арабского типа; но есть также лица грузинские, испанские, персидские, североевропейские; есть и эфиопы. С другой стороны, ни у какого народа (кроме армян), в том числе среди арабов, нет или почти нет лиц еврейского или, как принято его именовать, арменоидного типа. О судьбах древних арменоидов см. в работе Б. Мойшезона /388/.

Армянский язык относится к фрако-фригийским, из чего следует, что носители их праязыка пришли с Балканского полуострова, но антропологически армяне являются потомками более древнего населения Армении. Нечто подобное произошло и с предками ханаанеев, воспринявшими семитский язык. В 4—3 тыс. до х. э. на территории, охватывающей большую часть Закавказья (т. е. Южного Кавказа) и Восточной Анатолии, а также Западной Сирии, Ливана, Палестины и местами Северного Кавказа (наверное, поэтому среди северокавказских горцев есть лица "еврейского типа") существовала почти однородная археологическая культура (в археологической литературе она называется куро-араксской), памятники которой свидетельствуют, что ее носители были больше склонны к рационализму, чем к артистизму. В конце 3 тыс. до х. э. эта территория была завоевана другими племенами. В некоторых частях ареала данной культуры (например, в Закавказье) при этом имело место массовое истребление прежнего населения (все поселения куро-араксской культуры здесь были разрушены и больше не возродились). Но в других местах (Армянское нагорье, Финикия, Ханаан) прежнее население оказалось количественно преобладающим над пришлым. Вторично то же произошло, когда 'ibri пришли в Ханаан. Следует заключить, что евреи являются потомками древнейшего населения Палестины, и поэтому в религии древних евреев устойчиво держались неолитические традиции местных раннеземледельческих культур.

²⁶⁵ См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

²⁶⁶ Во избежание недоразумений нужно учесть, что в древнееврейском языке два корнеслова сходного звучания и имеют разное значение: первое означает "бог", второе "верх" (от второго из них происходит, например, имя ханаанского бога грозы Эльон, что приблизительно можно перевести как "Всевышний" или "находящийся наверху").

²⁶⁷ См. главу "Бык-луна".

²⁶⁸ См. главу "Белый бог".

²⁶⁹ В Западной Европе существовало поверье о том, что встреча с трубочистом сулит благо; в этом поверье отразилась семантическая связь понятий "печная труба" и "богатство".

²⁷⁰ Авторы различных публикаций по-разному толкуют этот загадочный палеолитический рисунок. В частности, высказывалось мнение, что он изображает ловлю рыбы /128/.

²⁷¹ Представление о пернатом божестве «низа» породило, в частности, и другой странный образ: в древнеегипетских текстах упоминается сверхъестественное существо в виде крокодила с пером на голове /780в, с. 169/.

²⁷² См. главу "Дождь и небо".

²⁷³ Видимо, в связи с этим же соображением в языческих святилищах горной Ингушетии пол несколько заглублен по отношению к поверхности земли, а в церквах Англии до норманнского завоевания иногда часть интерьера церкви с престолом имела пол, опущенный на несколько ступеней ниже уровня, на котором находились молящиеся. Евреи при трауре сажаются на пол или на низкие скамеечки, что явно выражает приближение к источнику траура.

²⁷⁴ В иудейской и христианской традиции вытянутый указательный палец символизирует присутствие божественного духа. Обручальное кольцо полагается при бракосочетании надеть на указательный палец. Видимо, не только большой, но и указательный палец соотносился с божественным фаллом.

²⁷⁵ Очевидно, исторически их корнем является $p.l < b.r$.

²⁷⁶ Надо полагать, поэтому еврейский обычай запрещает употреблять в пищу пресмыкающихся и земноводных.

²⁷⁷ Название черепахи (как и лягушки) еще в далекой древности табуировалось и заменялось эвфемизмами. Если табуировались названия таких опасных для че-

ловека существ, как медведь или змея, то это еще можно объяснить с позиций бытовизма. Но как с этих позиций объяснить табуирование таких безобидных существ, как лягушка или черепаха?

²⁷⁸ Это имя может быть сопоставлено с авестийским аспао "небо" и санскритским asman "камень". Видимо, в еврейском taiš "козел" корнем является 'is "мужчина". Другое еврейское слово, означающее "козел", — ged можно сопоставить со сходными словами, означающими "змея" или "земля".

²⁷⁹ В. Пропп объясняет это "возвращением к тотемному предку" /448, с. 64/. Если верить этому объяснению, то у русских и у индейцев Америки был общий тотемный предок, ибо волк связан с миром мертвых и у индейцев /378а, с. 242/. В. Иванов тоже не нашел ничего лучшего как объяснить широко распространенный культ волка тотемизмом /199, с. 57/.

²⁸⁰ См. главу "Земля, гора и волшебная сеть".

²⁸¹ От слова *пауги как эпитета Черного бога, вероятно, происходит название Урарту — Наири.

²⁸² В. Иванов считает, что эта этимологическая связь обусловлена тем, что протоиндоевропейцы жили в местности с лесистыми горами /110, с. 615, 666/, а связь имени бога грозы с названием дуба якобы вызвана тем, что молния поражает дубы (только дубы?) на вершинах гор (только на вершинах гор?).

²⁸³ Имеется в виду: женщина пробудила в мужчине желание близости с ней.

²⁸⁴ В старой России юродивый — религиозный эскапист и в некоторой мере шут.

²⁸⁵ О них подробнее будет речь в следующей главе.

²⁸⁶ Удивительное совпадение: аборигены островов Фиджи тоже считали, что причина землетрясений — движения мифического змея, живущего в пещере; островитяне почитали этого змея как высшее божество /684, с. 50/.

²⁸⁷ См. главу "Белый бог".

²⁸⁸ Есть мнение, что эти названия луны восходят к *meh-s, которое считается производным от *meh "измерять (время)" /110, с. 684/.

²⁸⁹ В хаттском и северокавказских языках -t притяжательный суффикс.

²⁹⁰ О связи Эроса с Черным богом см. в главе "Белый бог".

²⁹¹ В Библии сказано, что дочь фараона нарекла найденного ею ребенка именем Моше потому, что "ведь из воды извлекла я его", т. е. имя Моше этимологизировано от еврейского mōšeh "вытаскивал". Но здесь возникает ряд вопросов. 1) Маловероятно, чтобы египтянка назвала найденного ею ребенка именем, образованным из еврейского языка, даже если она и видела, что младенец еврей; да и откуда принцессе знать язык рабов. 2) Дочь фараона нашла корзинку с младенцем в камышах, она эту корзинку не тянула, не извлекала. Форма mōšeh имеет значение "вытаскивающий". Слово же "вытащенный" должно было иметь форму mōšah.

Есть мнение, что имя Моше происходит от египетского mšy "сын"; но это слово само могло произойти от имени божьего сына в соответствующем мифе.

²⁹² В мифах разных народов (в частности, в мифе о Прометее) есть намеки на существовавшее в глубокой древности представление о том, что род человеческий вышел из подземного мира, "порожден землей". Об этом свидетельствуют и некоторые языковые данные: еврейские слова adam "человек", adamah "земля", adam "красный", dam "кровь", damim "деньги" — одного корня, а праиндоевропейское *dgom означает "земля" и "человек".

²⁹³ В. Иванов считает, что, наоборот, все означенные названия лошади заимствованы из праиндоевропейского, поскольку, как свидетельствуют археологические данные, праиндоевропейцы впервые приручили лошадь /110, с. 560/. Но ведь лошадь имела название и до того, как ее приручили. Кроме того, сходным словом назы-

вался осел, который почитался до появления на исторической арене индоевропейцев.

²⁹⁴ Семантическая однозначность терминов *колядовать* и *лаговать* указывает на этимологическое родство имен Коляда и Лада, а также, очевидно, Кали.

²⁹⁵ Лелю — звательная форма имени Лель.

²⁹⁶ По-украински, например, имя Николай произносится Микола.

²⁹⁷ О словах типа *dios, theos*, генетические связи которых выходят за рамки индоевропейских языков и восходят к раннеземледельческой эпохе, см. в главе "Белый бог".

²⁹⁸ В одном из рассказов Гоголя Вий — мифическое существо, взгляд которого умерщвляет.

²⁹⁹ См. главу "Святая Троица".

³⁰⁰ Не послужило ли имя божества с основой *k. i* эпонимом для ряда дагестанских топонимов, таких как Кара, Карах, Кураг, Куруш, Корейш?

³⁰¹ По сообщению Плиния, чародеи "уважали крота более других животных" и считали, что он обладает даром пророчества /244, с. 191/.

³⁰² Все это, конечно, не значит, что, как уверяет нас К. Кадыраджиев, "вначале были тюрки". По его мнению, в эпоху неолита на территории нынешней Турции обитали палеотюрки (им он приписывает культуры Хаджилар и Чатал-Гюк), которые отсюда распространили свет культуры на запад (Троя, Крит, Балканы, Подунавье) и на восток (шумеры, древнеиндская цивилизация, скифы, Алтай, Япония).

³⁰³ Некоторые комментаторы Библии, толкуя это странное явление, поясняют, что имеется в виду "духовный свет". Но ведь в этом месте сказано "И назвал Бог свет днем".

³⁰⁴ По этому признаку Уран происходит от неолитического бога преисподней. Его имени созвучно Орион или Урион — имя охотника-великана в греческих ми-

фах, а охотник и великан — черты Черного бога. По другим мифам Орион сближается с образом чудесного оленя (преследовал своей любовью богиню утренней зари Эос, за что был сражен стрелой).

³⁰⁵ От этого имени Черного бога происходит название его детища: праиндоевропейское **ar-en* "баран", санскритское *úgana*, латинское *agies* "ягненок".

³⁰⁶ См. главу "Бык-луна".

³⁰⁷ См. главу "Четыре времени года".

³⁰⁸ Один из могущественных фараонов, живший в начале 3 тыс. до х. э., носил имя Джосер. Это далеко не единственный пример того, что древние египтяне, поклоняясь Ра, почитали и его противника.

³⁰⁹ См. главу "Стиль орнамента".

³¹⁰ Приверженцы научного мифа, гласящего, что сходные явления в традиционной культуре народов непременно отражают аналогичные стадии общественного сознания, и здесь увидели бы проявление стадийного развития эстетической культуры, если бы добрались до этой темы.

³¹¹ На Руси геометрический орнамент вытеснялся растительным под влиянием искусства Византии с 10 в., т. е. со времени принятия христианства /481, с. 406/.

³¹² Помимо плетенки, в Гидатле встречается и растительный орнамент, напоминающий грузинский. Но и тот, и другой здесь редки; обычен же в Гидатле, как и во всей Аварии, орнамент геометрического стиля.

³¹³ Аналогичным образом выполнялись графические символы у примитивных племен и в наше время: "Они чаще всего применялись на недолговечных объектах, таких как человеческое тело, поверхность земли, куски коры или деревянные щиты" /662, с. 476/.

³¹⁴ Это не исключает того, что носители прасемитских языков затем могли перекочевать из Северной Африки в Переднюю Азию.

СХЕМАТИЧЕСКИЕ РИСУНКИ И ФОТОГРАФИИ

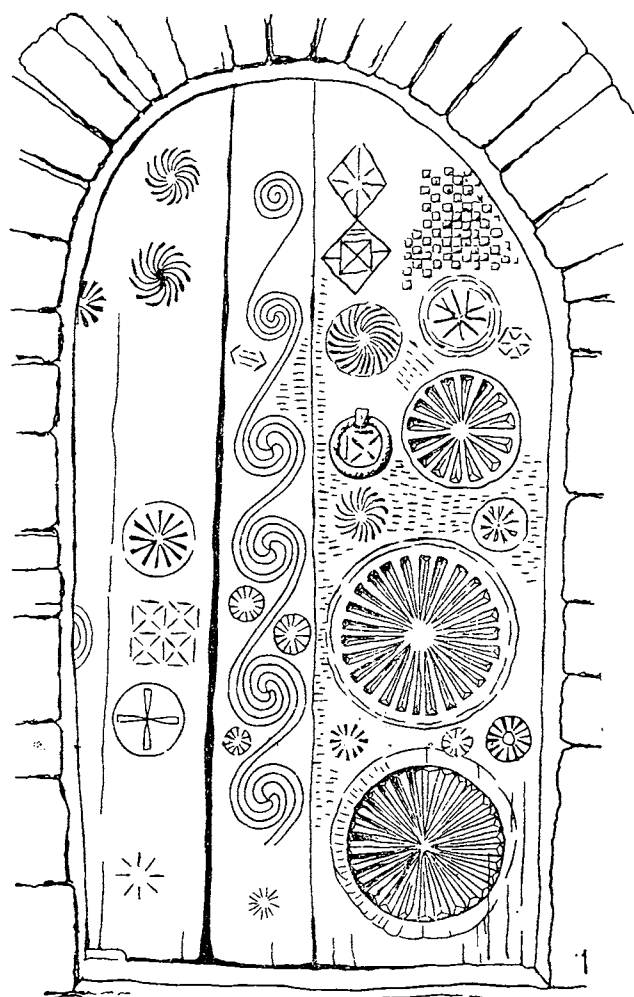


Рис. 2

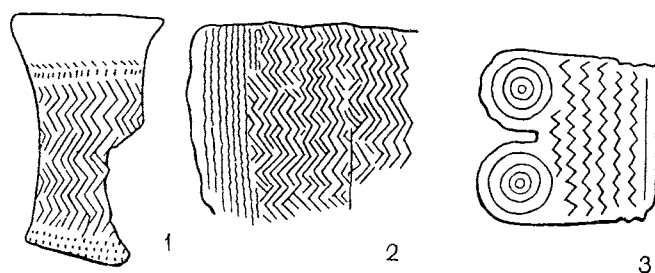


Рис. 3

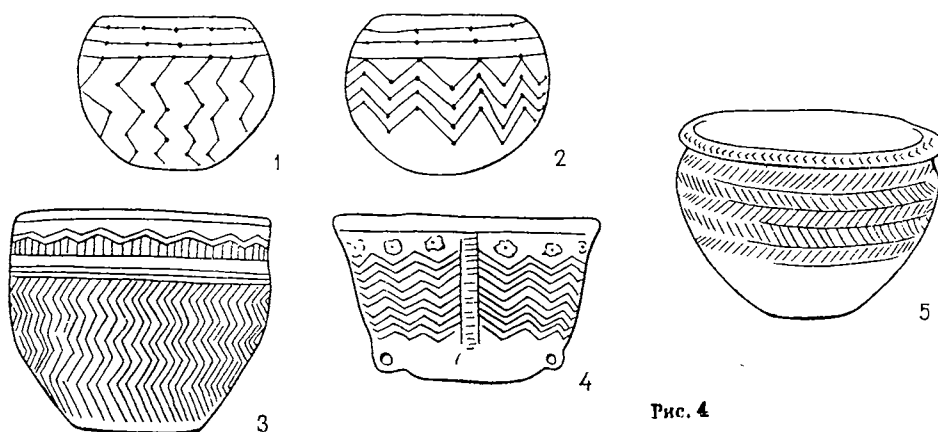
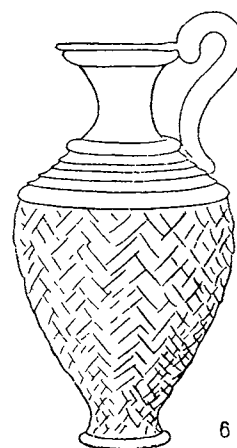


Рис. 4



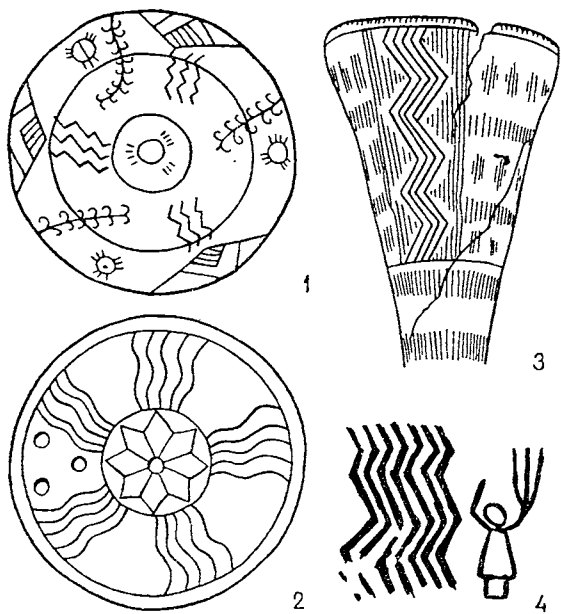


Рис. 5

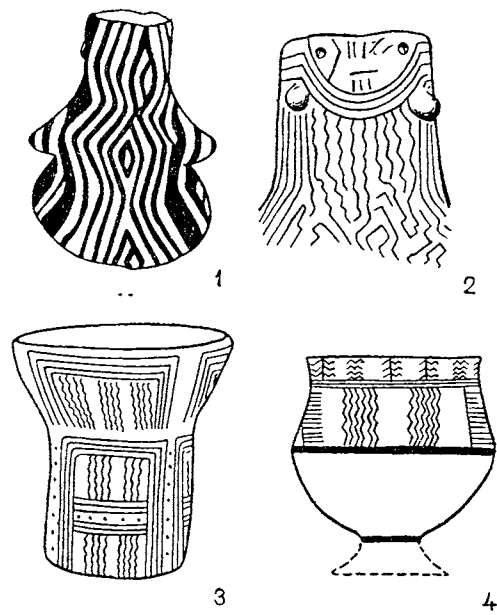


Рис. 6

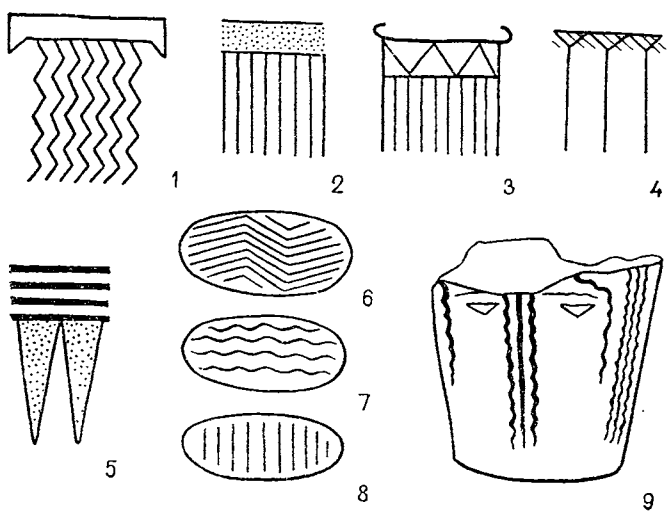


Рис. 7

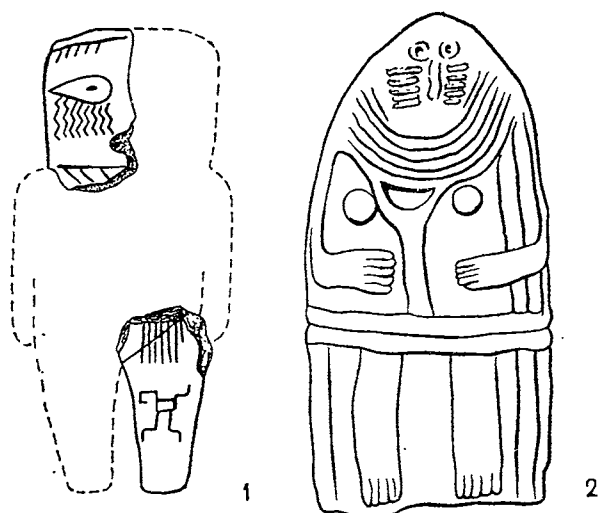


Рис. 8

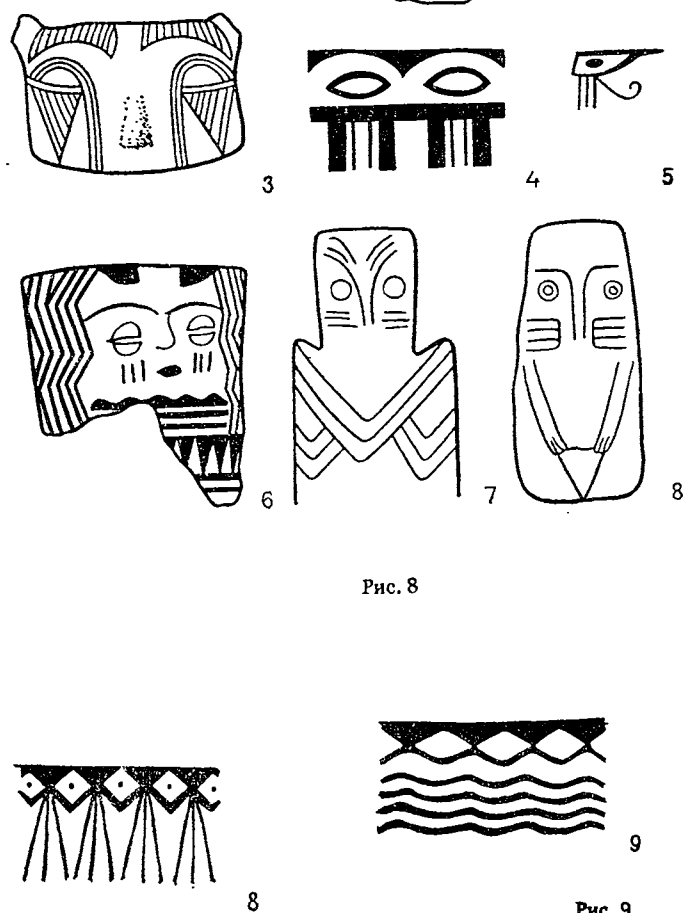
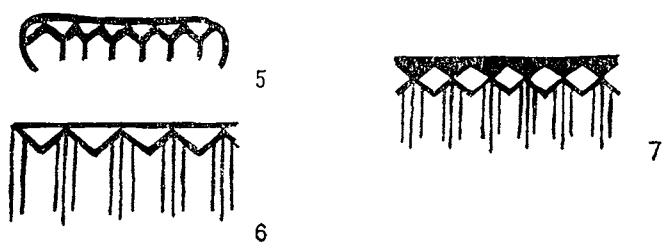
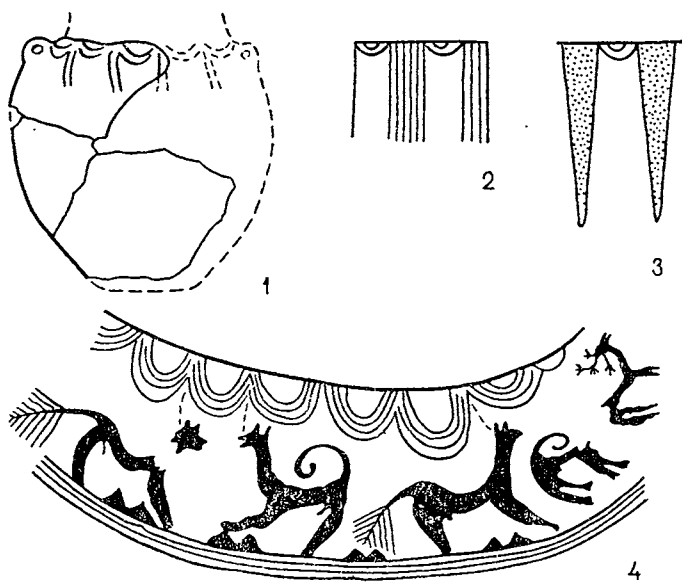


Рис. 9

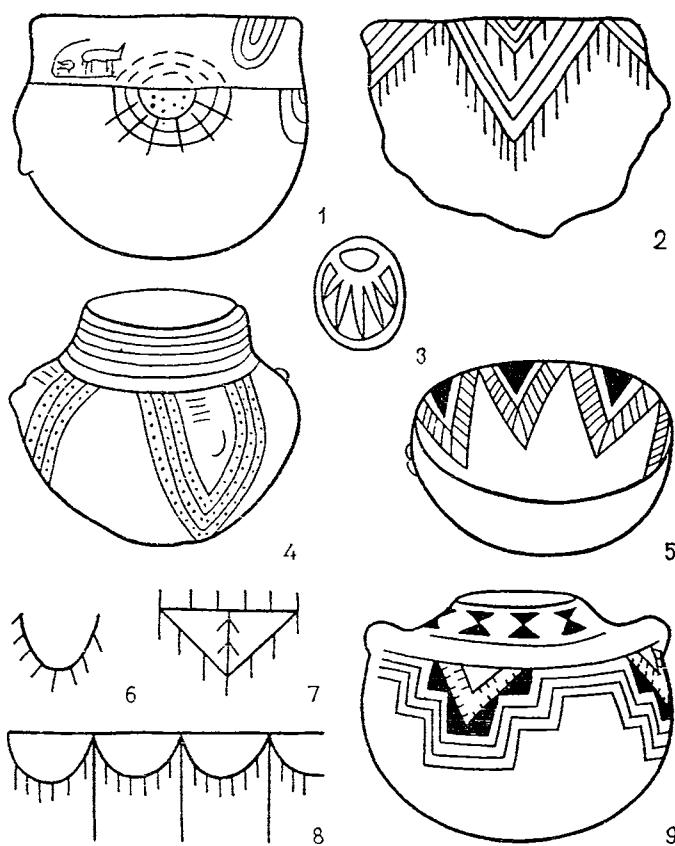


Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12

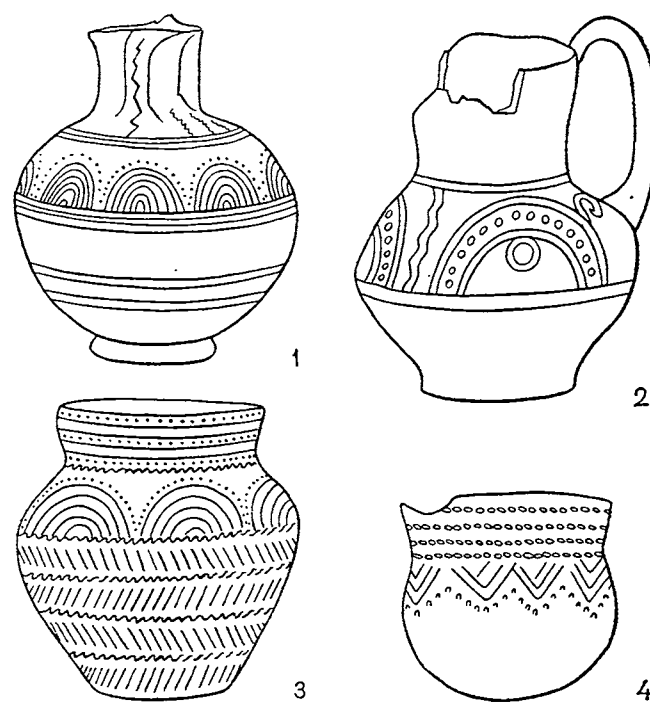


Рис. 13

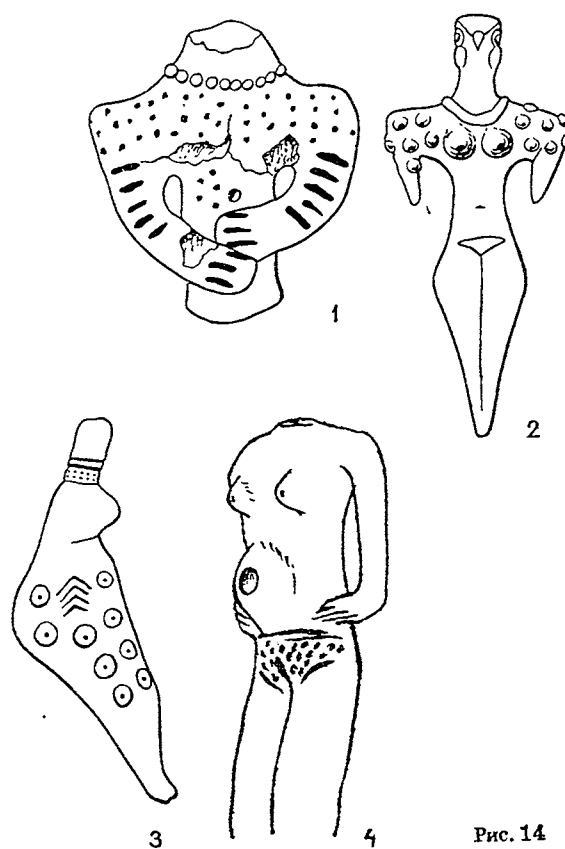


Рис. 14

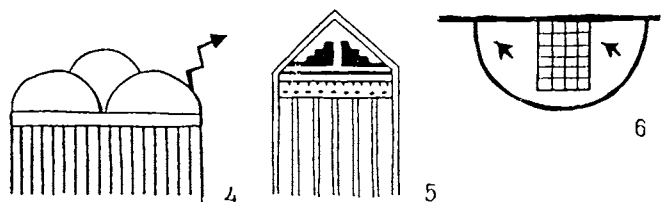
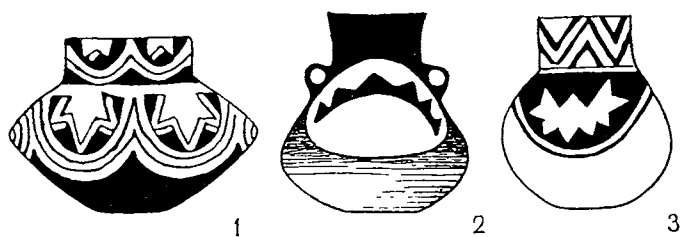


Рис. 15

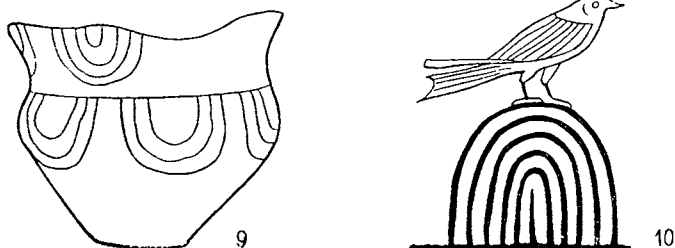
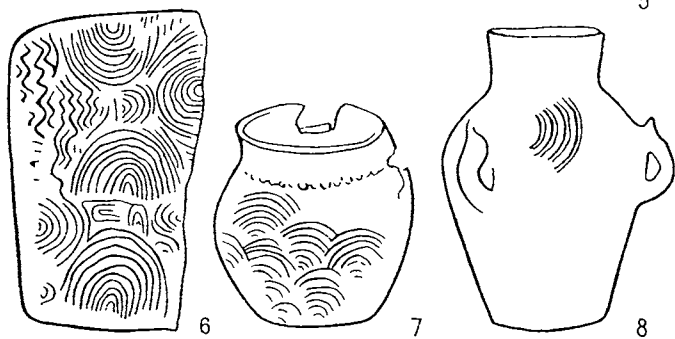
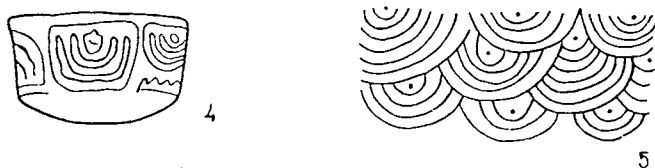
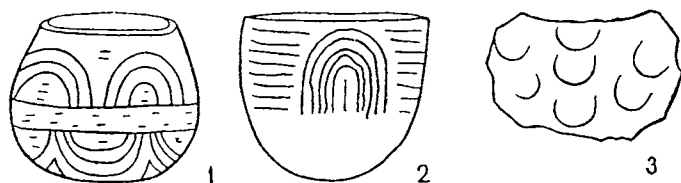


Рис. 17

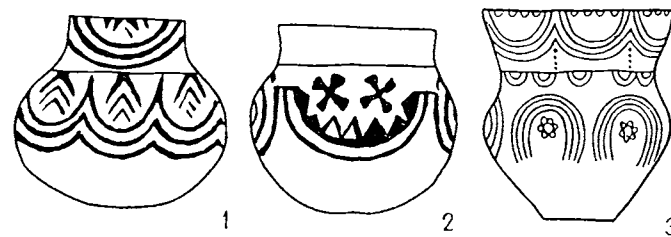


Рис. 16

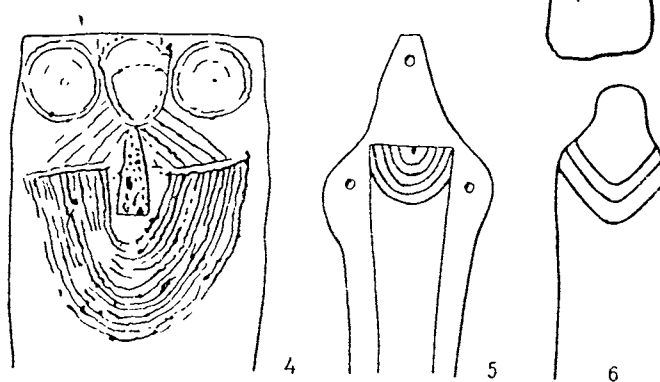
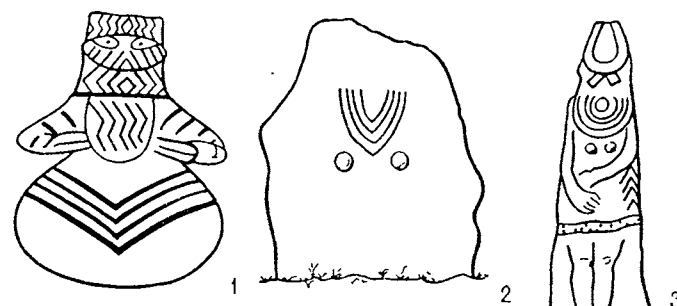


Рис. 18

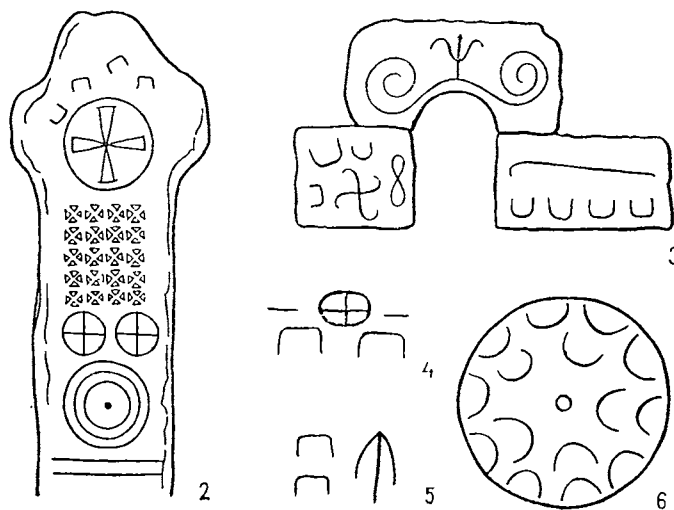


Рис. 19

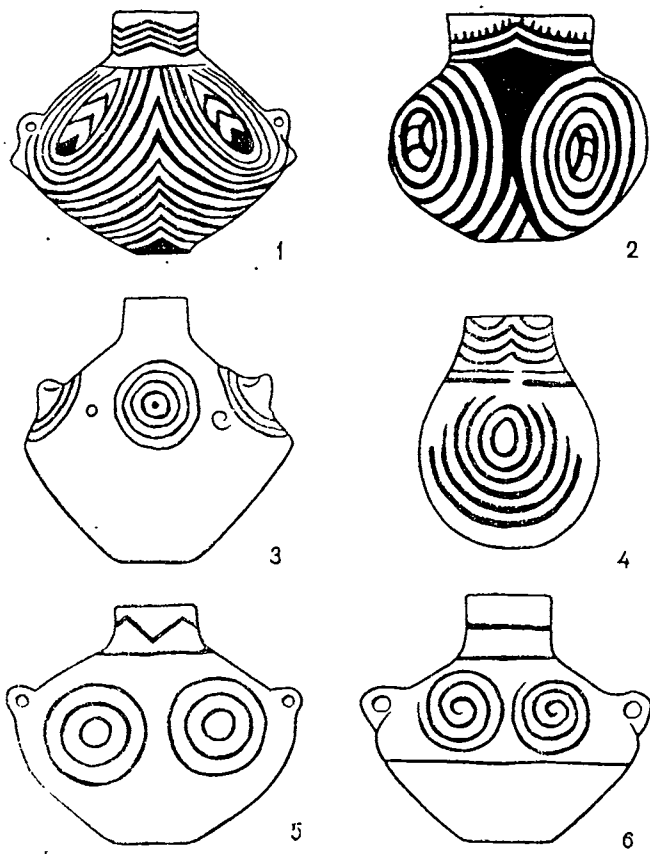


Рис. 20

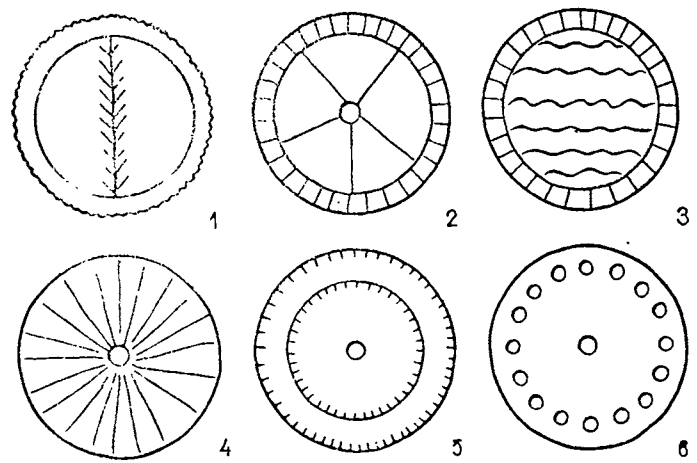


Рис. 21

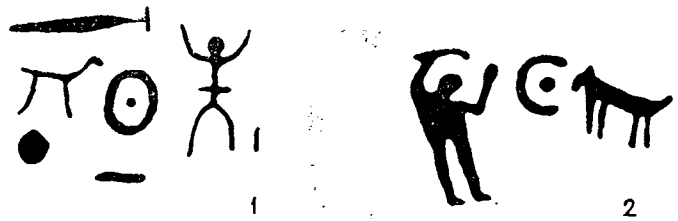


Рис. 22

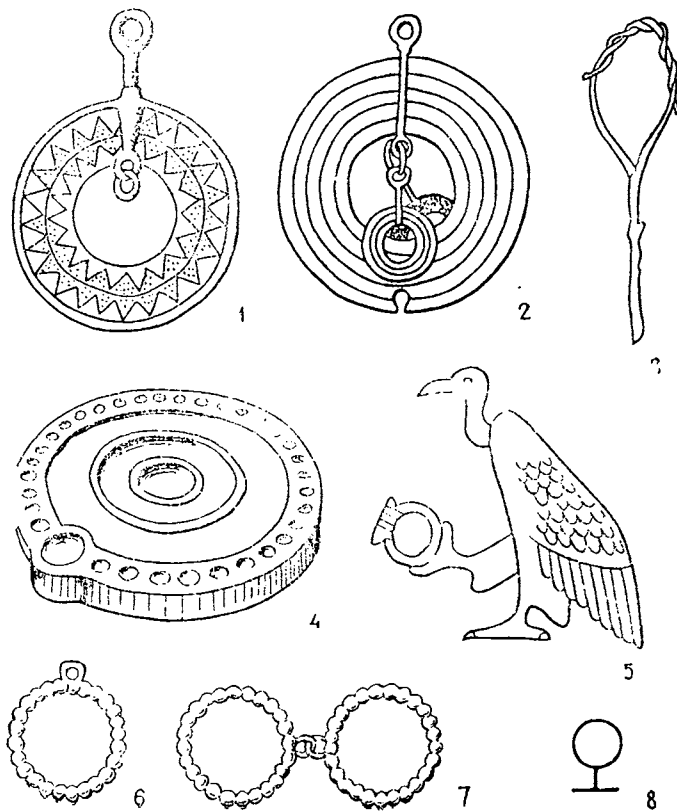


Рис. 23

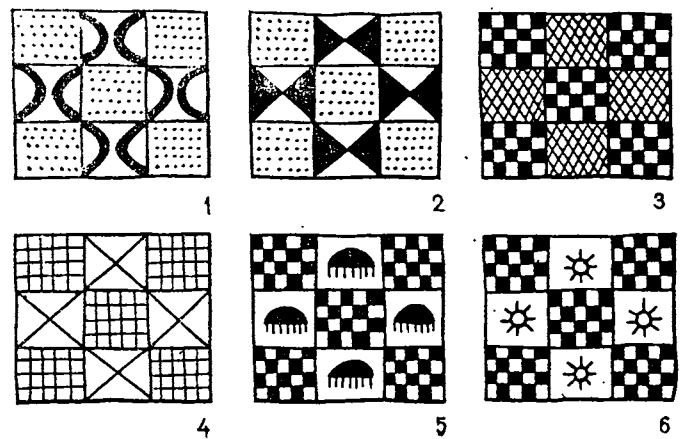


Рис. 24

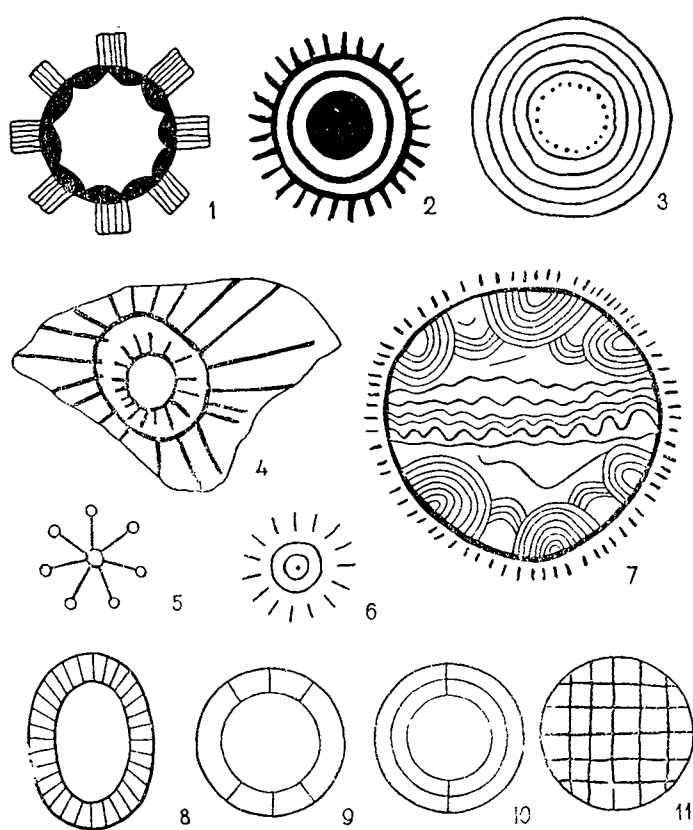


Рис. 25

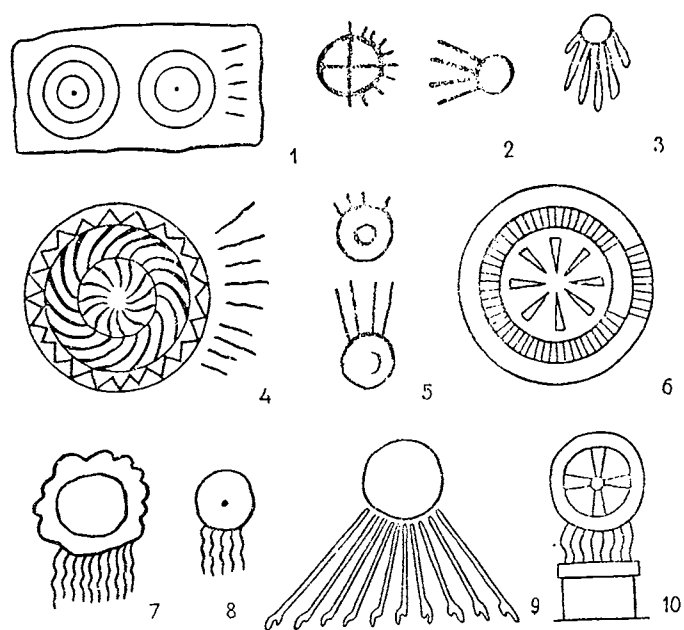


Рис. 26

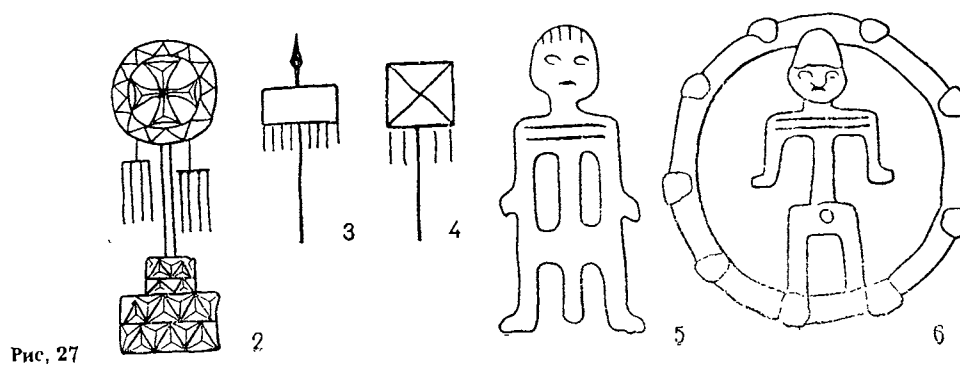


Рис. 27

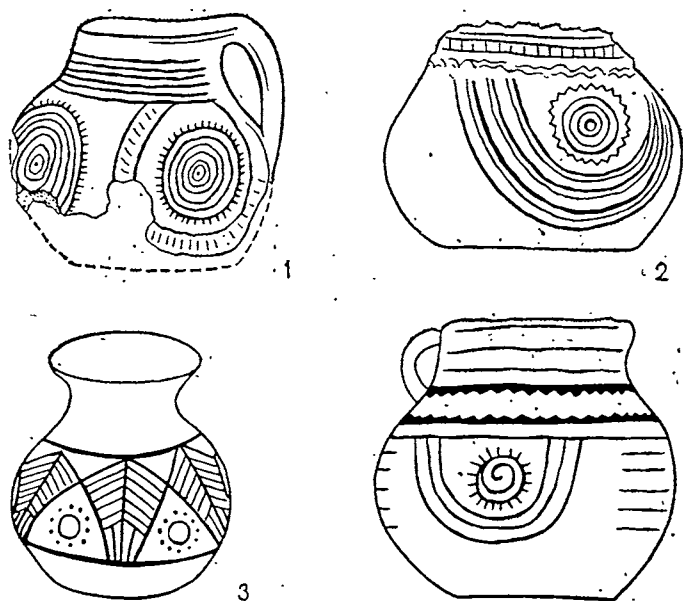


Рис. 28

Рис. 29

Рис. 30

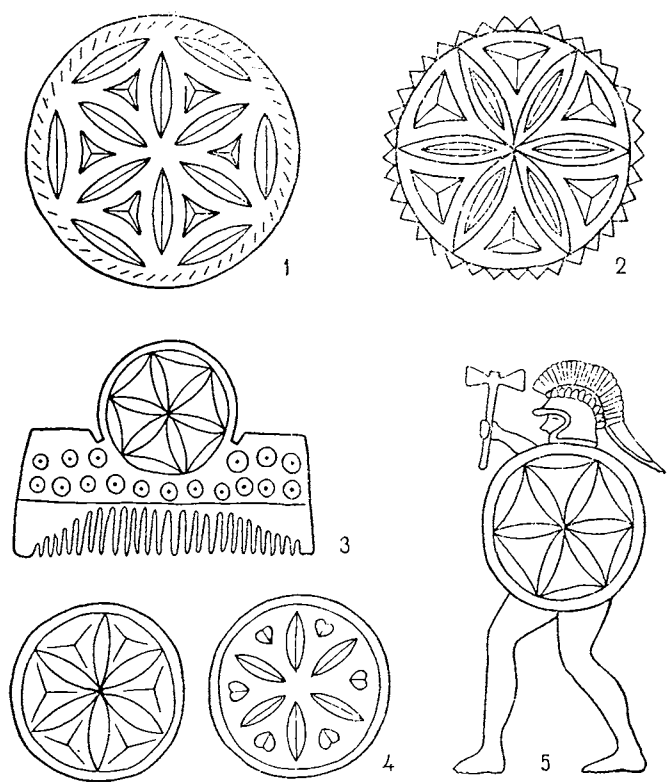


Рис. 31

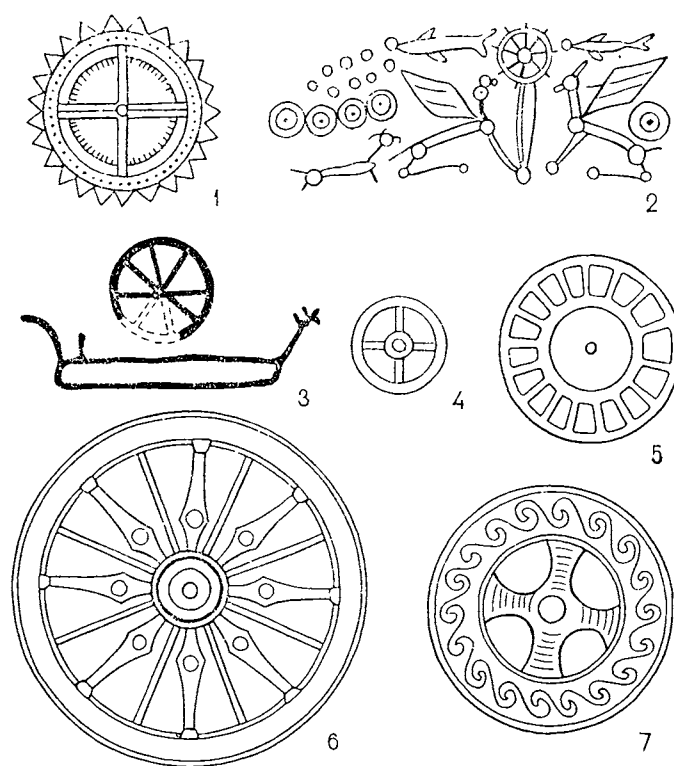


Рис. 32

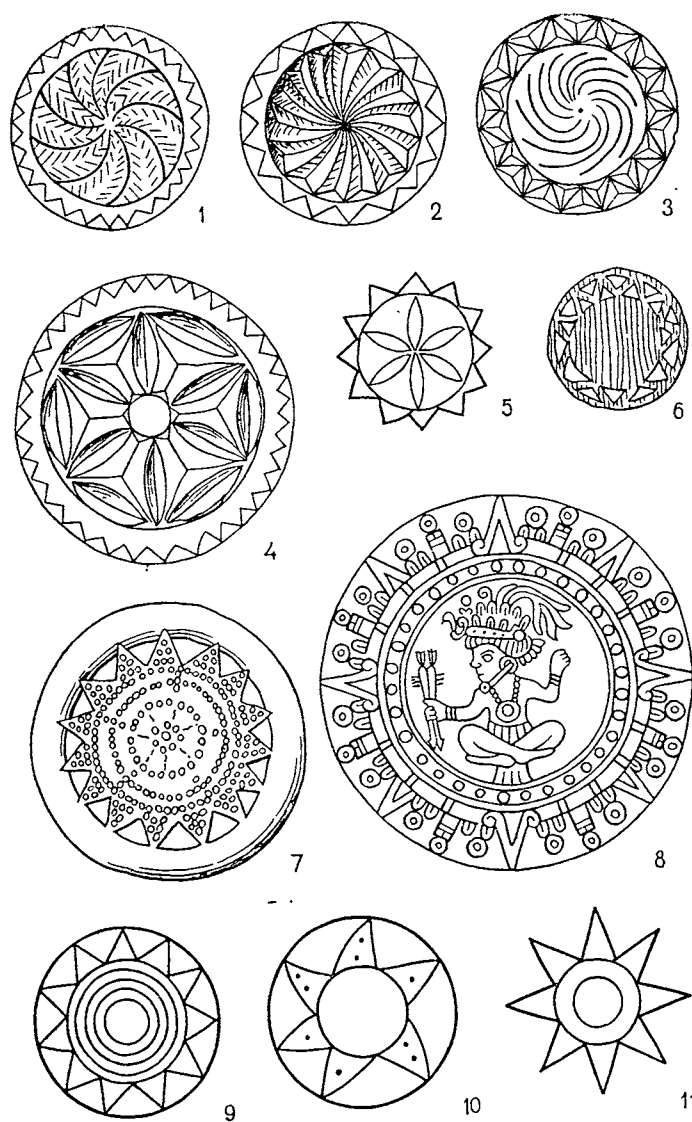


Рис. 4

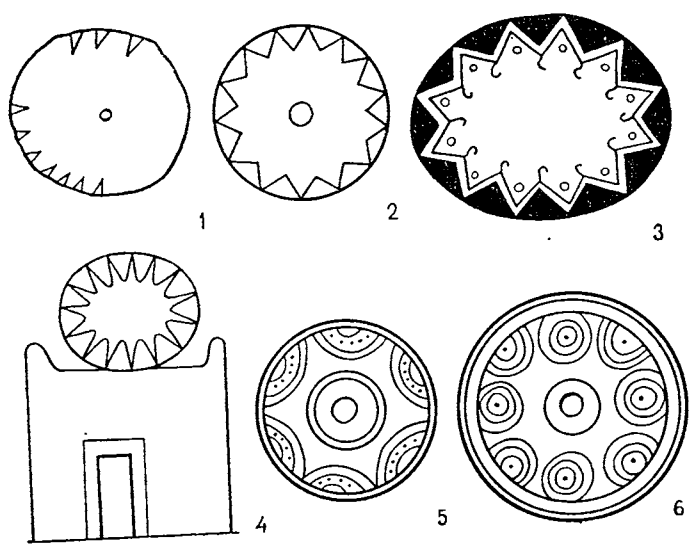


Рис. 36

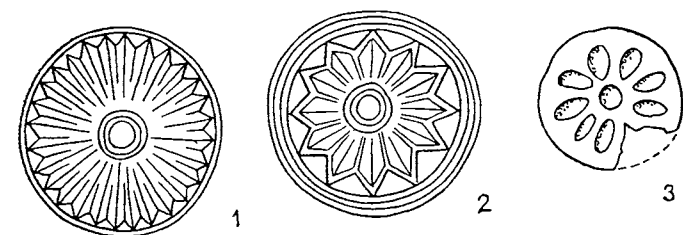


Рис. 37

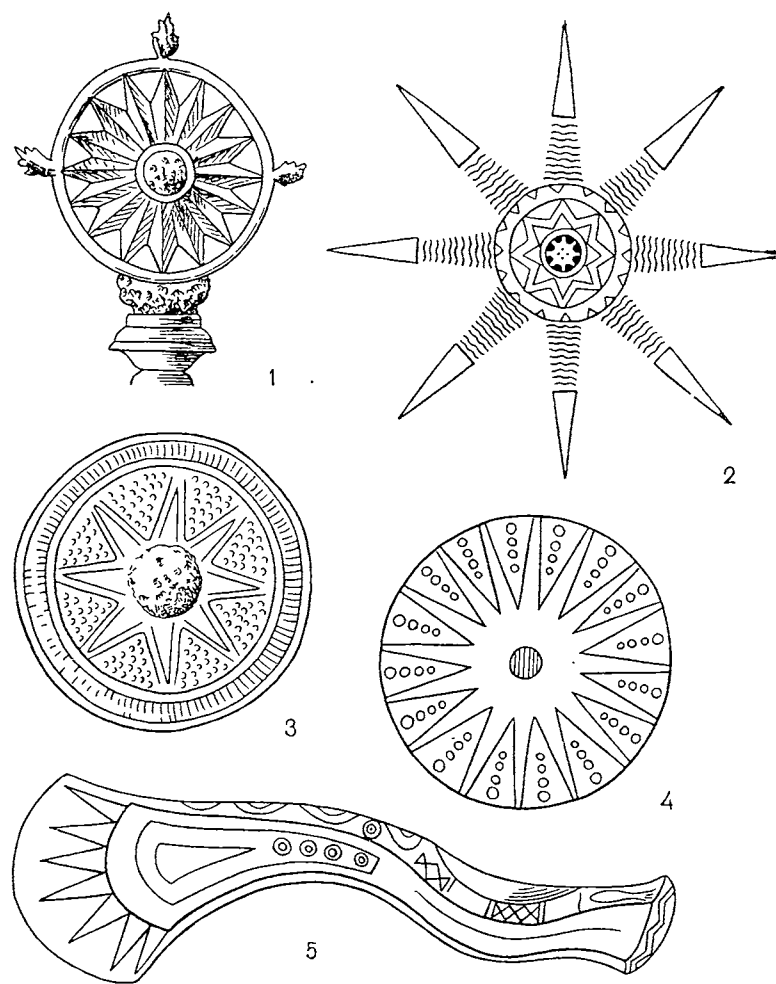


Рис. 35

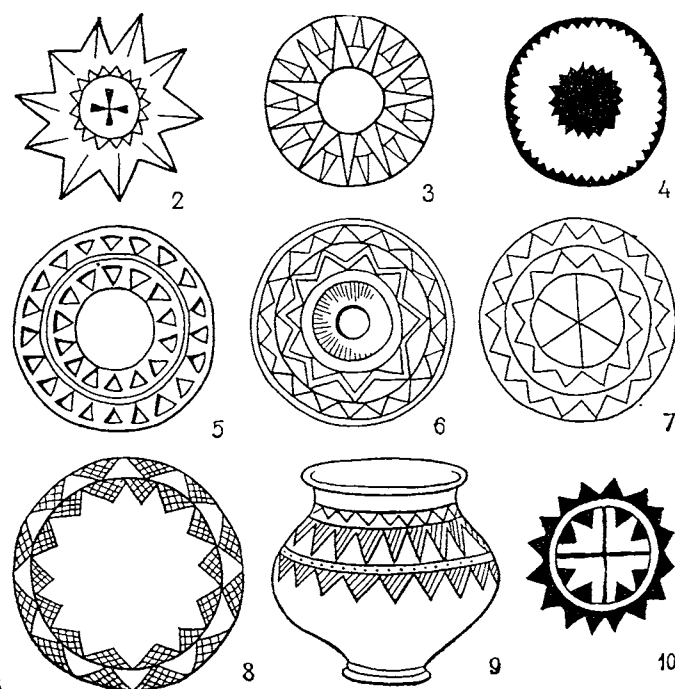


Рис. 38

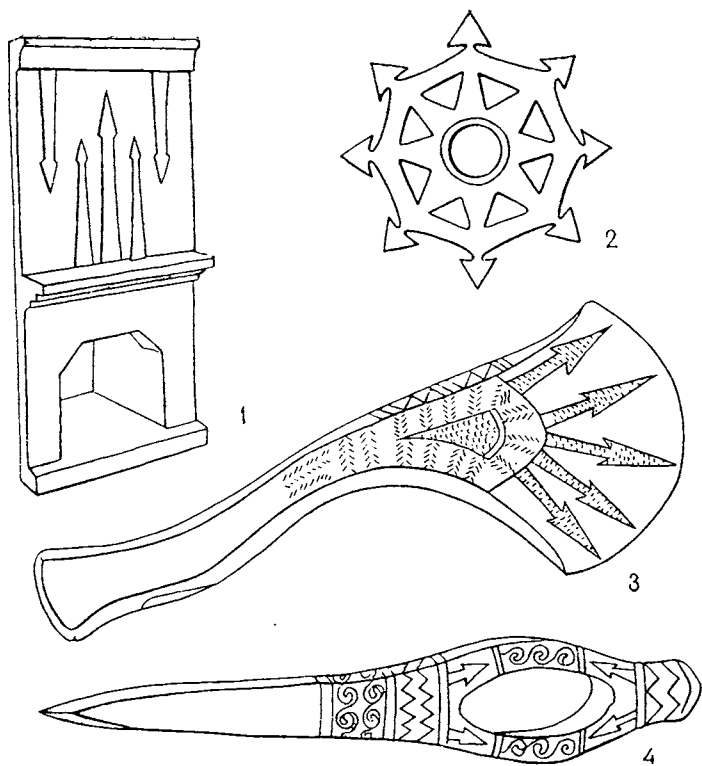


Рис. 39

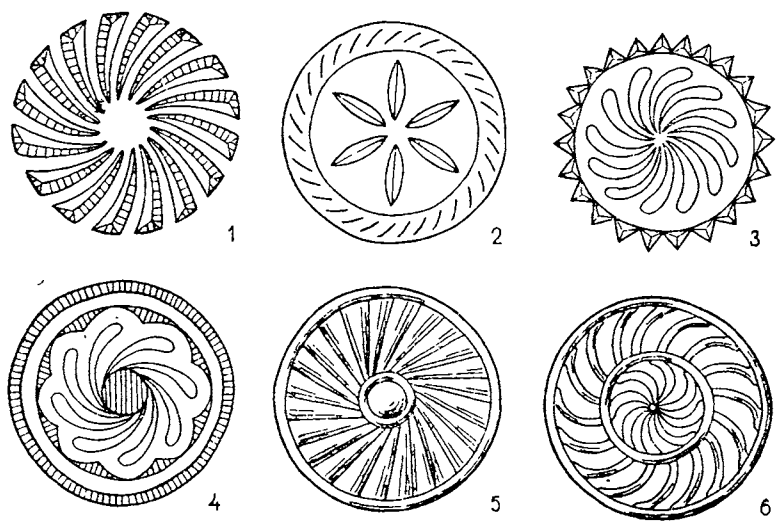


Рис. 41

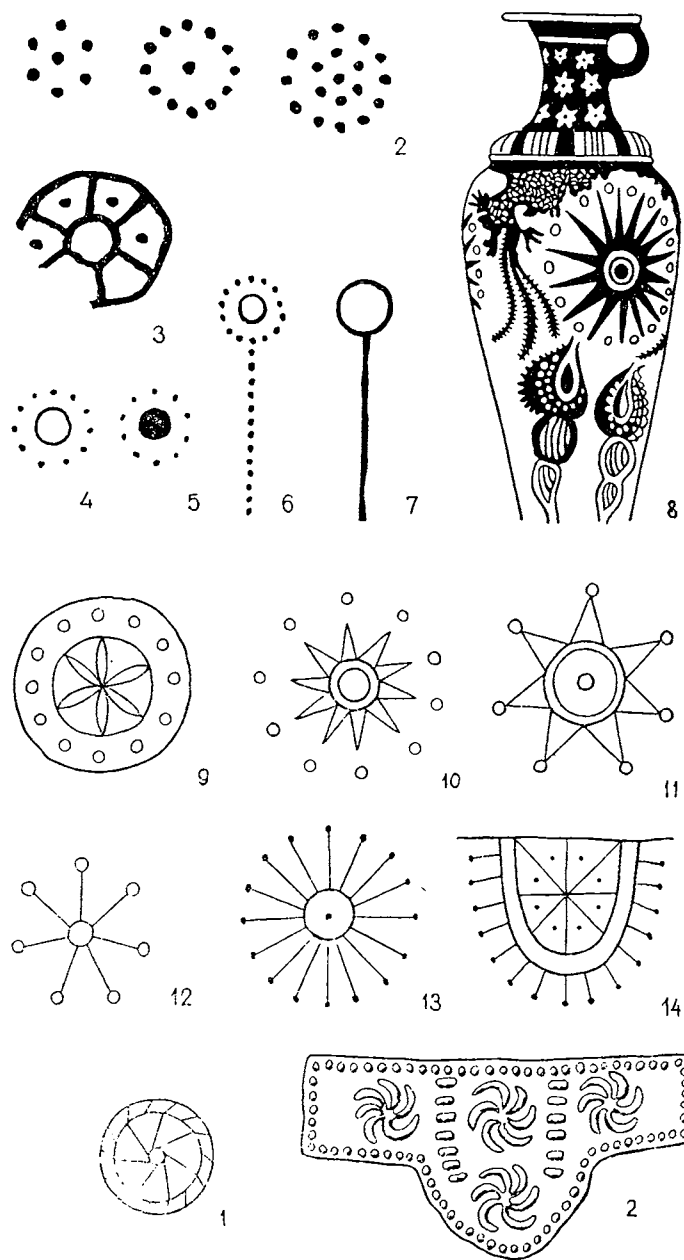


Рис. 42

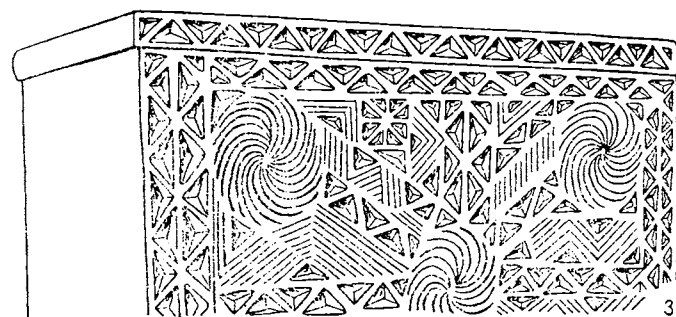


Рис. 40

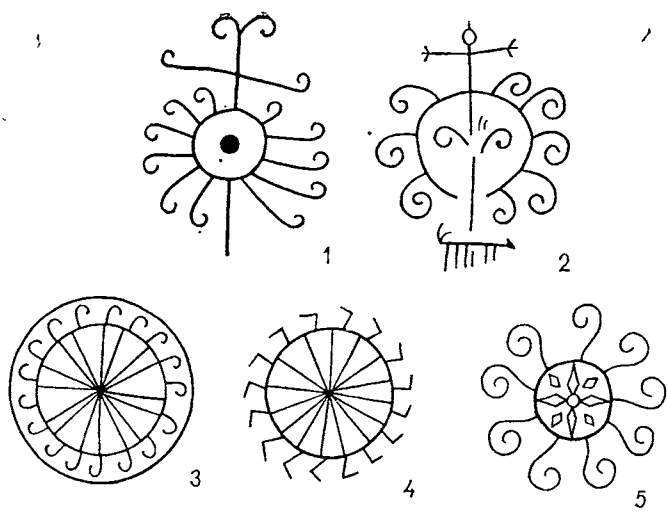


Рис. 43

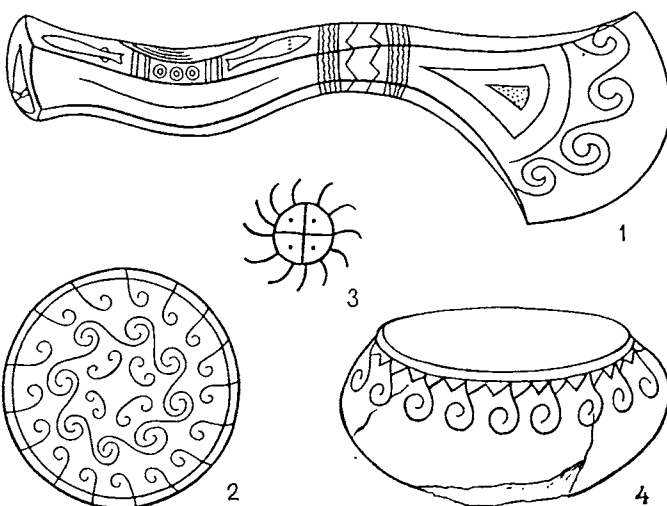


Рис. 44

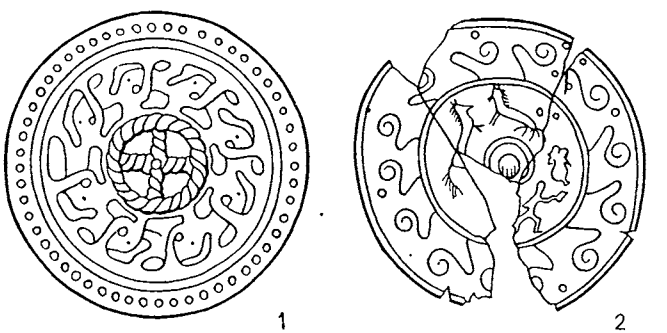


Рис. 45

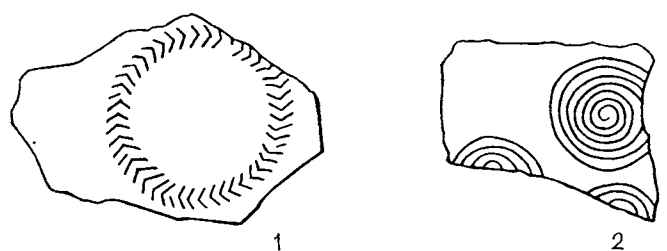


Рис. 49

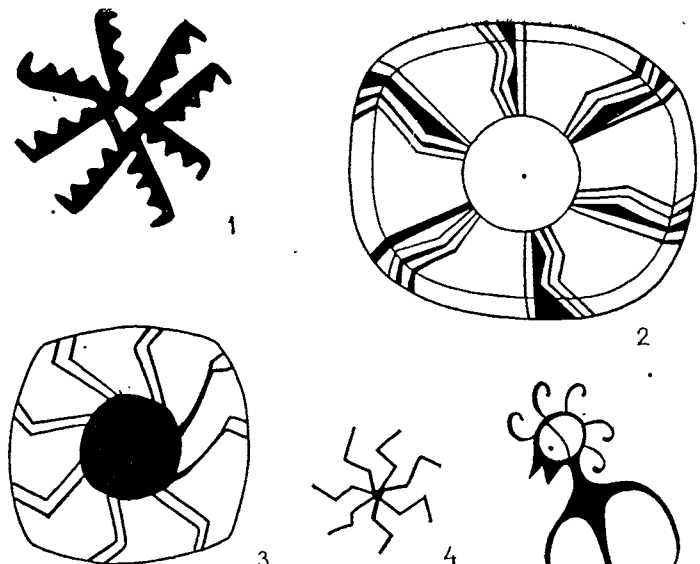


Рис. 46

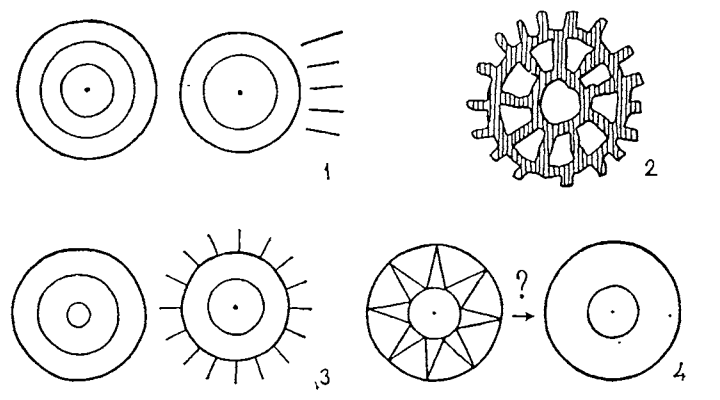
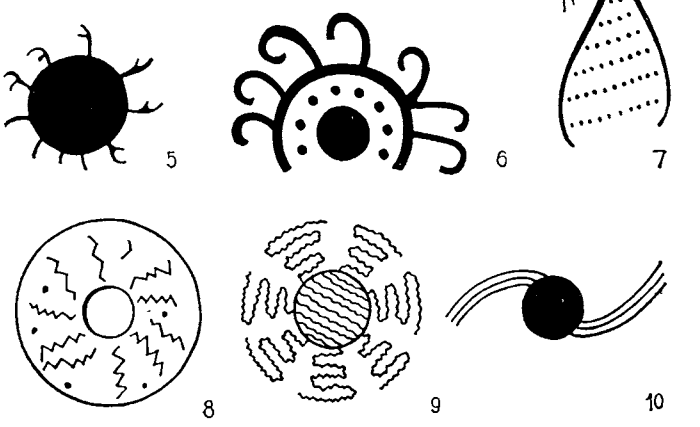


Рис. 47

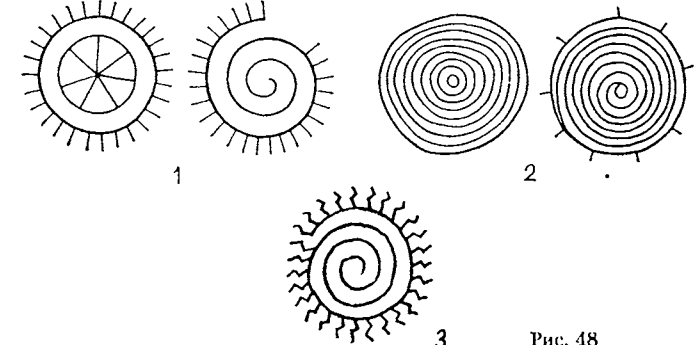


Рис. 48

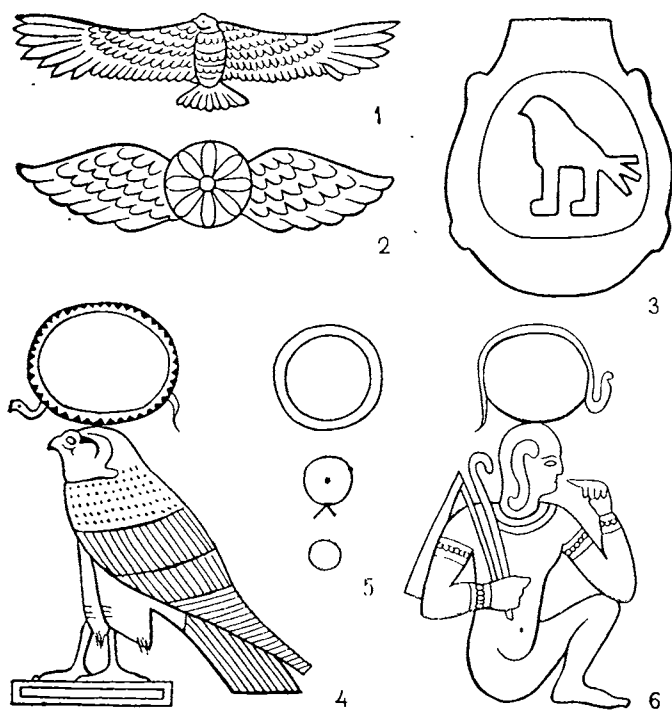


Рис. 50

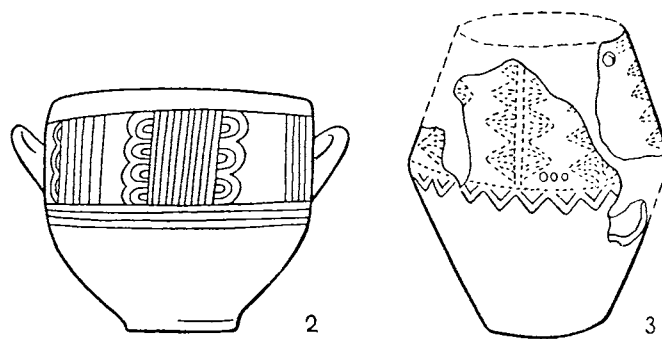


Рис. 51

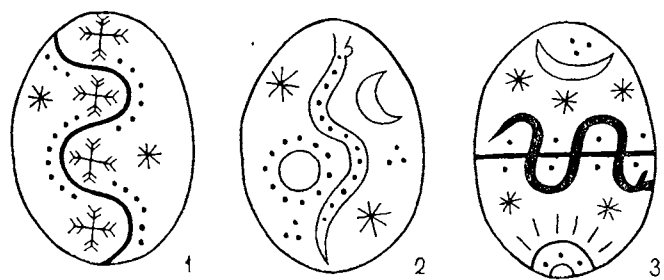


Рис. 52

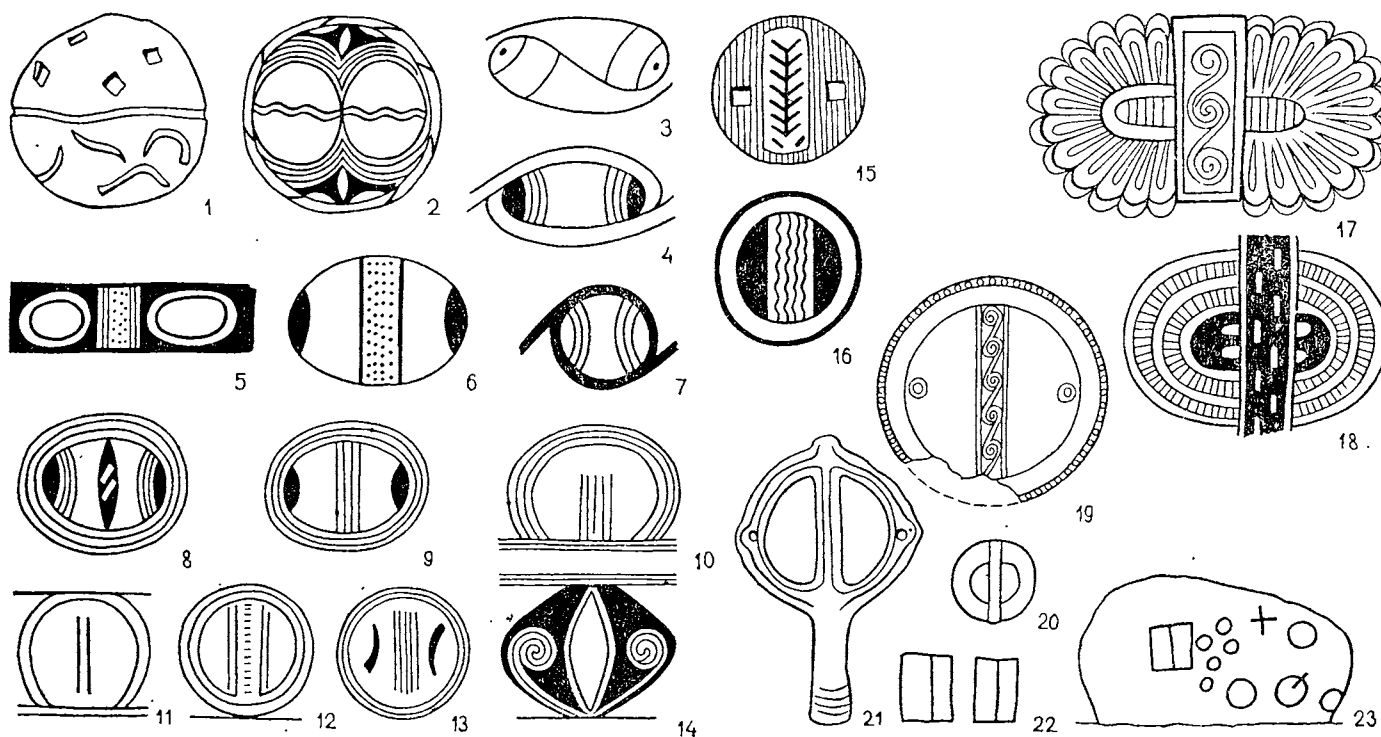


Рис. 53

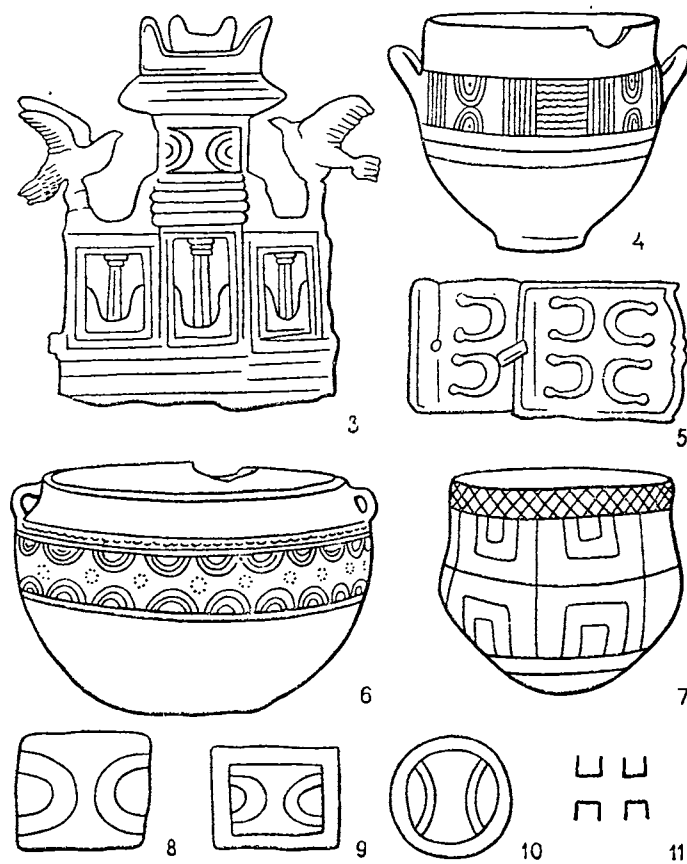


Рис. 54

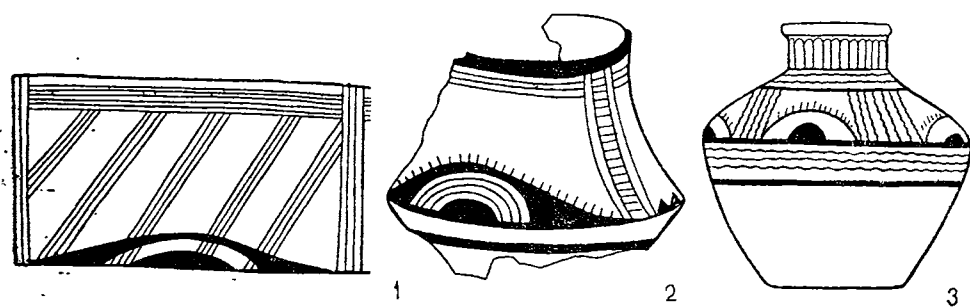


Рис. 55

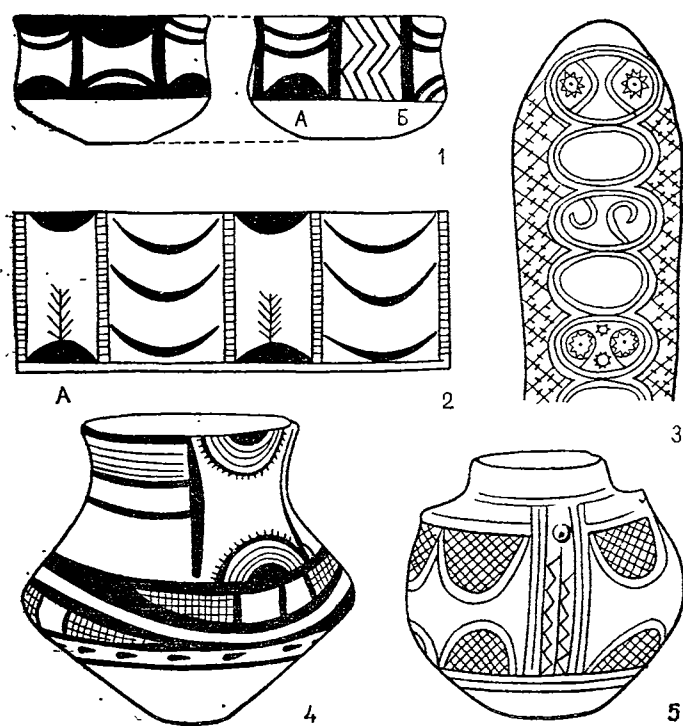


Рис. 56

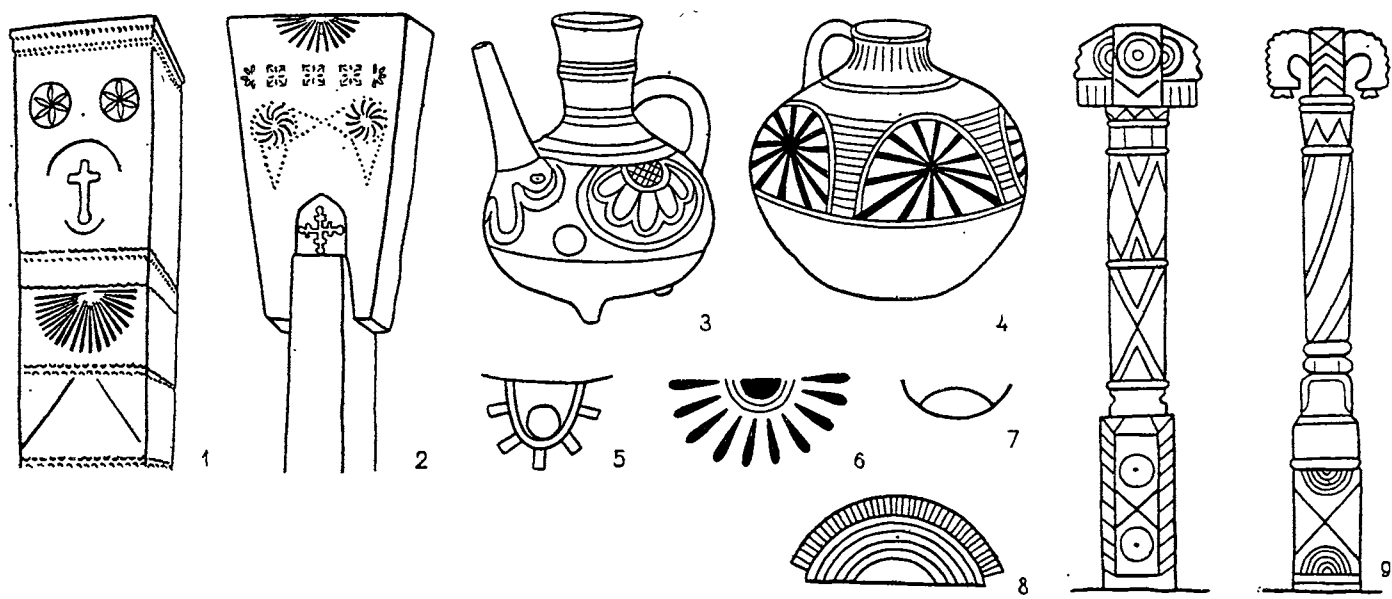


Рис. 57

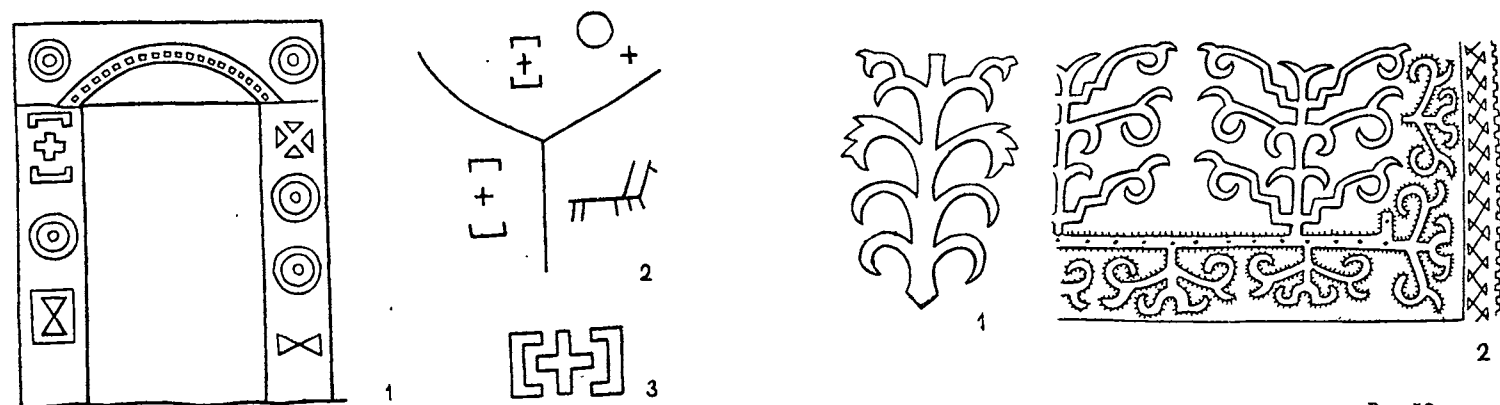


Рис. 59

Рис. 58

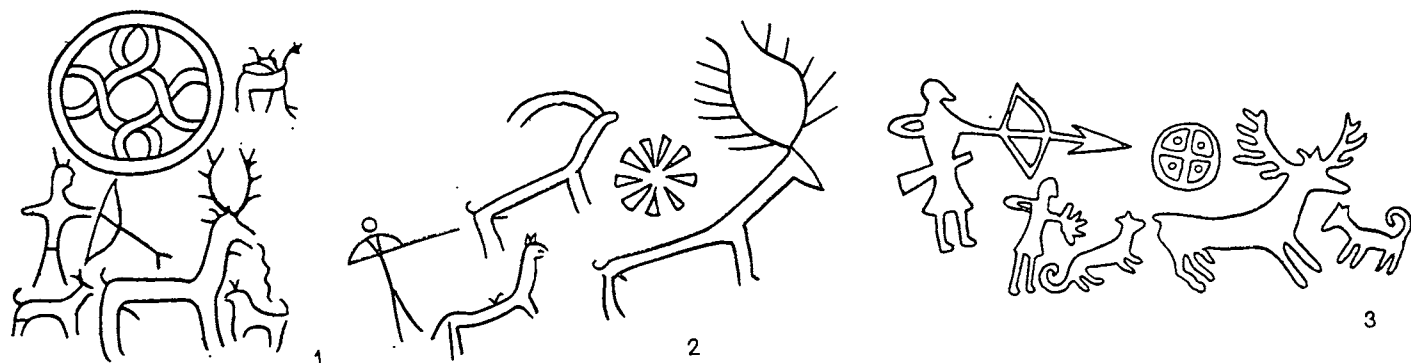


Рис. 60

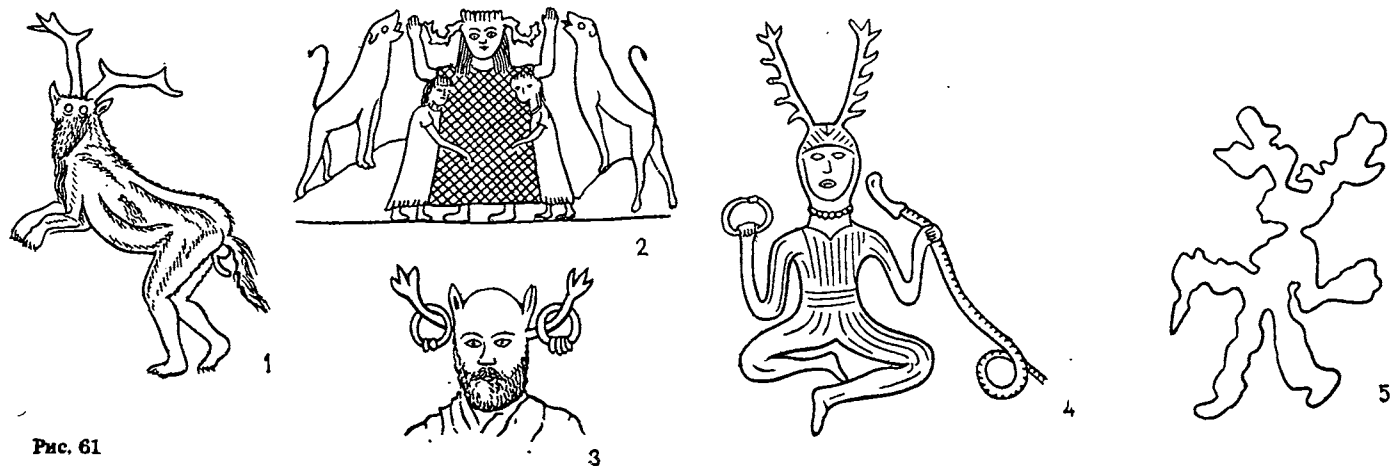


Рис. 61

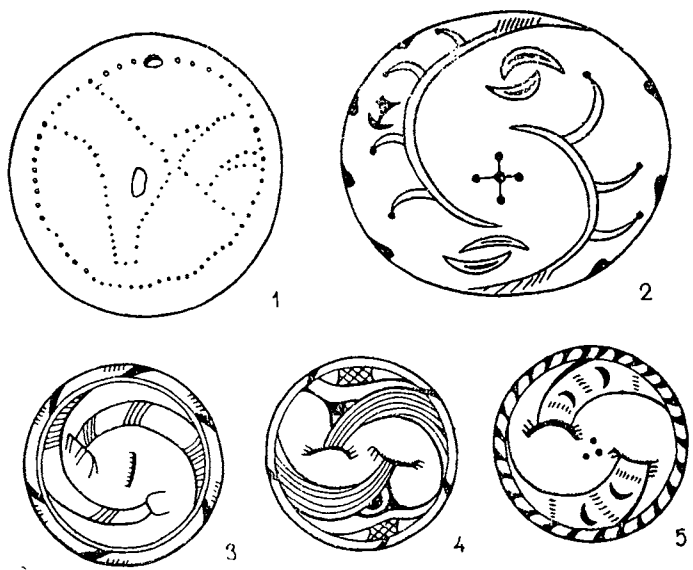


Рис. 62

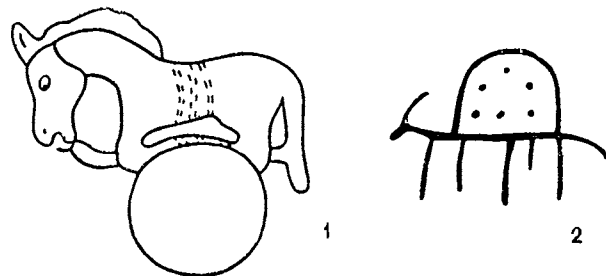


Рис. 64

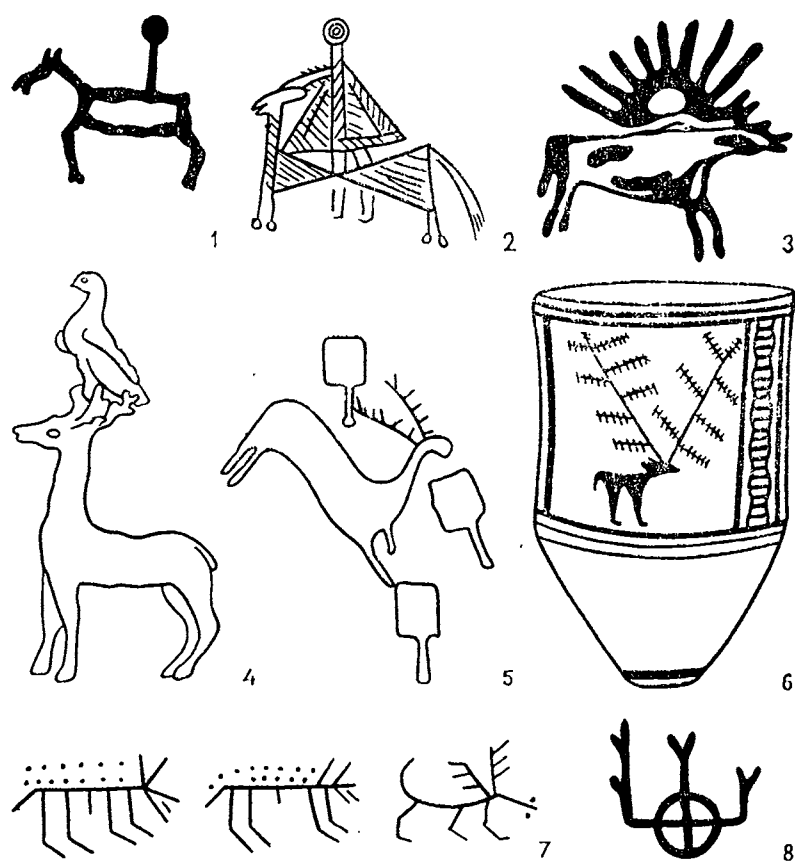


Рис. 63

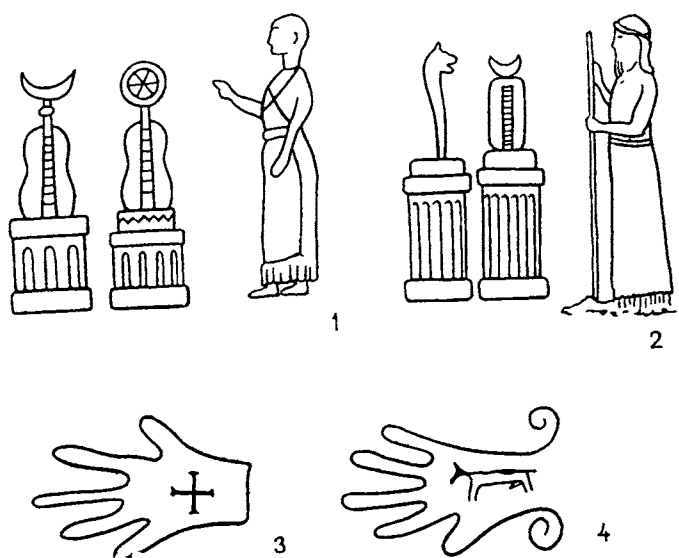


Рис. 65

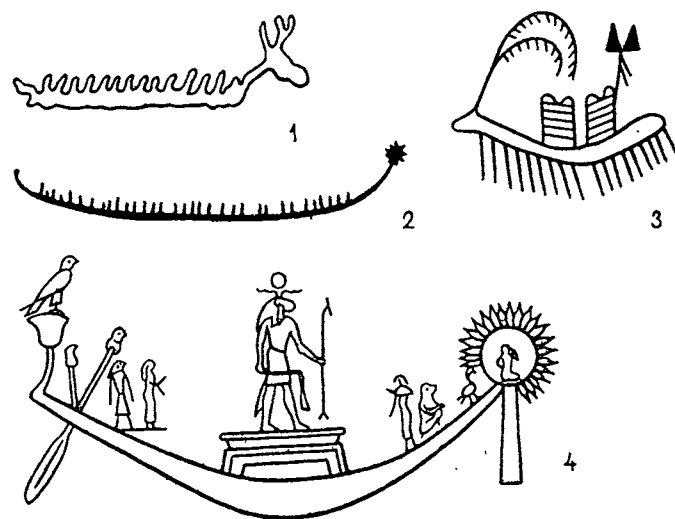


Рис. 66

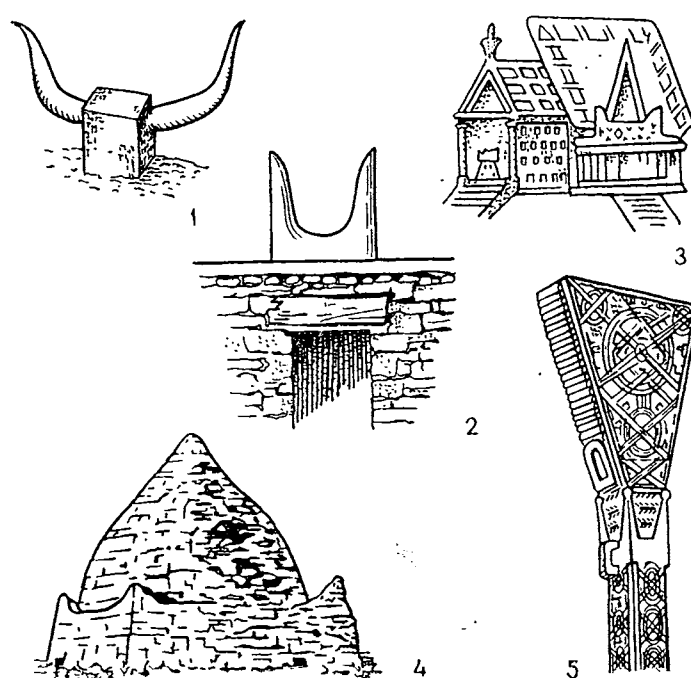


Figure 1 consists of seven numbered line drawings of stylized human figures:

- 1. A figure with a long, segmented body and a wide, flat head, standing on a base.
- 2. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.
- 3. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.
- 4. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.
- 5. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.
- 6. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.
- 7. A figure with a wide, flat head and a long, segmented body, standing on a base.

astronline.pro

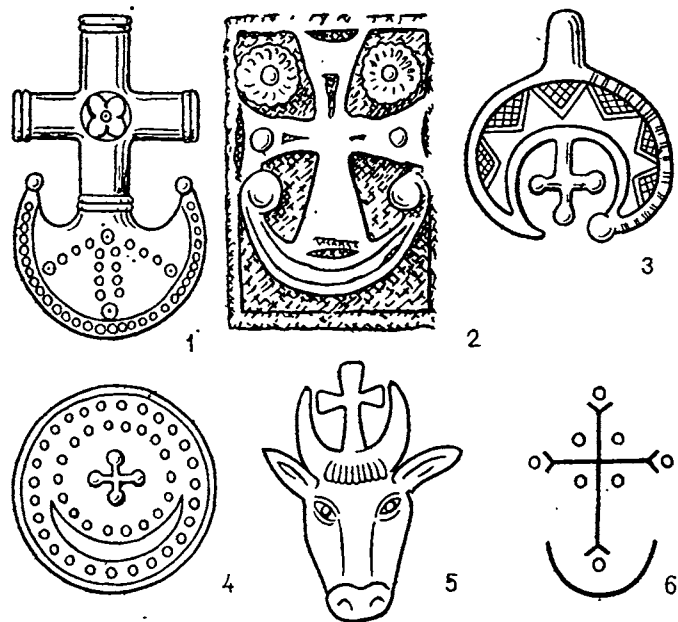


Рис. 72

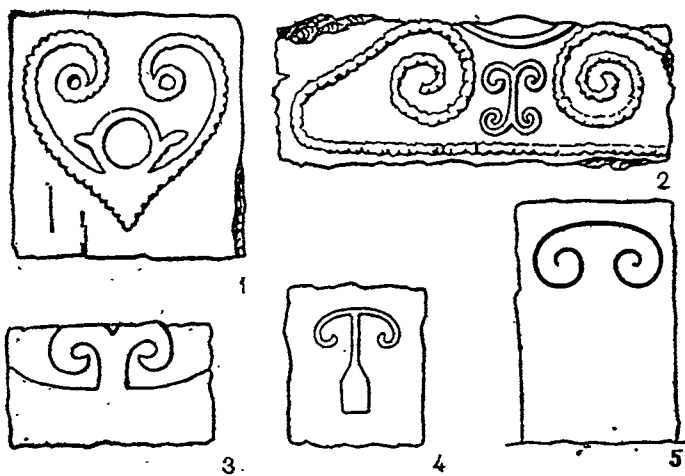


Рис. 74

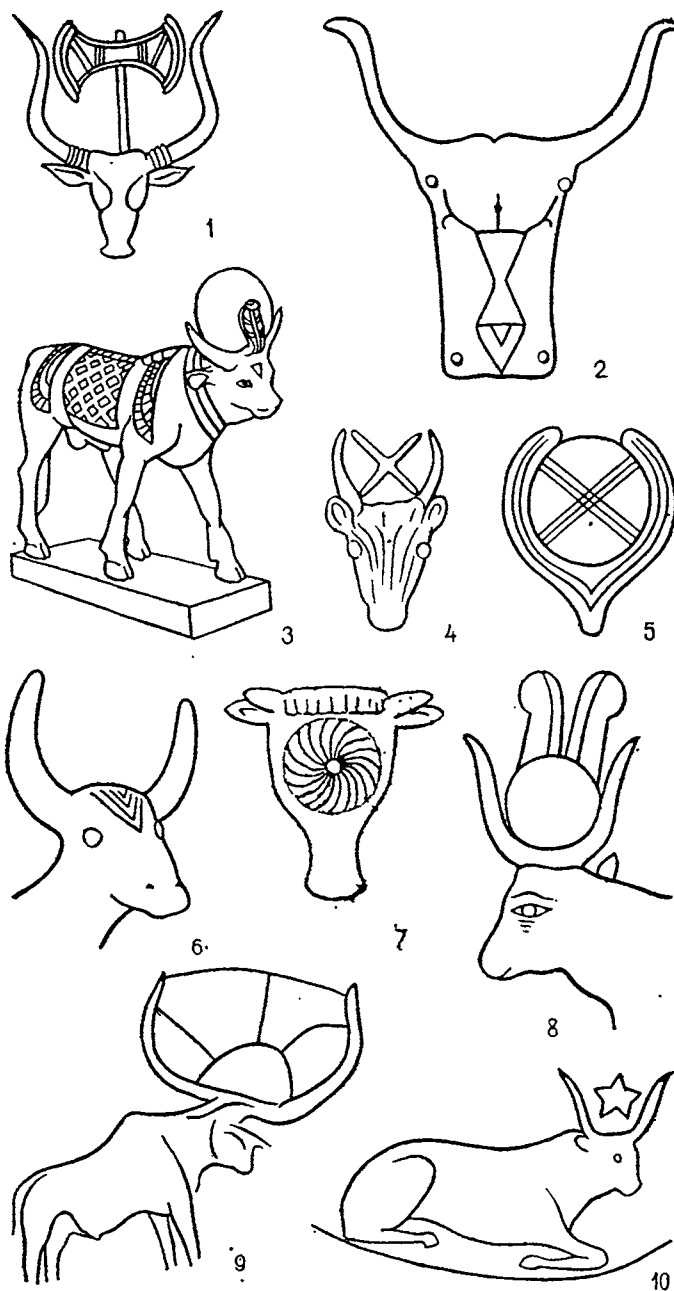


Рис. 73

Рис. 75

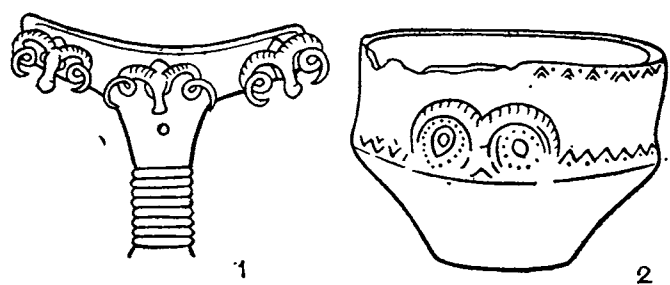


Рис. 76

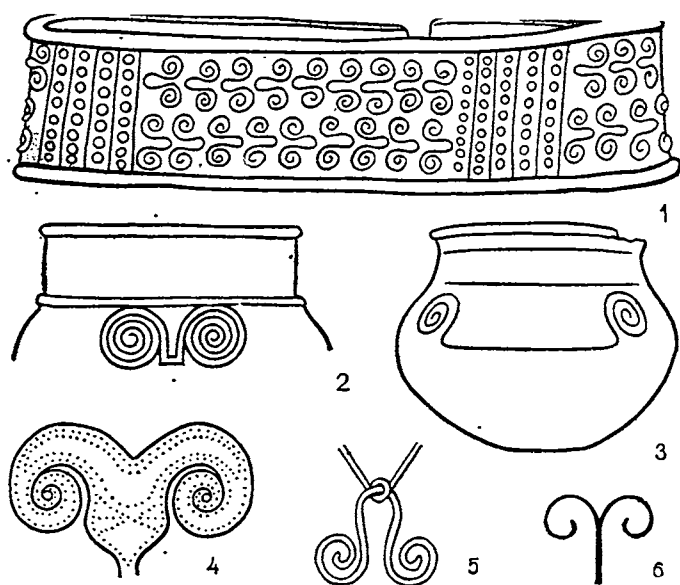


Рис. 77

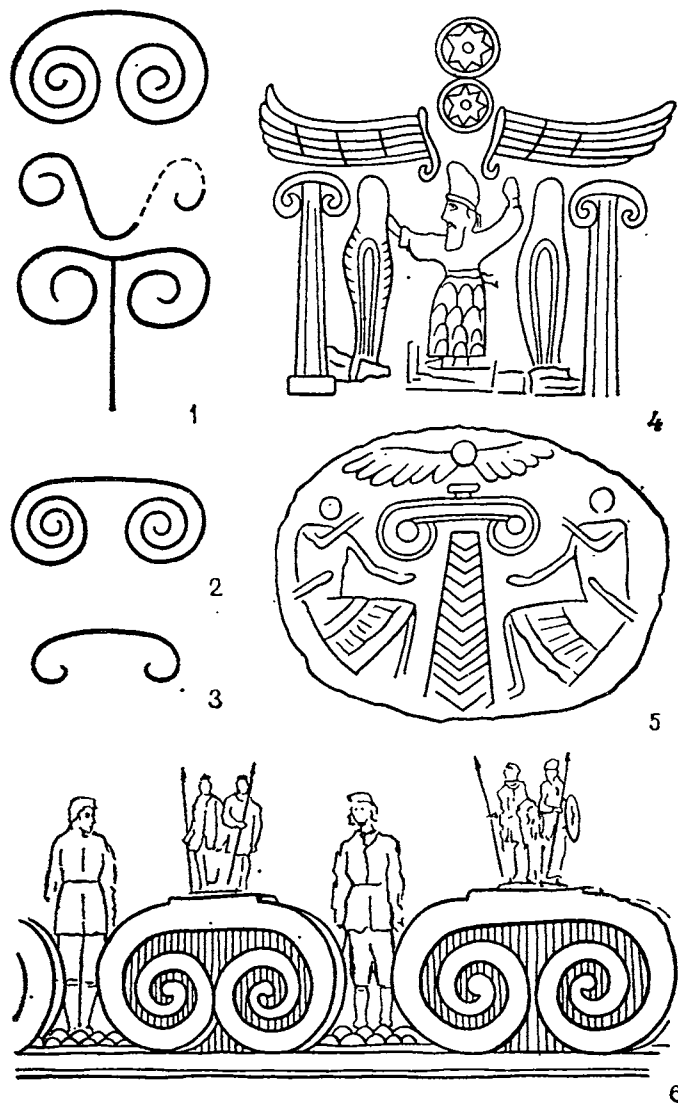


Рис. 78

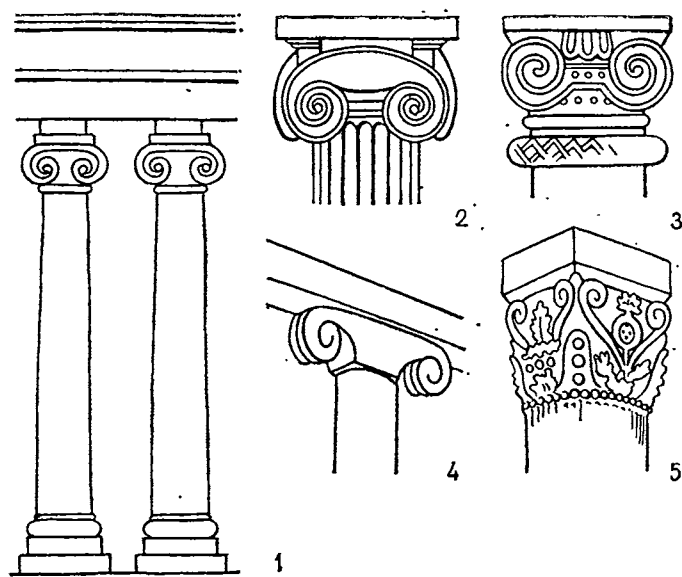


Рис. 79

Рис. 80

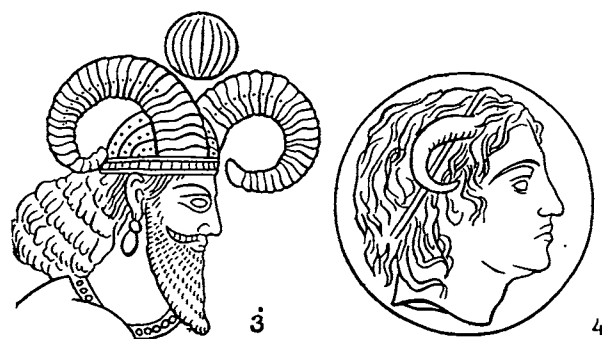


Рис. 81

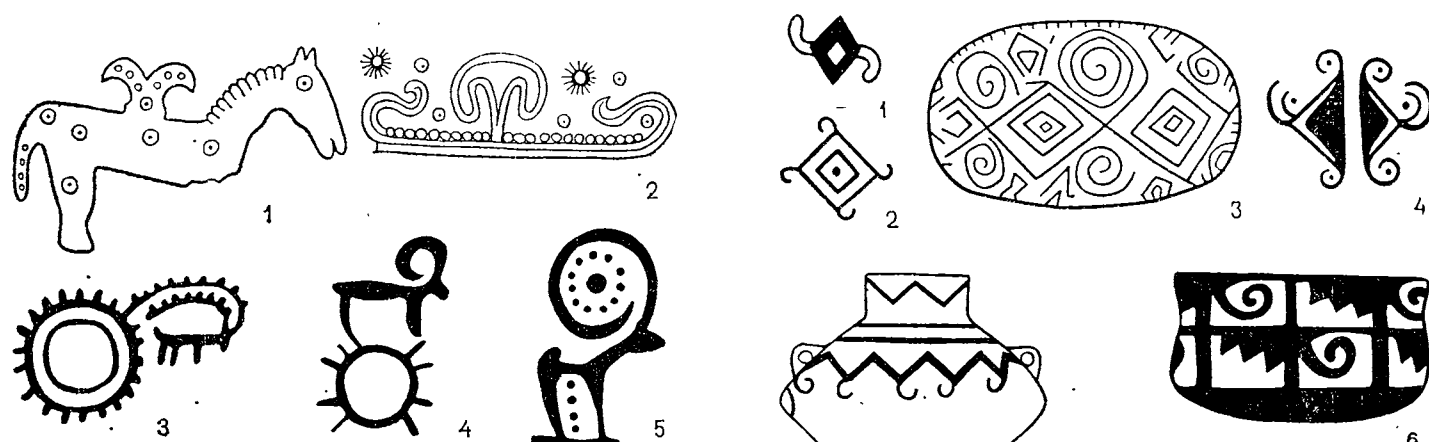


Рис. 82

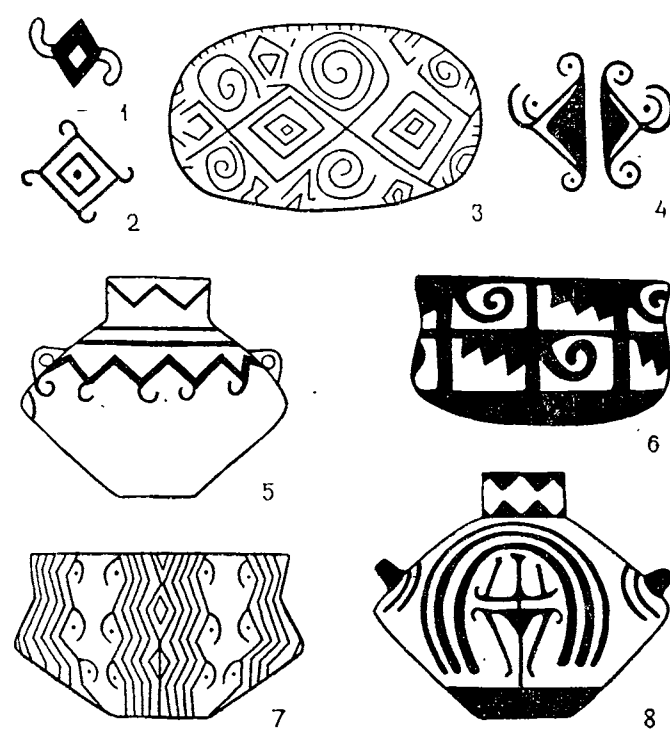


Рис. 83

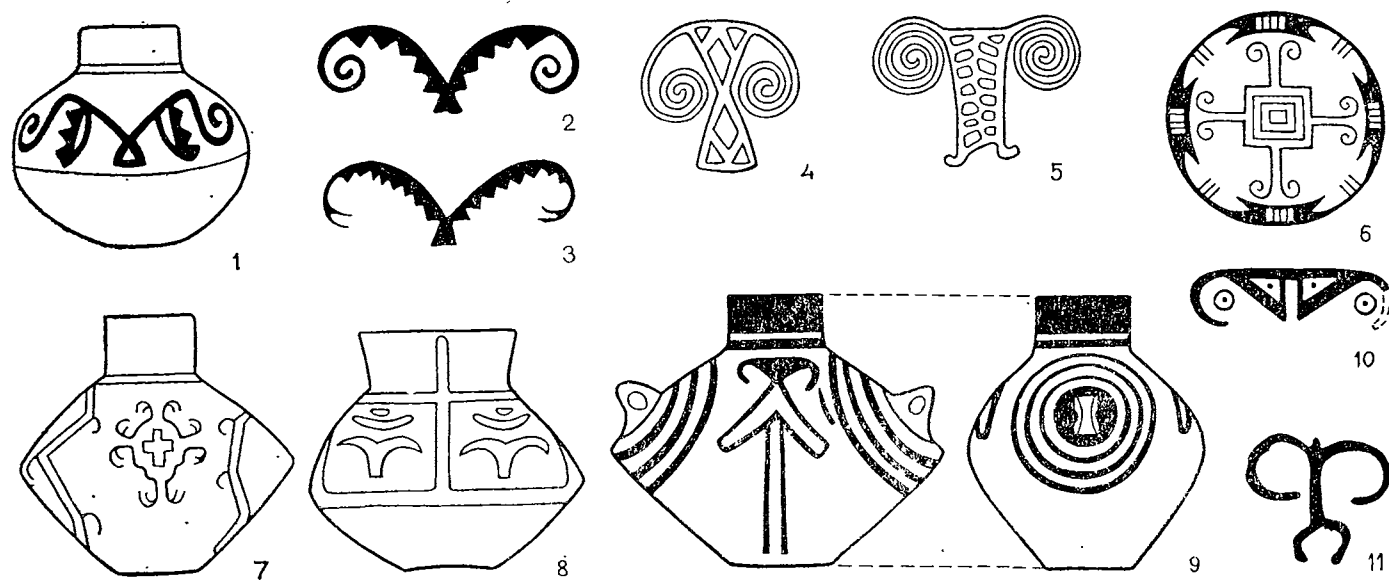


Рис. 84

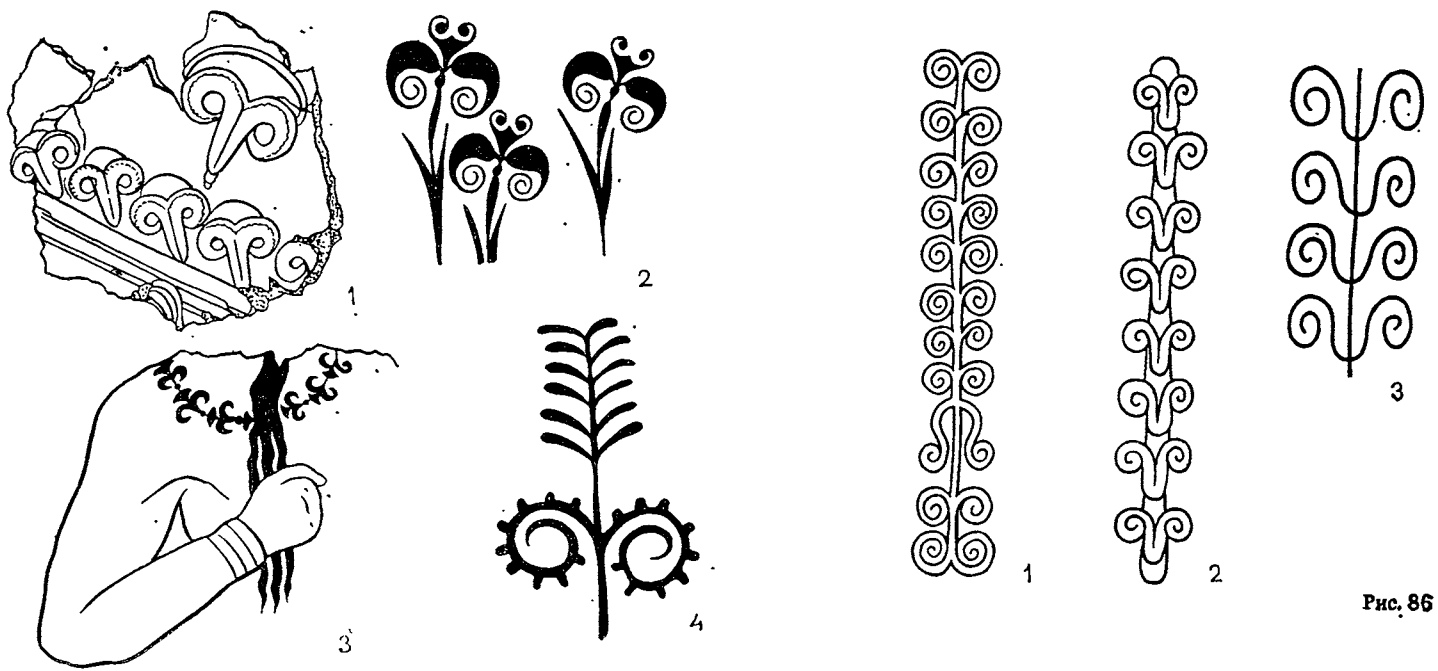


Рис. 85

Рис. 86

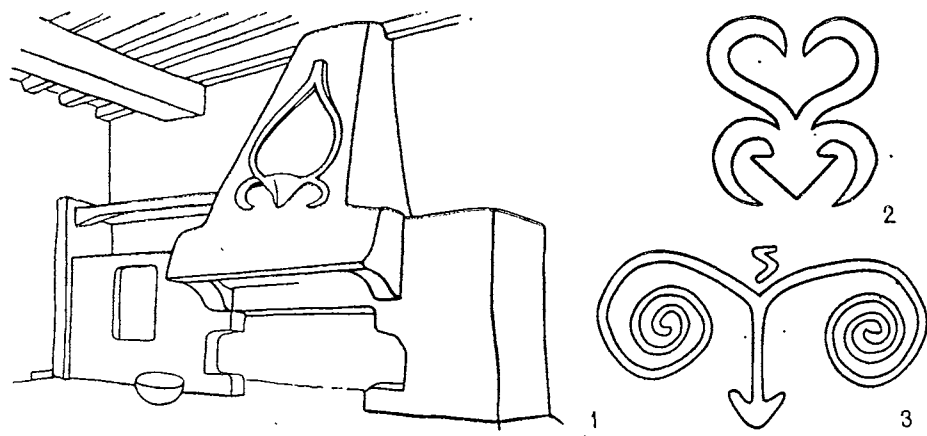


Рис. 87

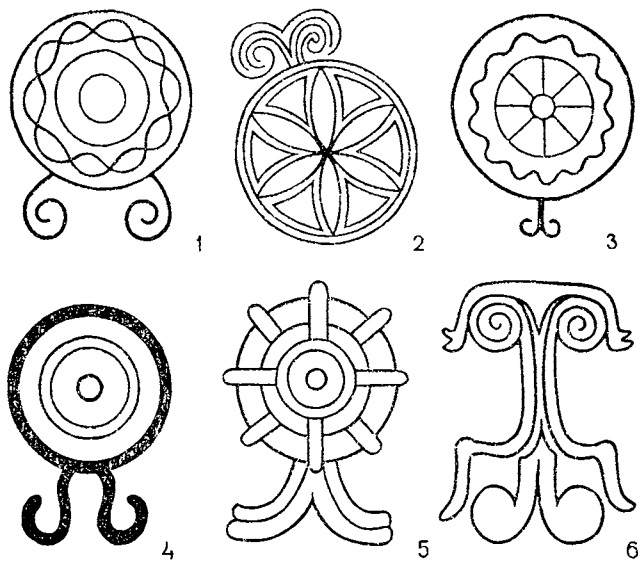


Рис. 88



Рис. 89

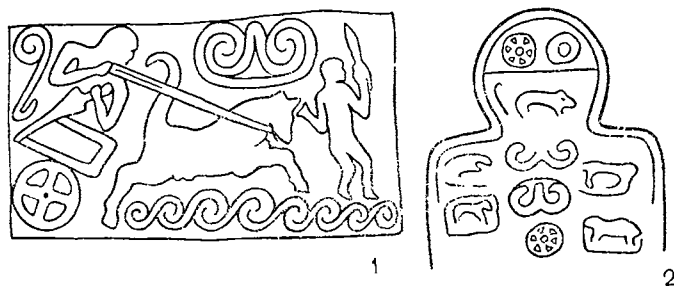
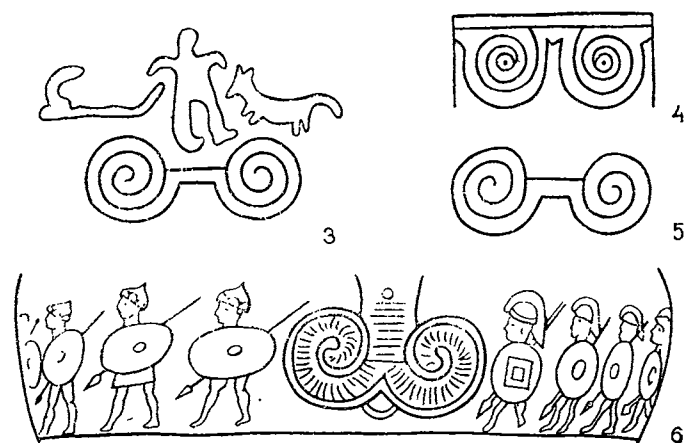


Рис. 90



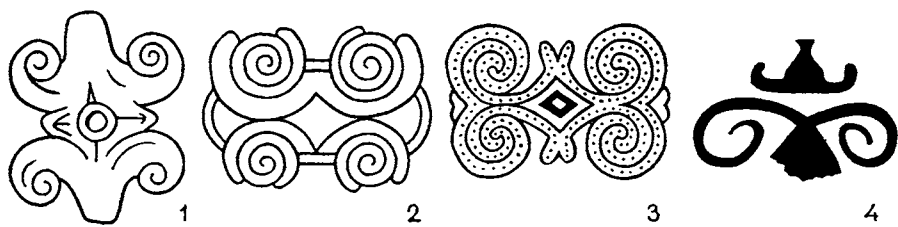


Рис. 91

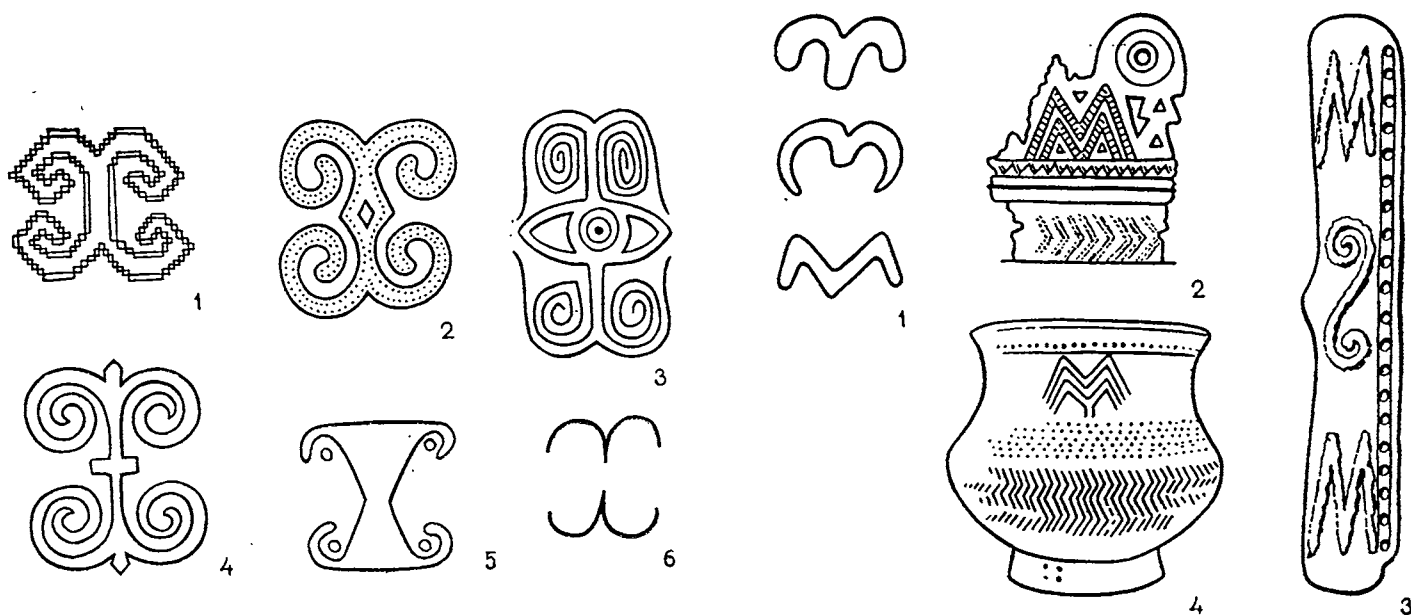


Рис. 92

Рис. 93

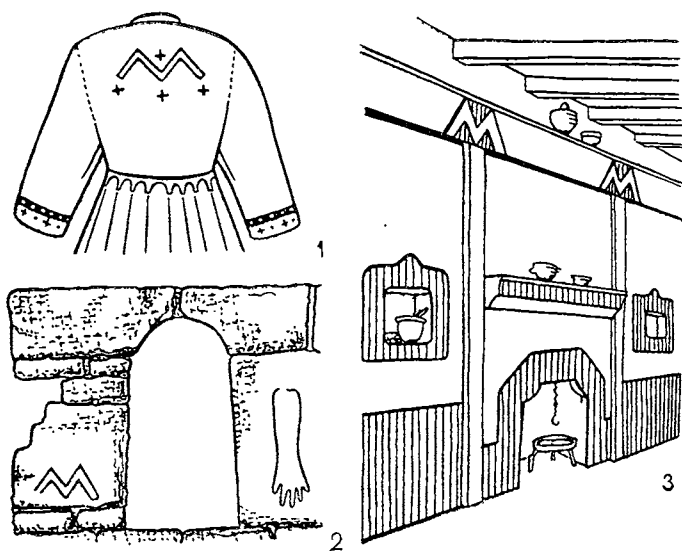


Рис. 94



Рис. 95

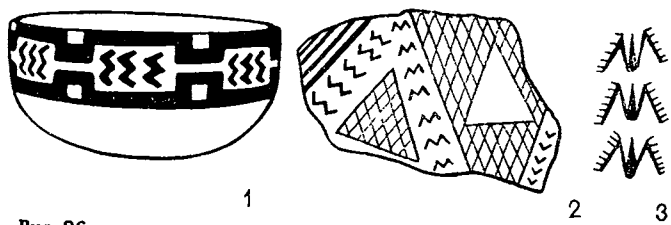


Рис. 96

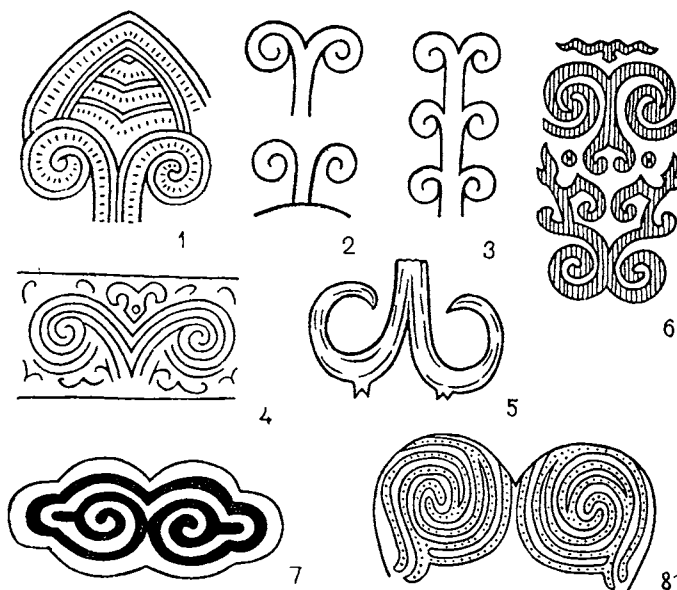


Рис. 97

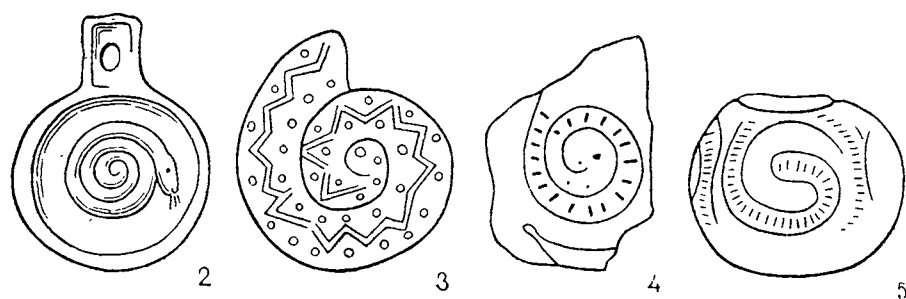


Рис. 98



Рис. 99

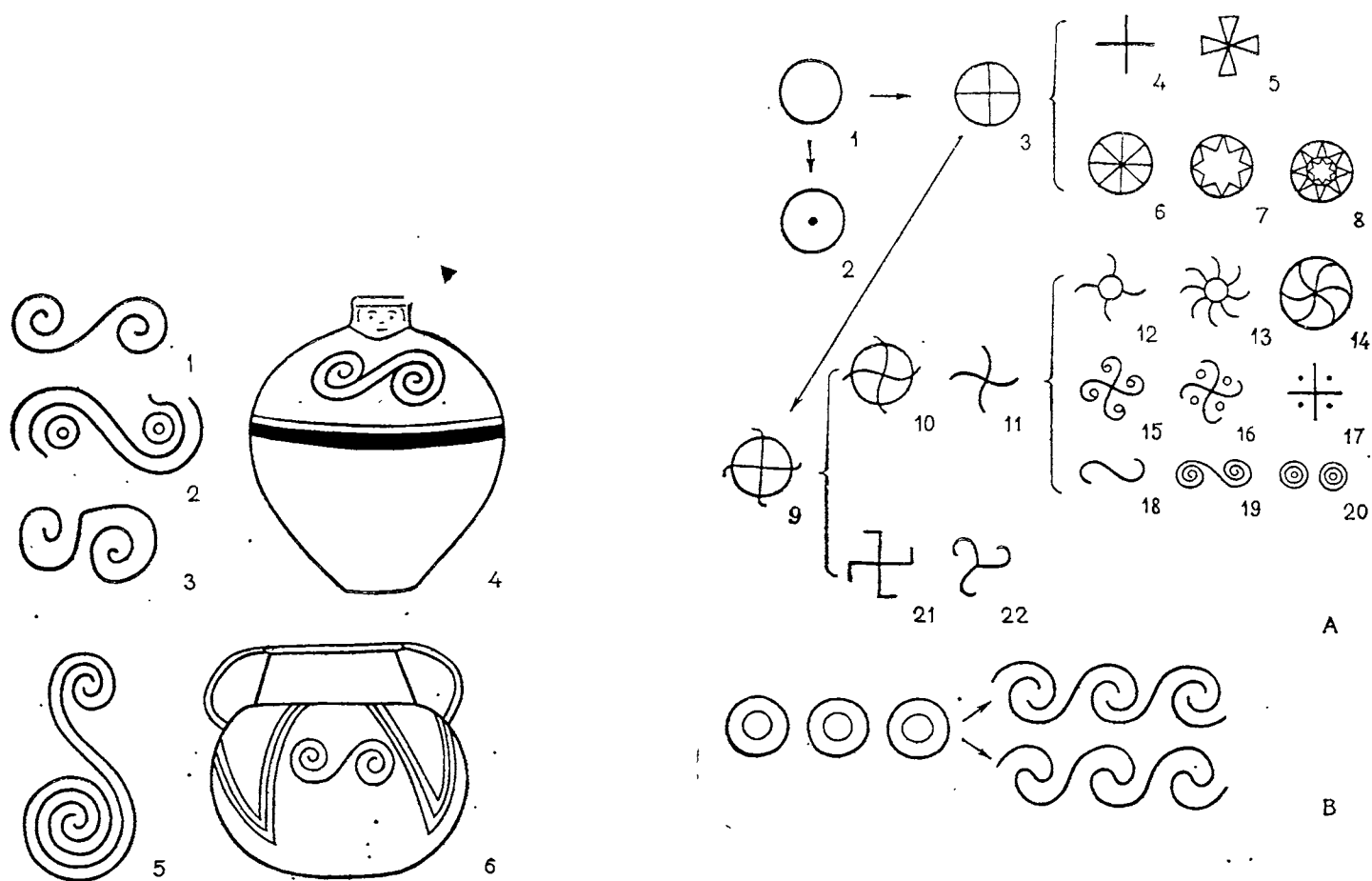


Рис. 100

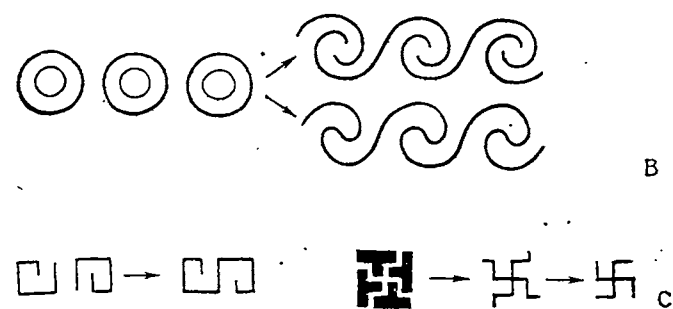


Рис. 101



Рис. 103

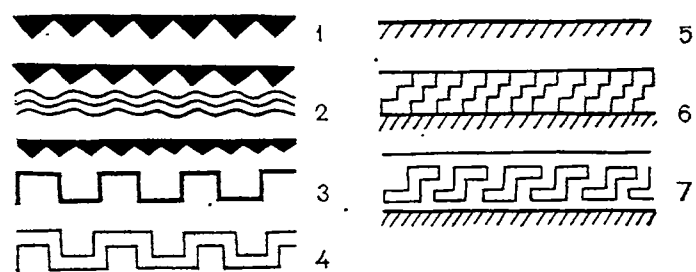


Рис. 102

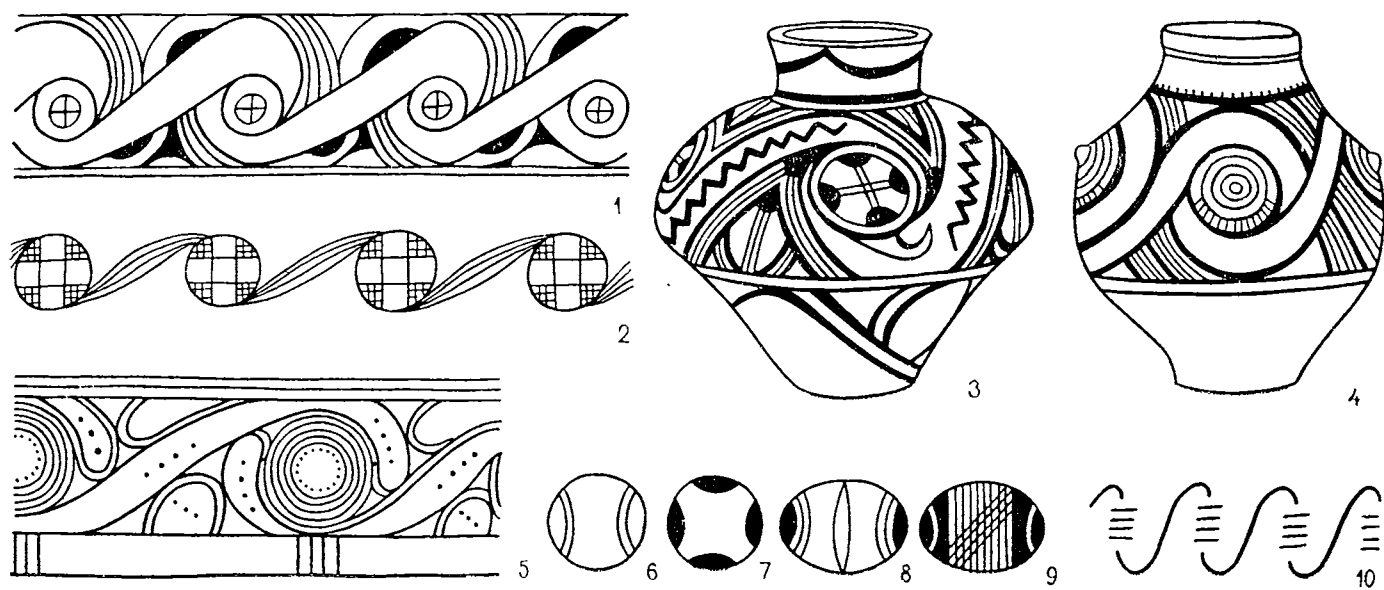


Рис. 104

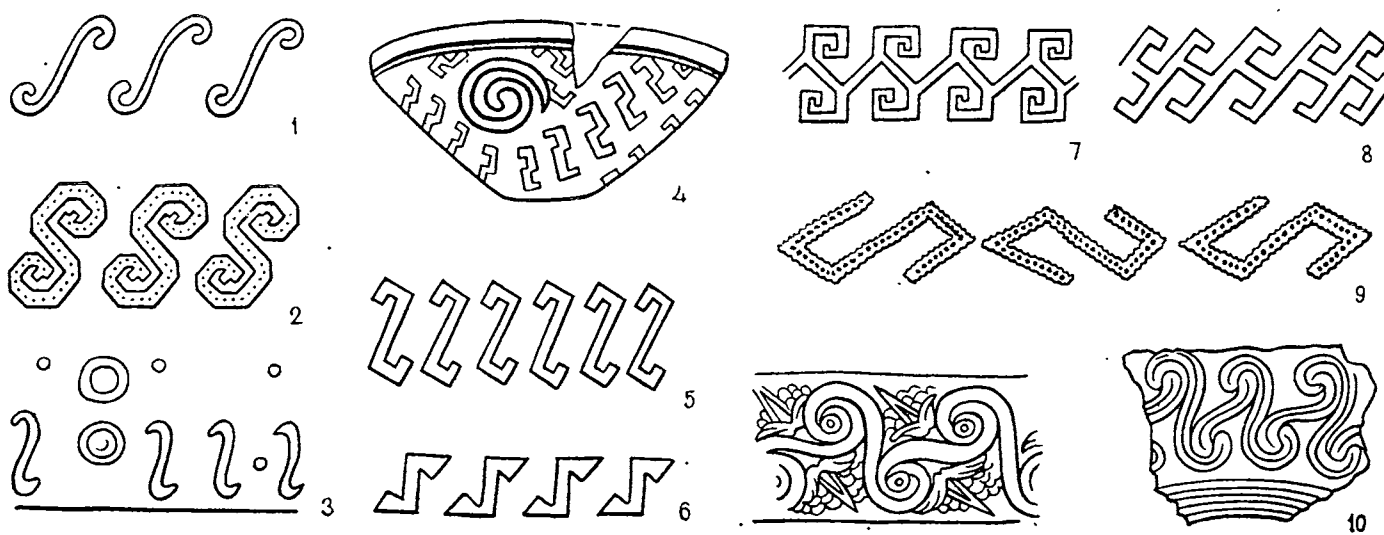


Рис. 105

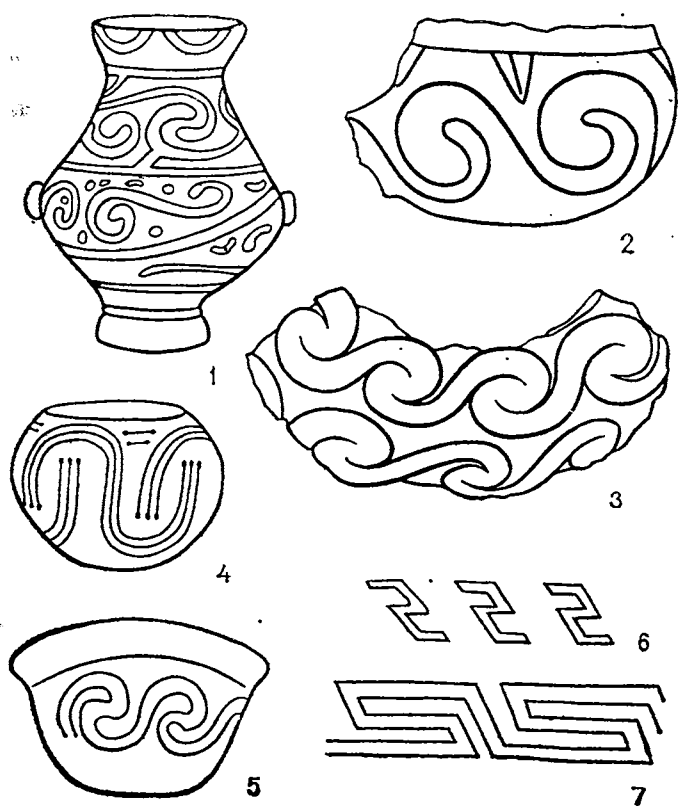


Рис. 106

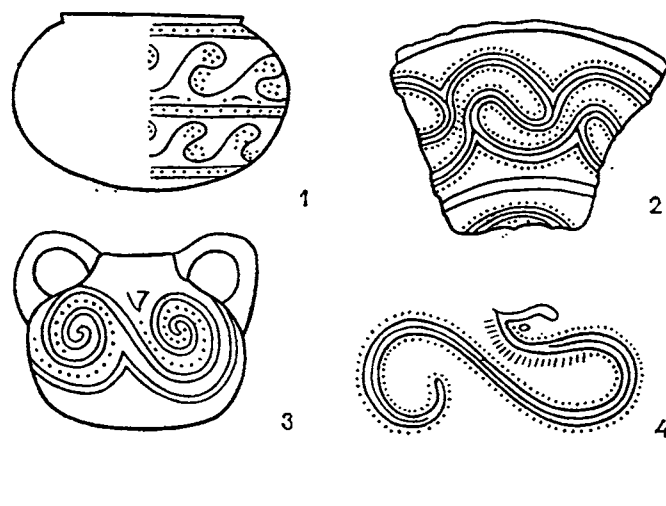


Рис. 107

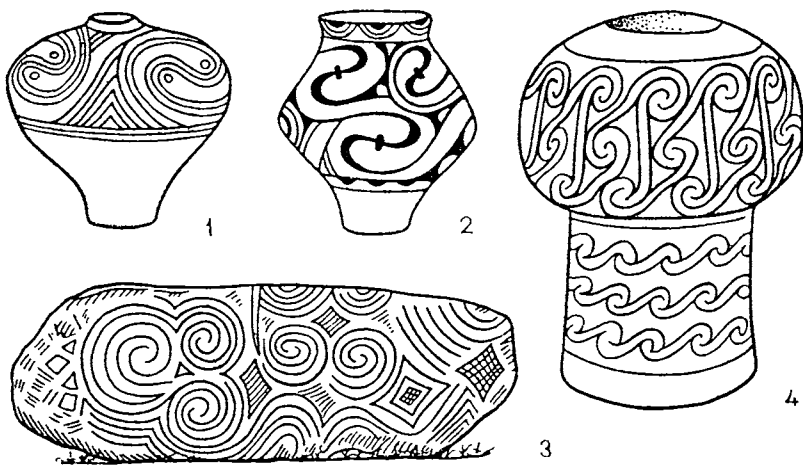


Рис. 108

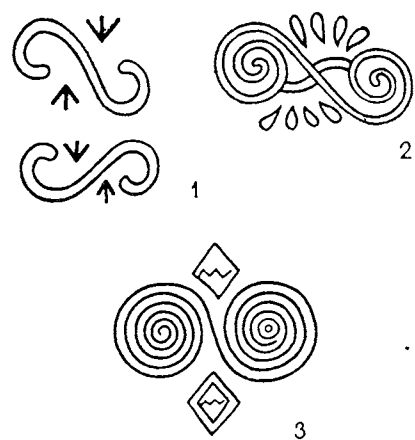


Рис. 110

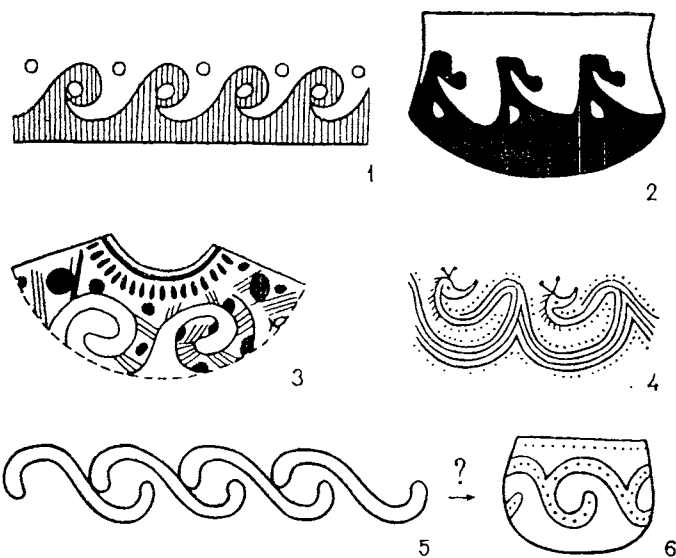


Рис. 109

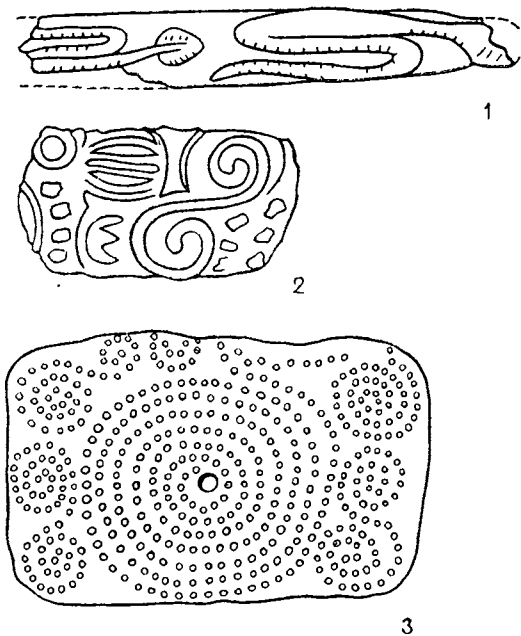


Рис. 111

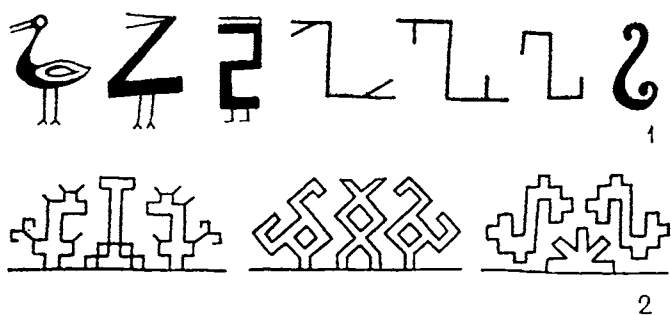


Рис. 112

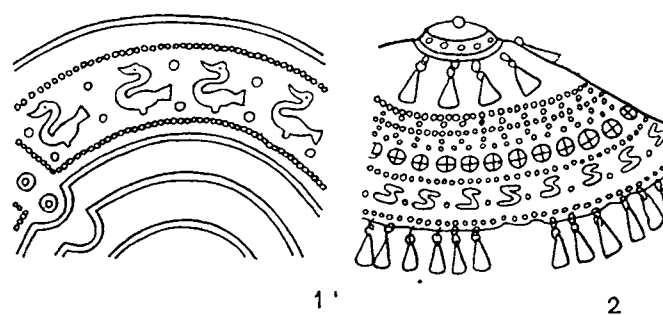


Рис. 113

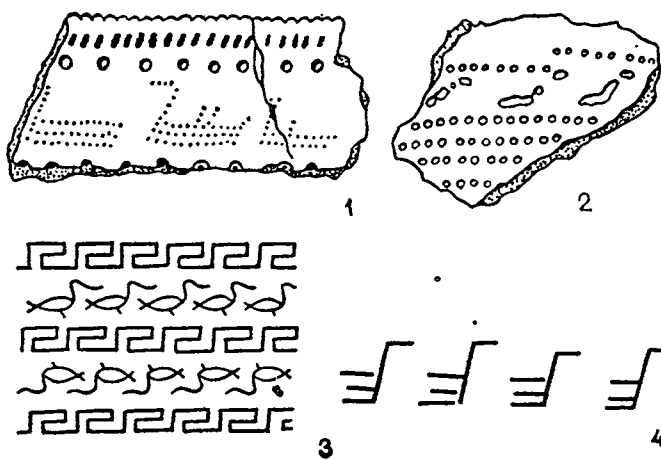


Рис. 114

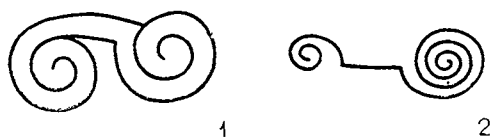


Рис. 115

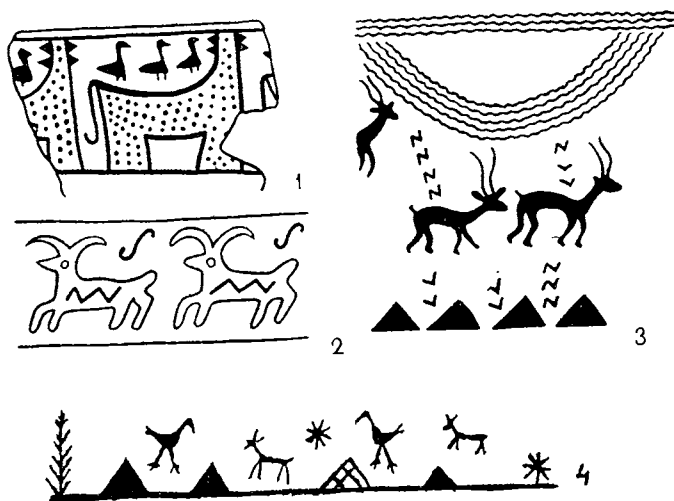


Рис. 117

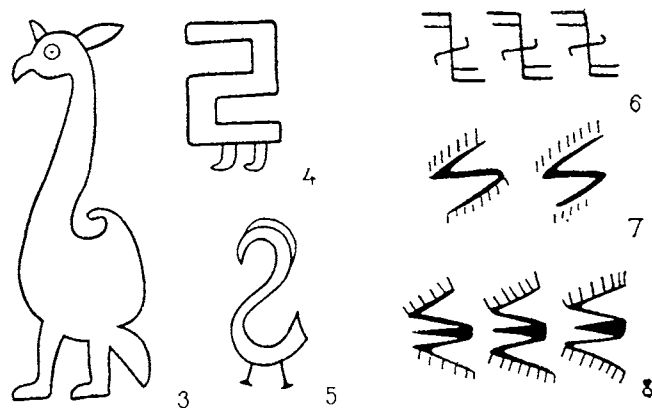


Рис. 116

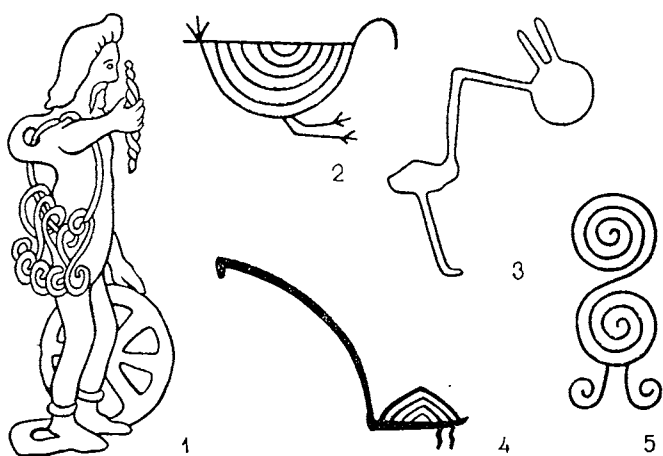


Рис. 118

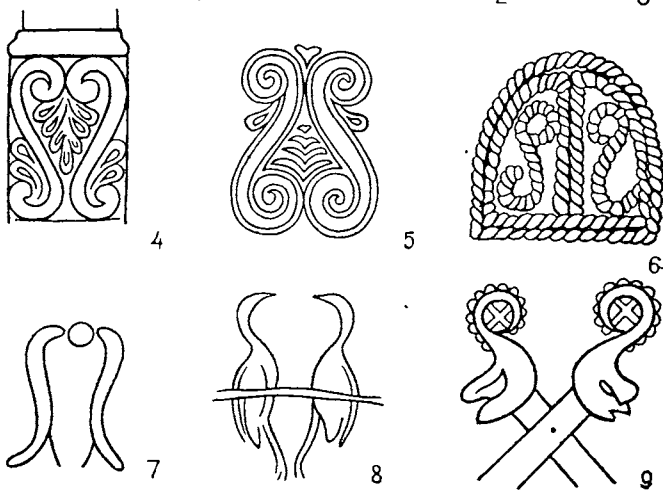
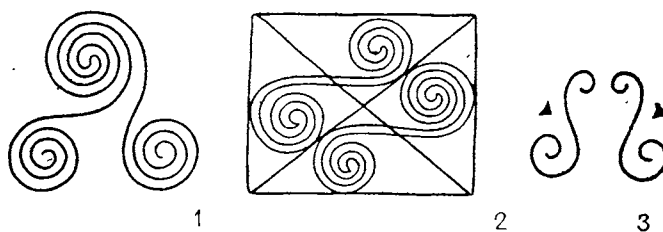
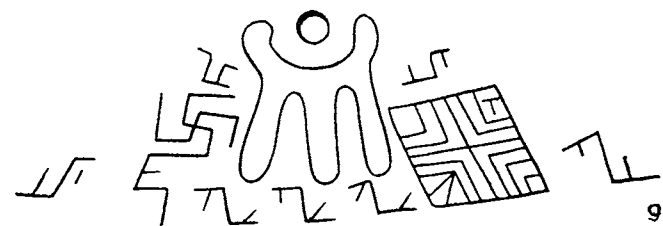


Рис. 119

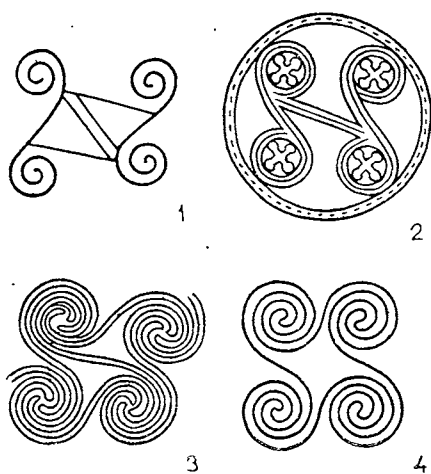


Рис. 120

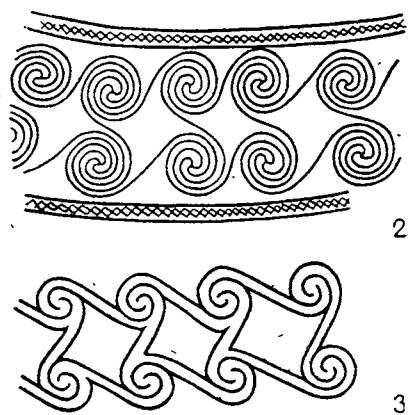


Рис. 121

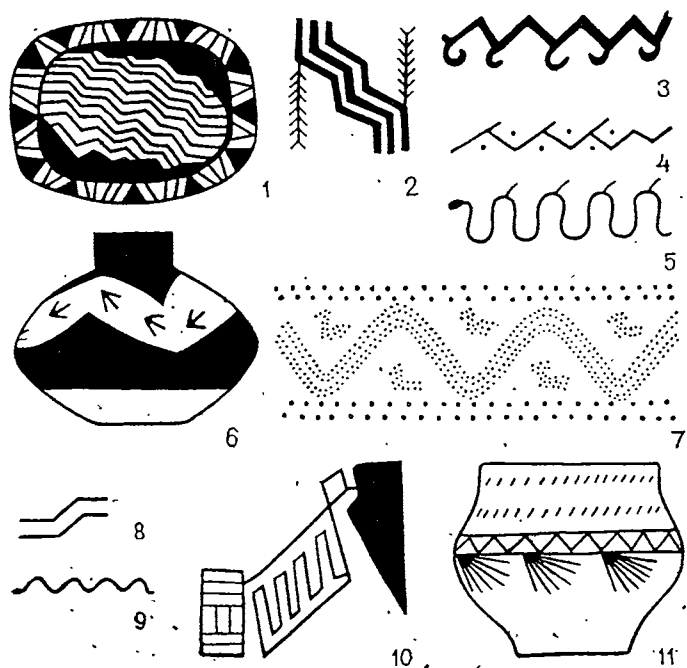


Рис. 123

Рис. 122

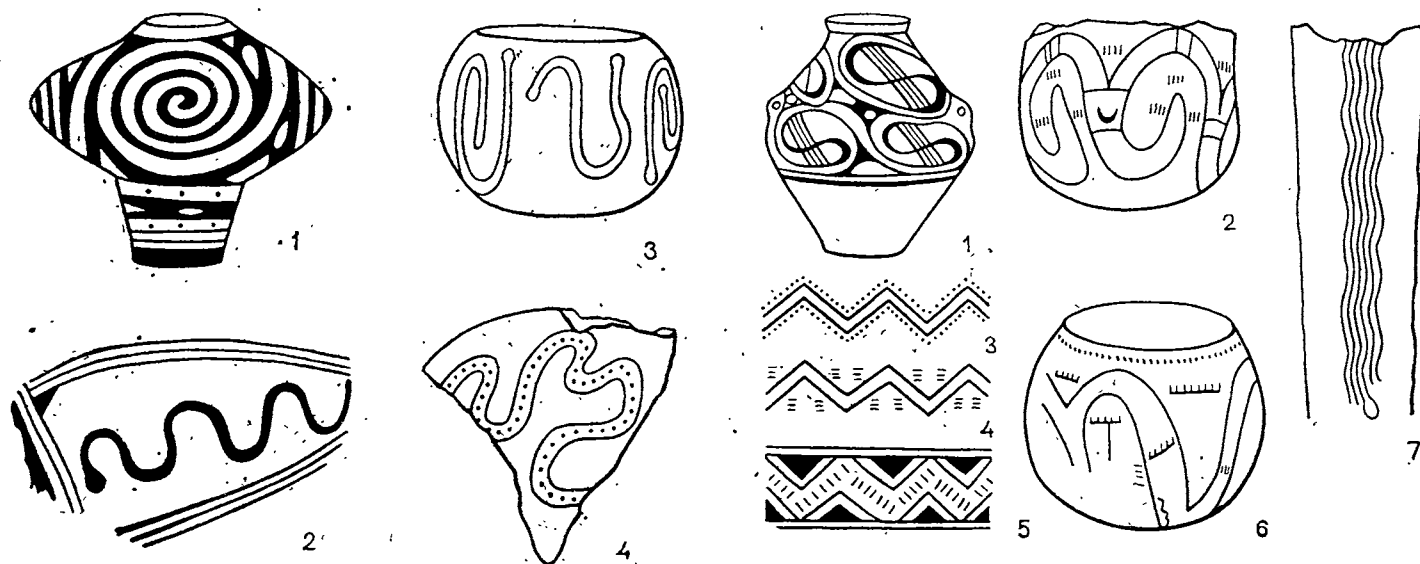


Рис. 125

Рис. 124

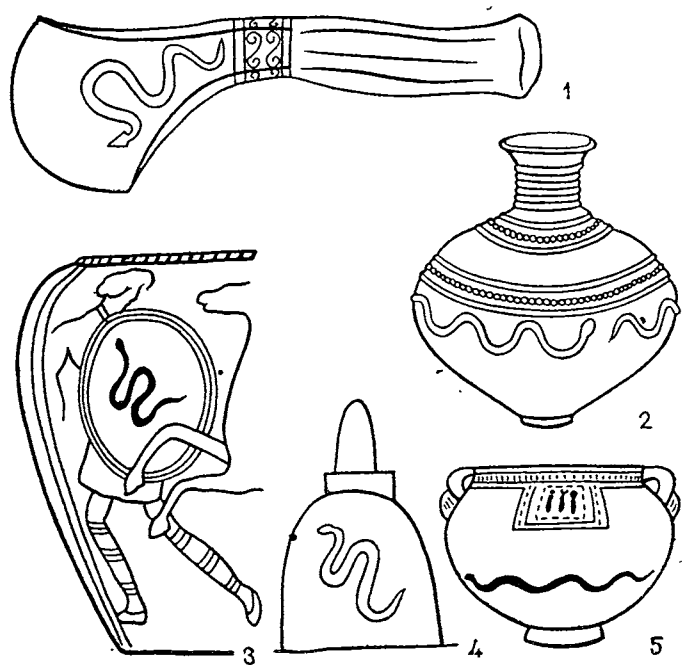


Рис. 126

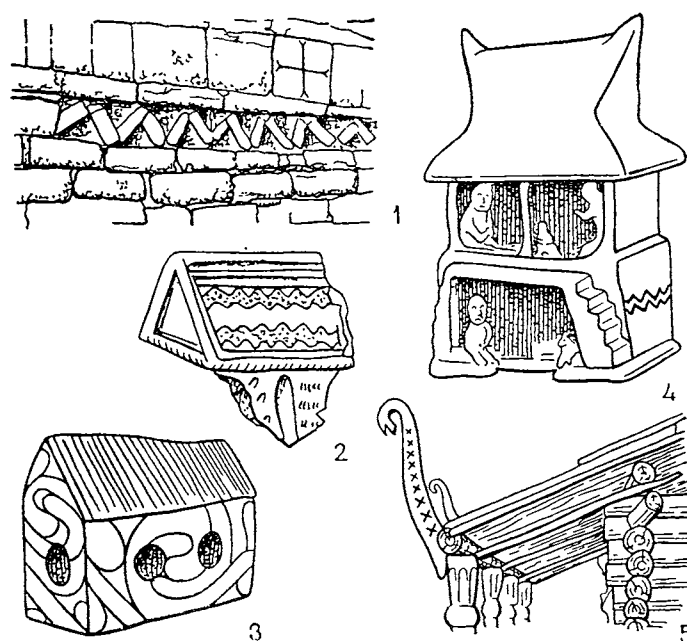


Рис. 127

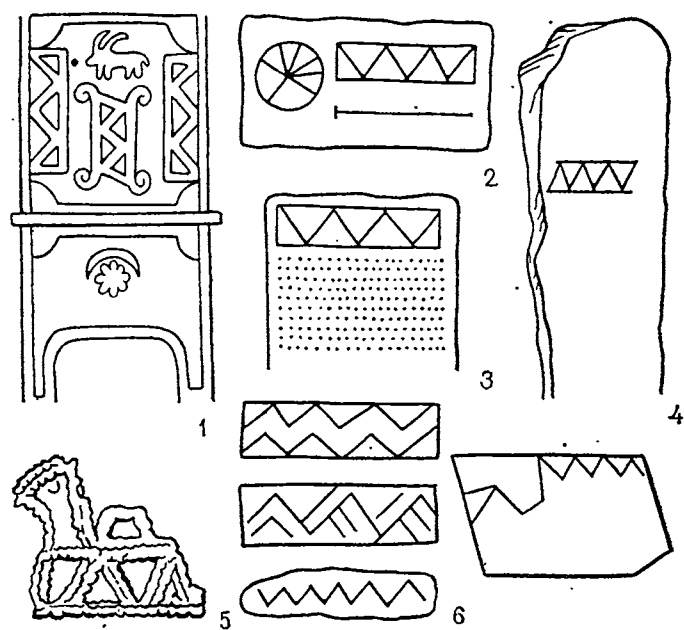


Рис. 128

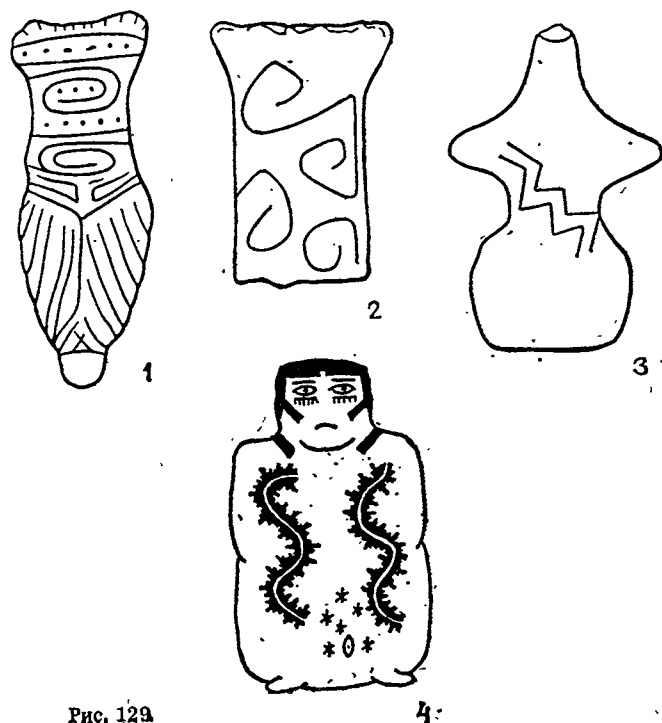


Рис. 129

Рис. 130

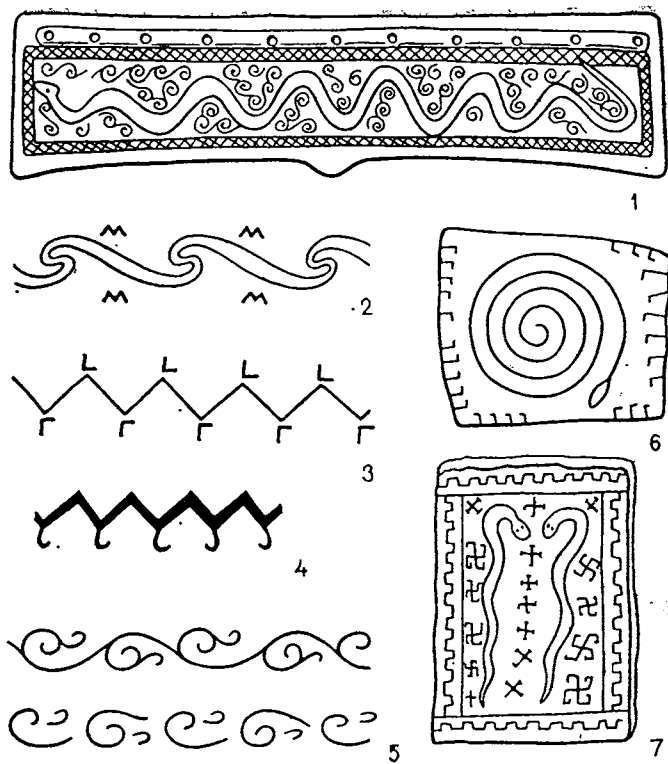


Рис. 131

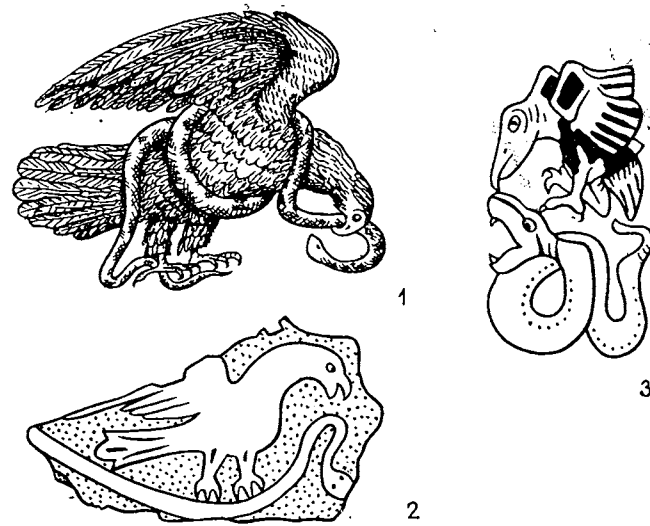


Рис. 132

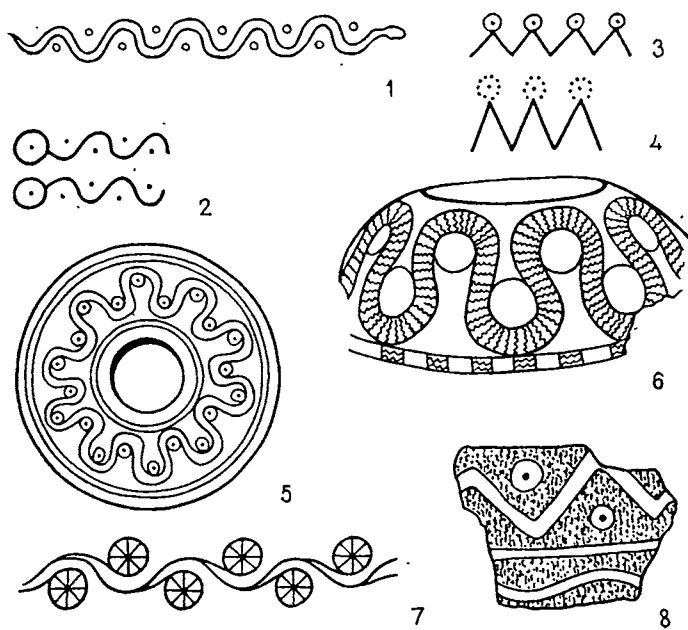


Рис. 133

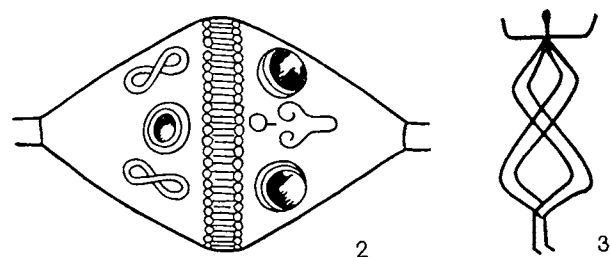


Рис. 134

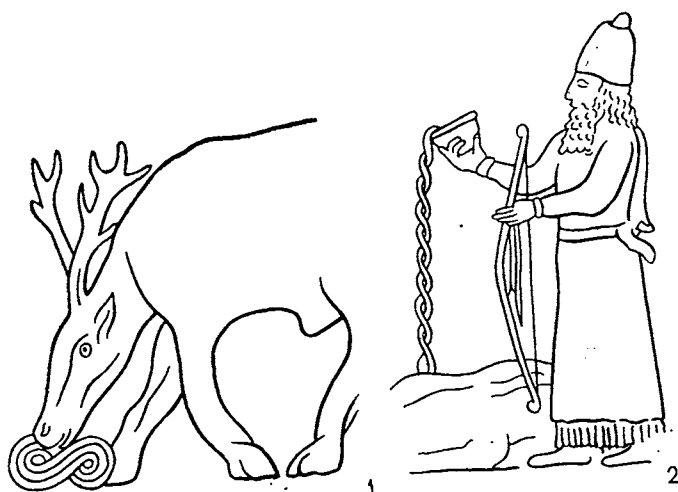


Рис. 136

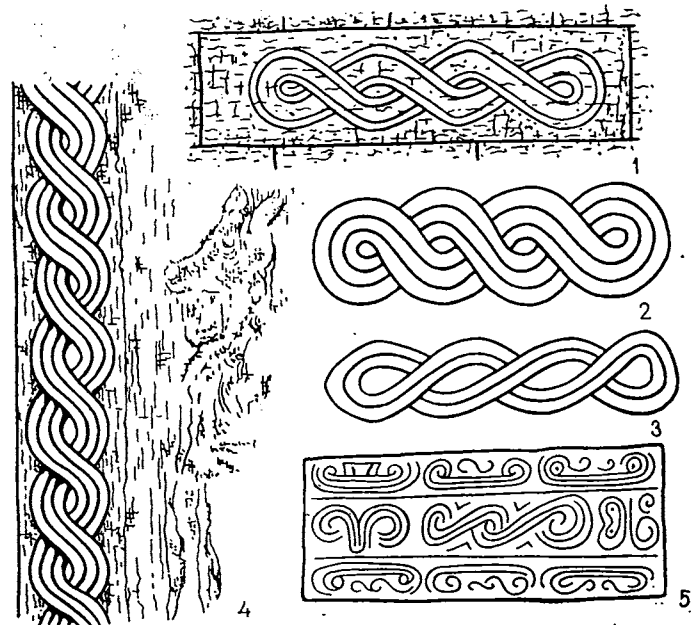


Рис. 135

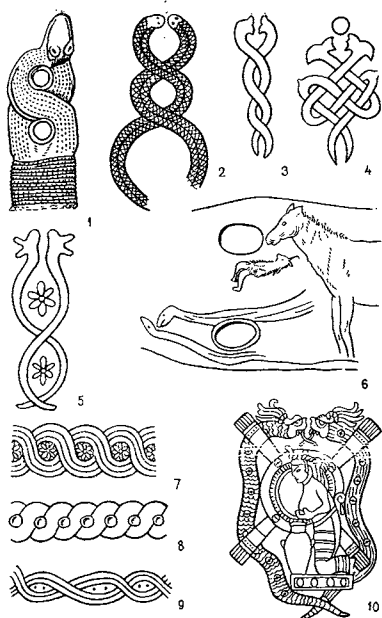


Рис. 137

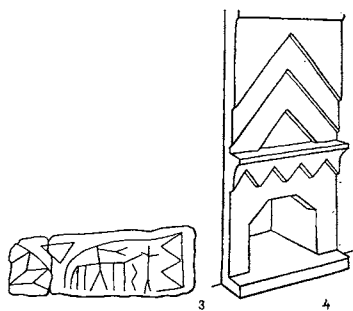


Рис. 138

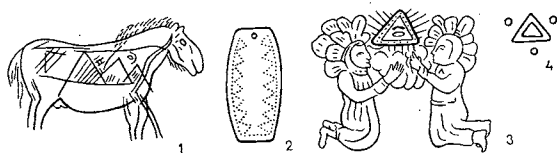


Рис. 139

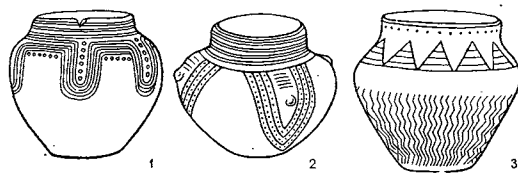


Рис. 140

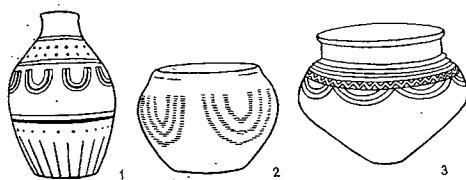


Рис. 141

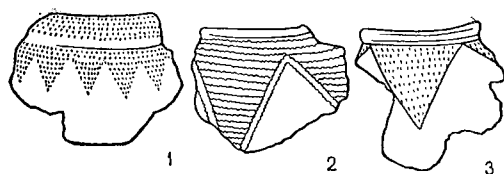


Рис. 142

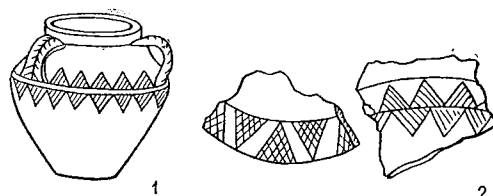


Рис. 143

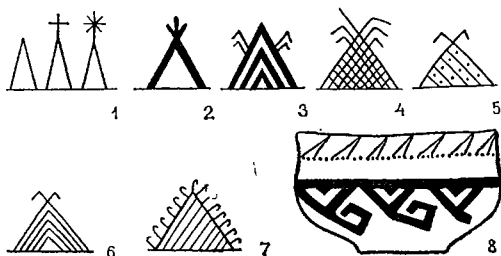


Рис. 144

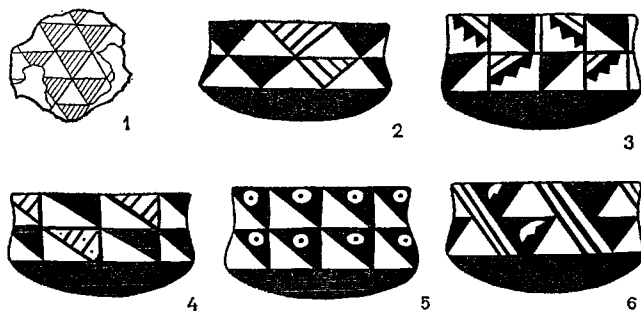


Рис. 145

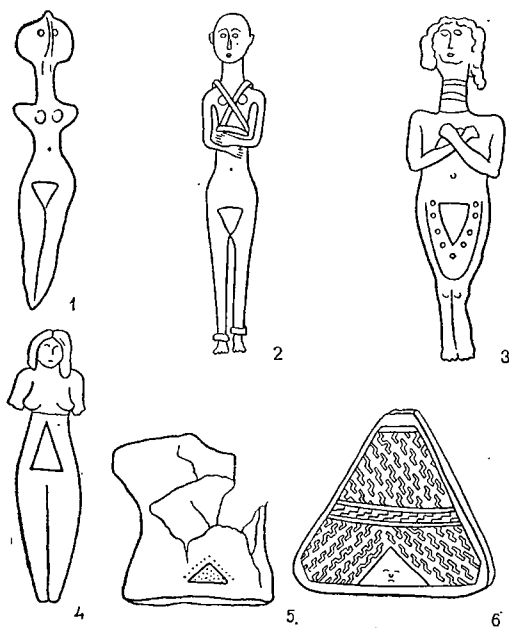


Рис. 146

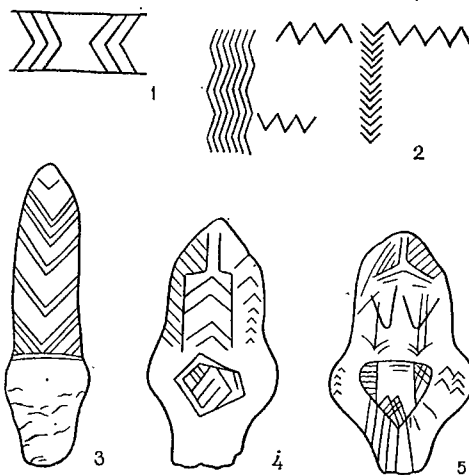


Рис. 147

Рис. 148

Рис. 149

Рис. 150



Рис. 151

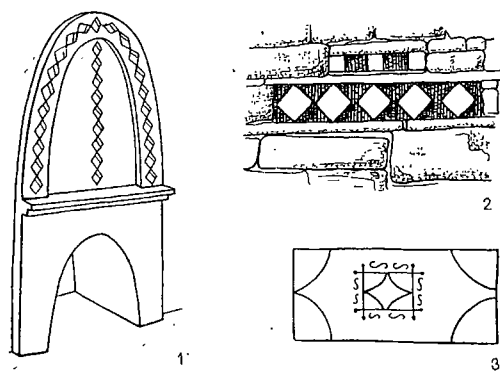


Рис. 152

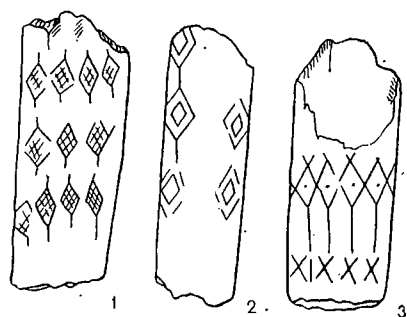


Рис. 153

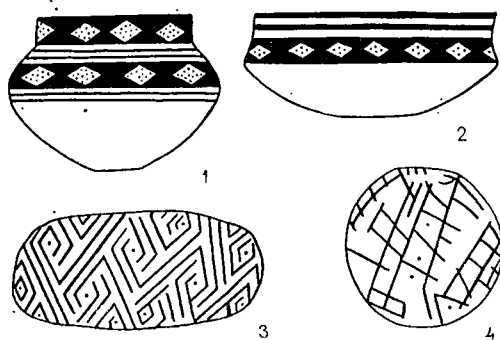


Рис. 154

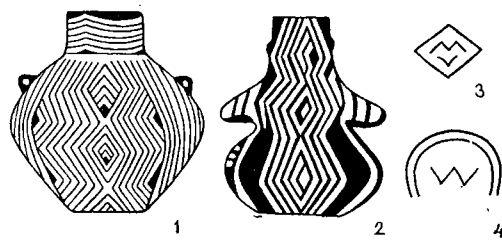


Рис. 155

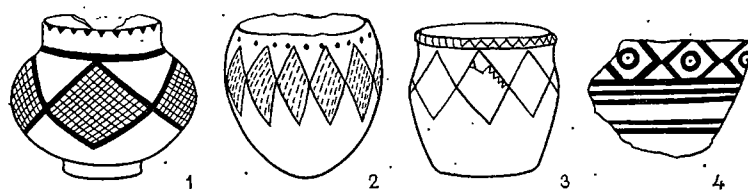


Рис. 156

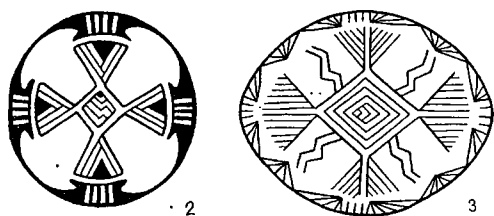


Рис. 157

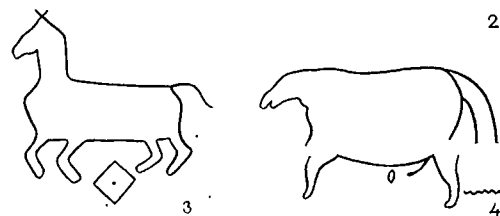


Рис. 158

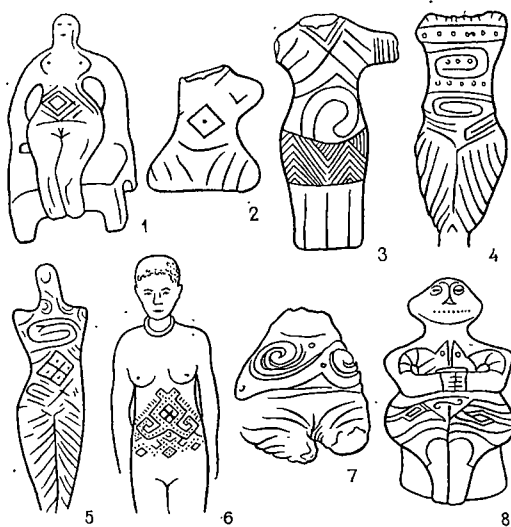
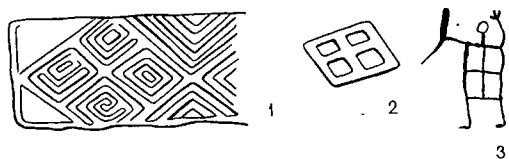


Рис. 159

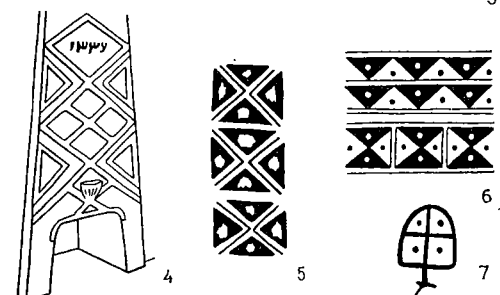


Рис. 160

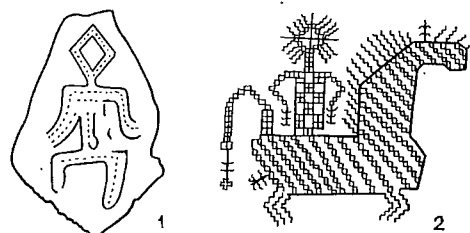


Рис. 161

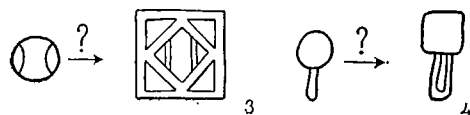


Рис. 162

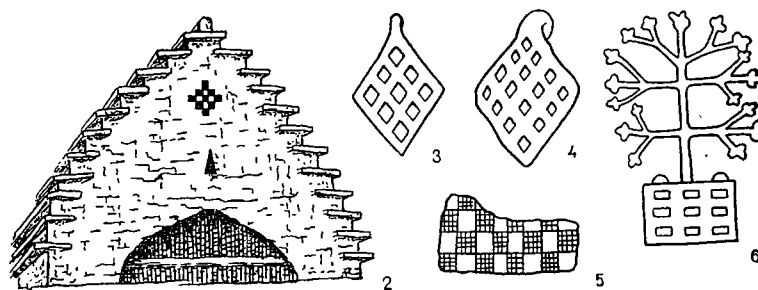


Рис. 163

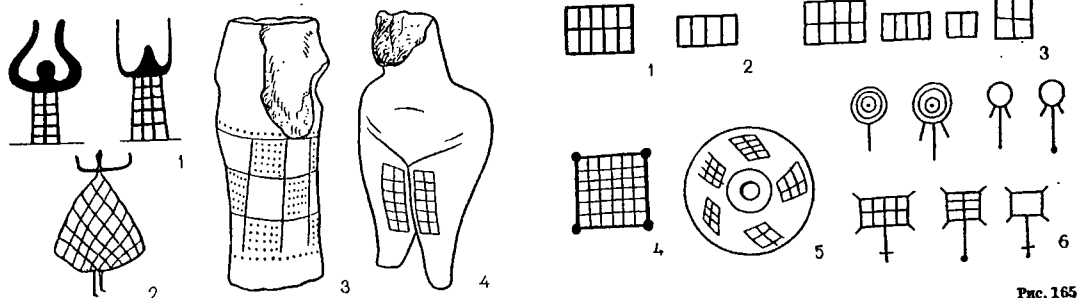


Рис. 165

Рис. 164

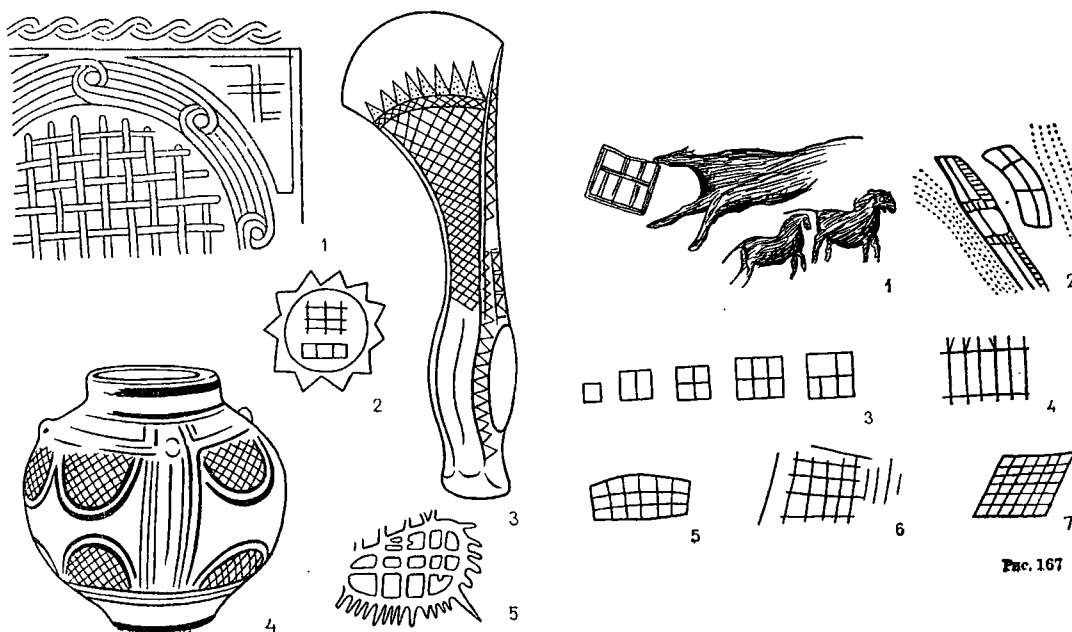


Рис. 166

Рис. 167



Рис. 168

Рис. 169

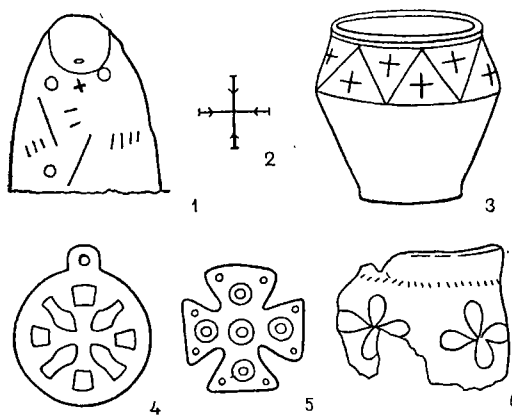


Рис. 170

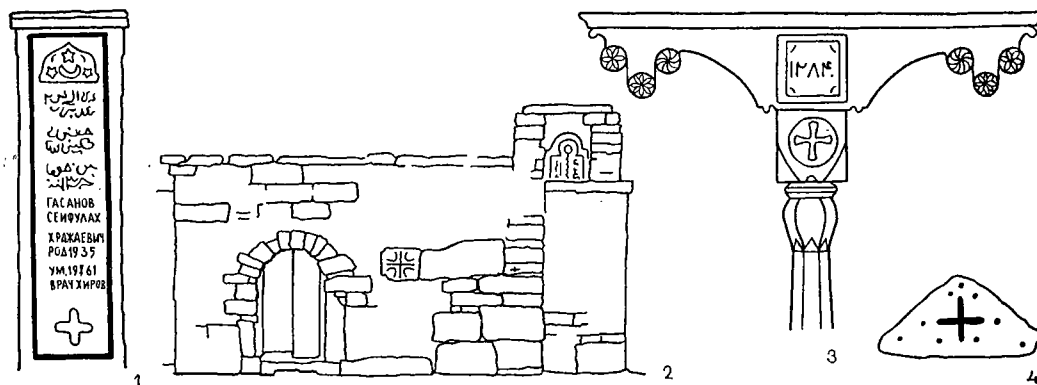


Рис. 171



Рис. 172

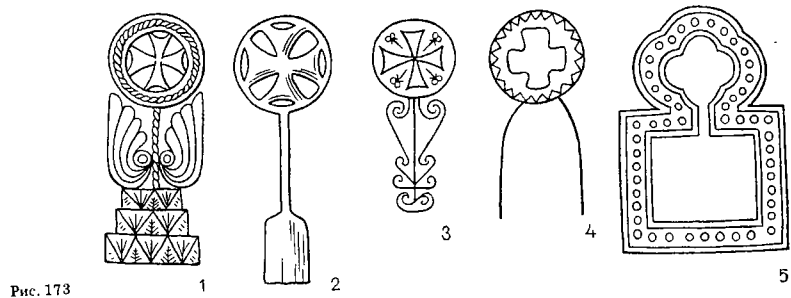


Рис. 173

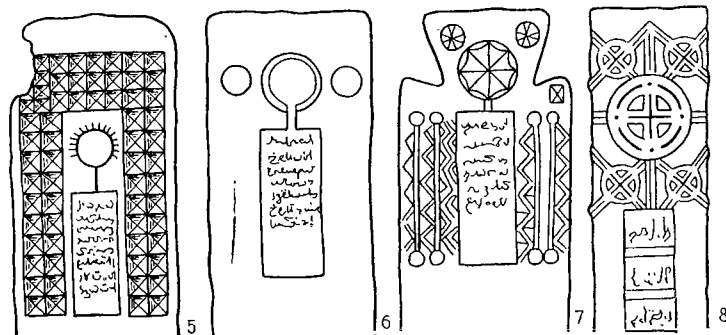
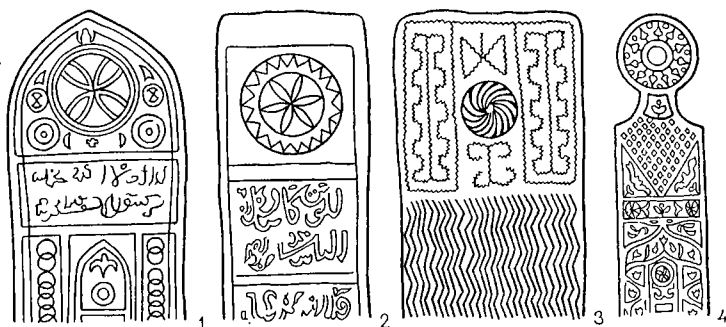


Рис. 174

Рис. 175

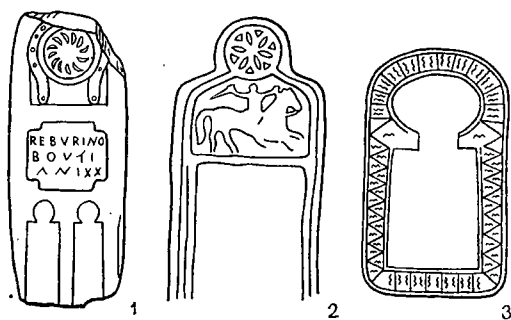


Рис. 176

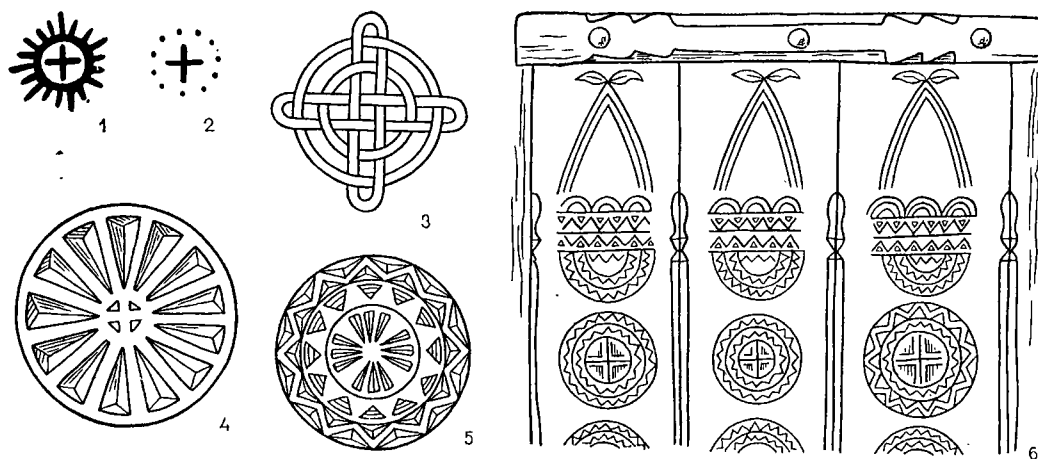


Рис. 177

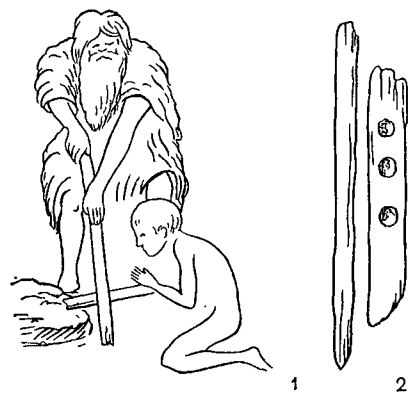


Рис. 178

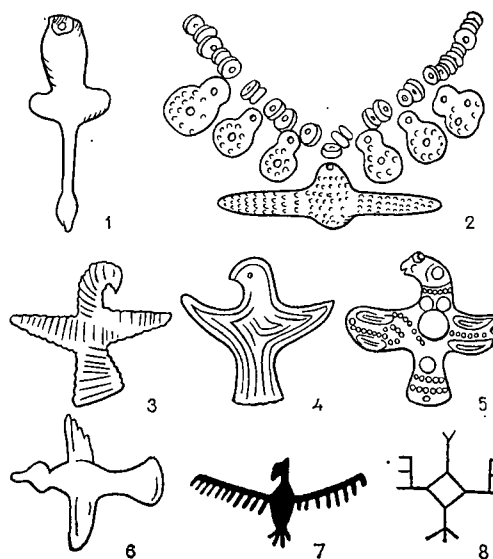


Рис. 179

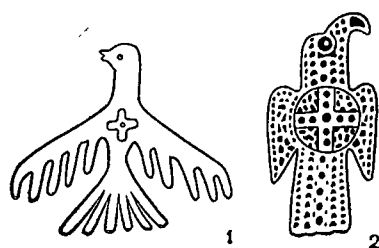


Рис. 180

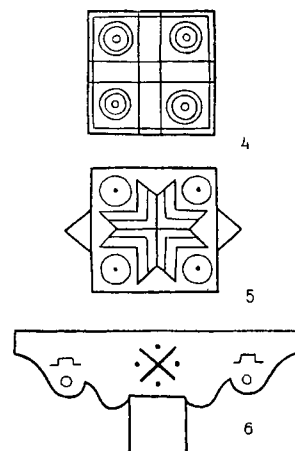


Рис. 181

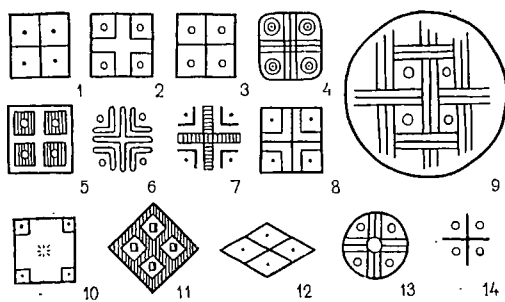


Рис. 182

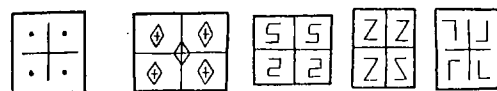


Рис. 183

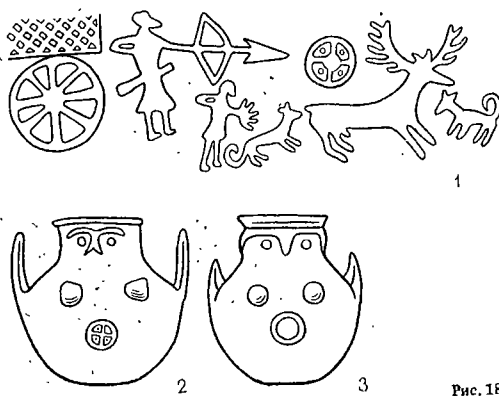


Рис. 184

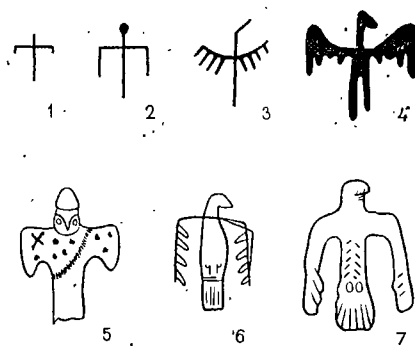


Рис. 185

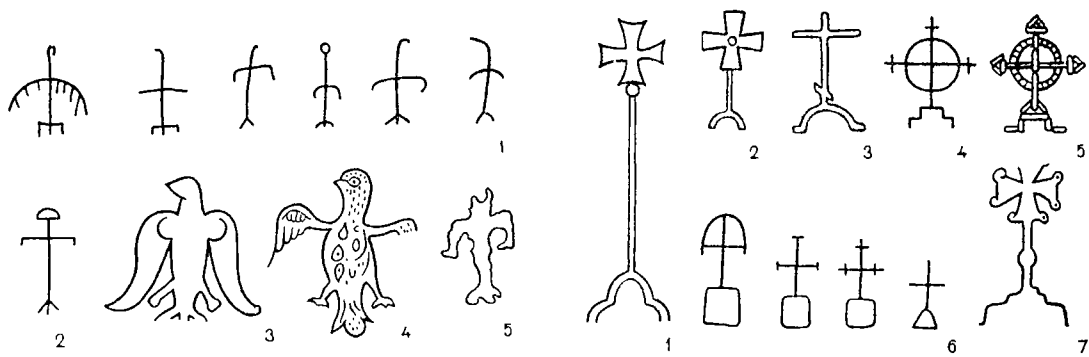


Рис. 186

Рис. 187

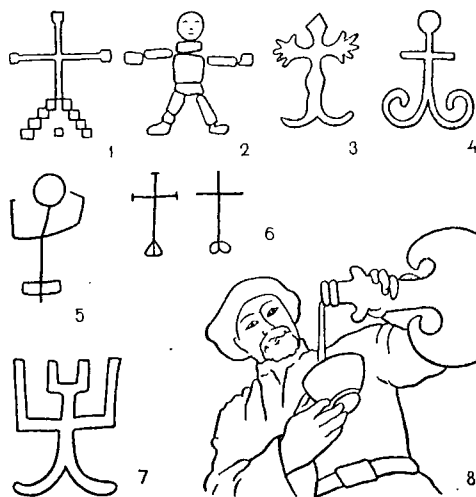


Рис. 188

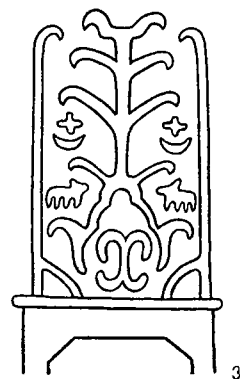


Рис. 189

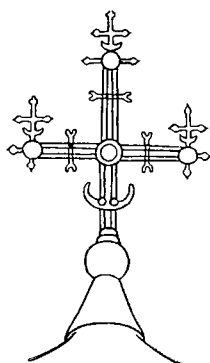


Рис. 190

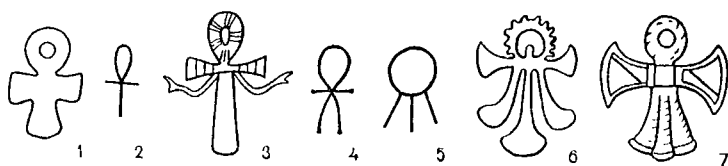


Рис. 191

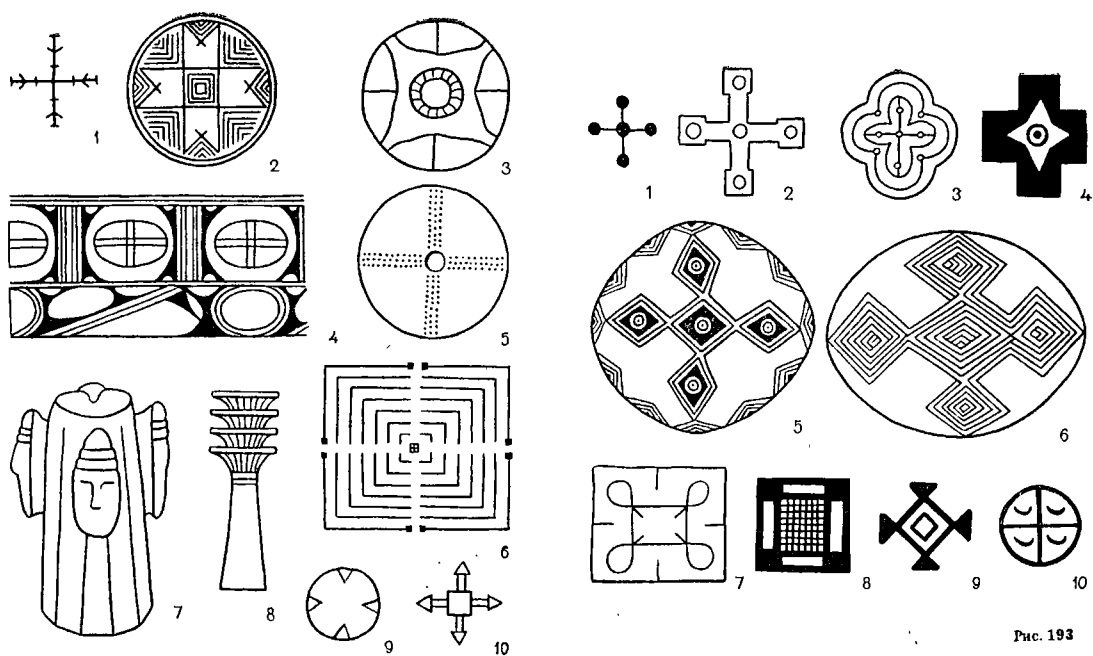


Рис. 192

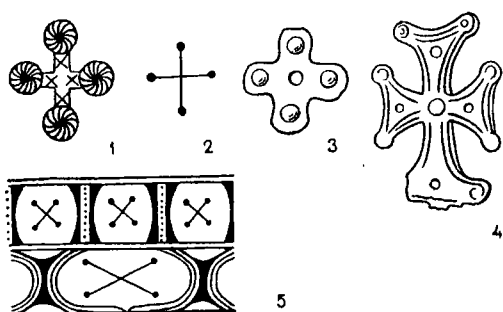


Рис. 194

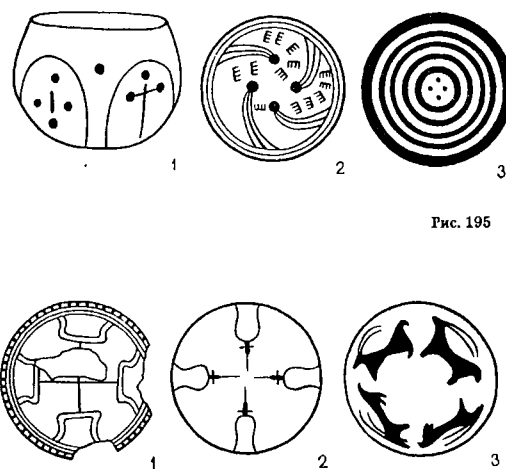


Рис. 195

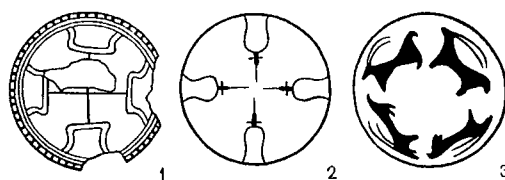


Рис. 196

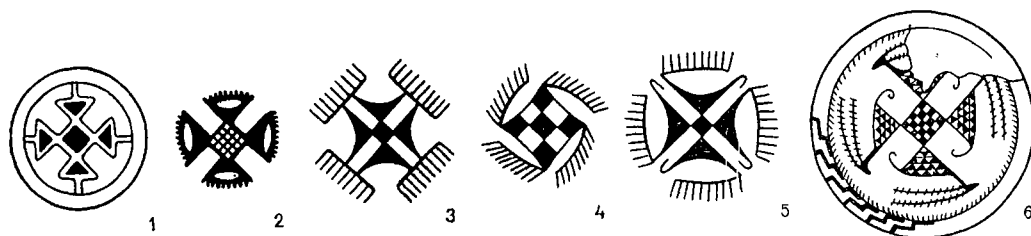


Рис. 197

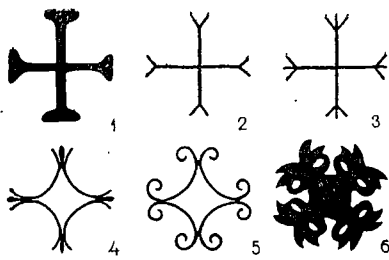


Рис. 198

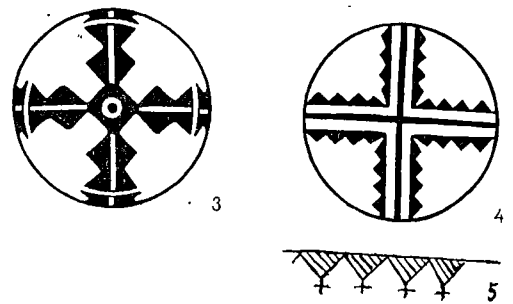
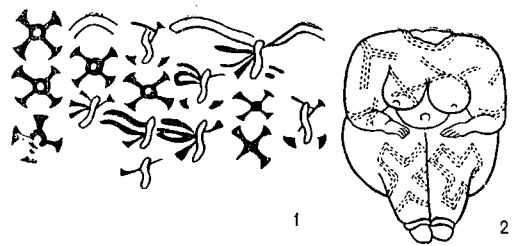


Рис. 200

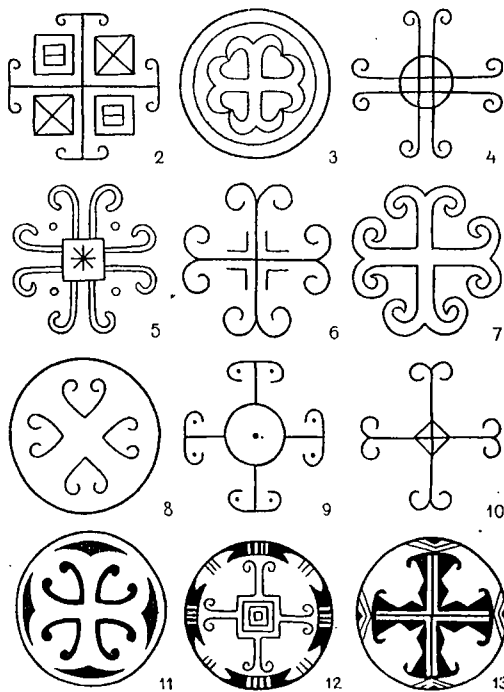


Рис. 199

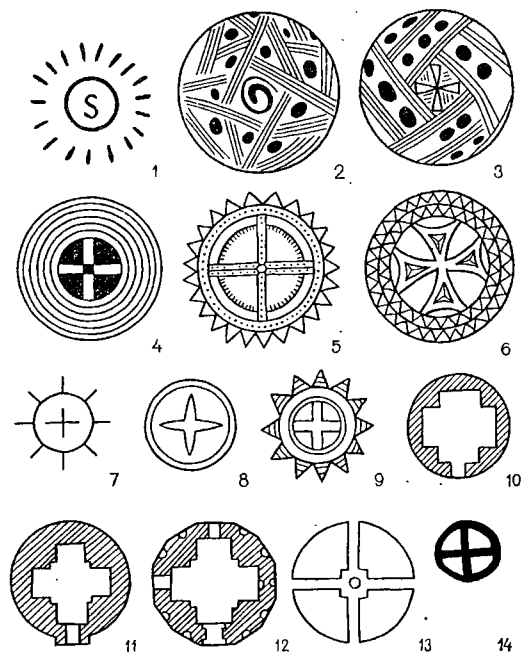


Рис. 201

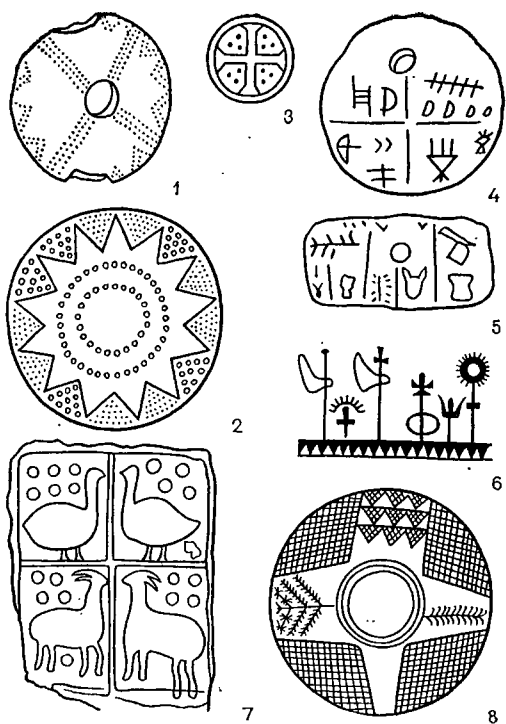


Рис. 202

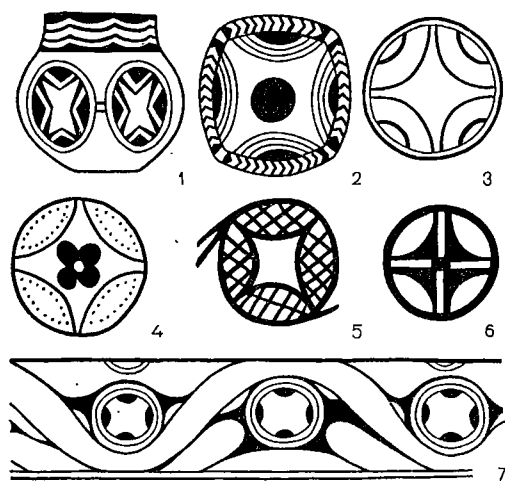


Рис. 204

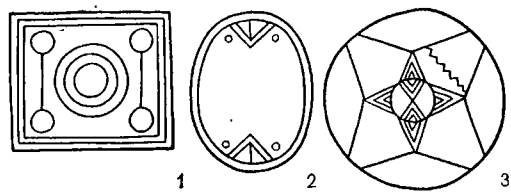


Рис. 207

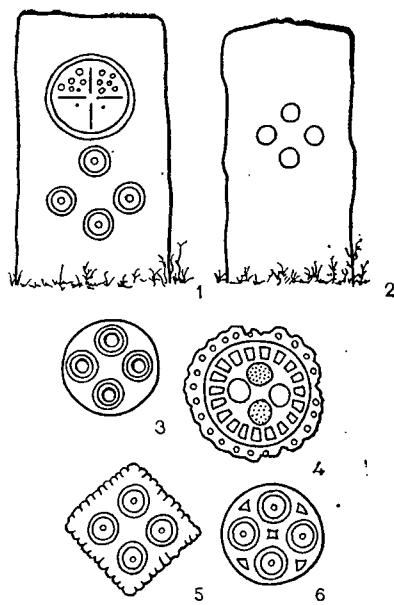


Рис. 203

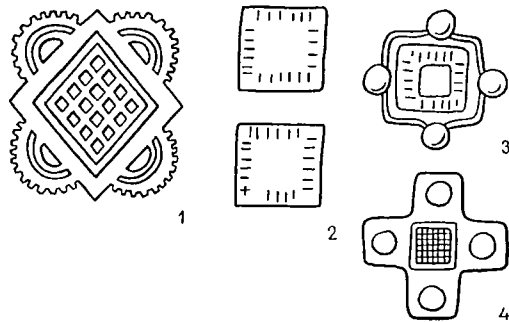


Рис. 205

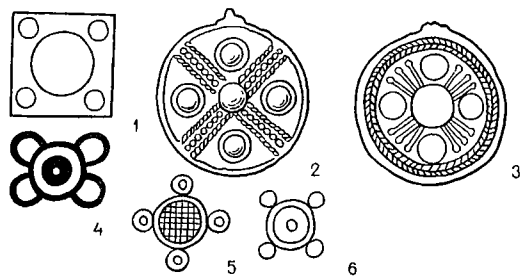


Рис. 206

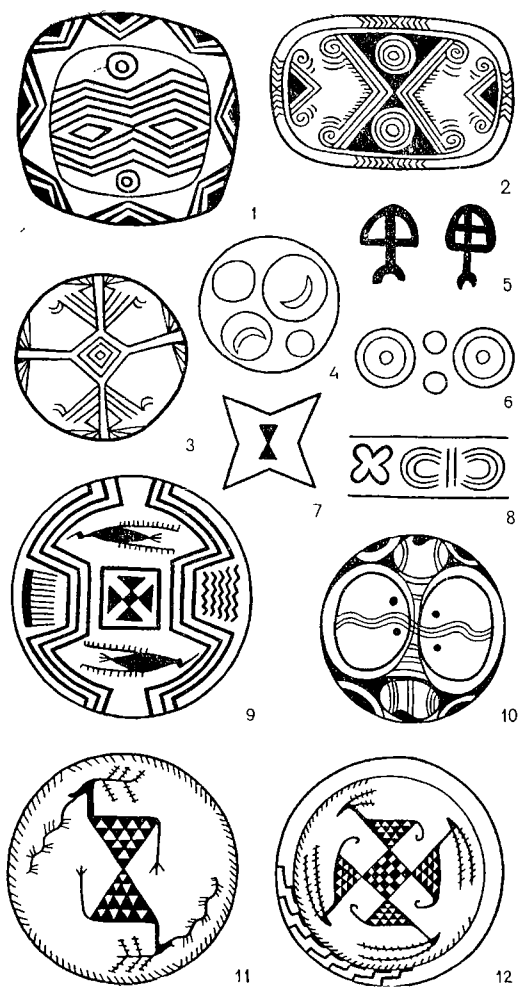


Рис. 208

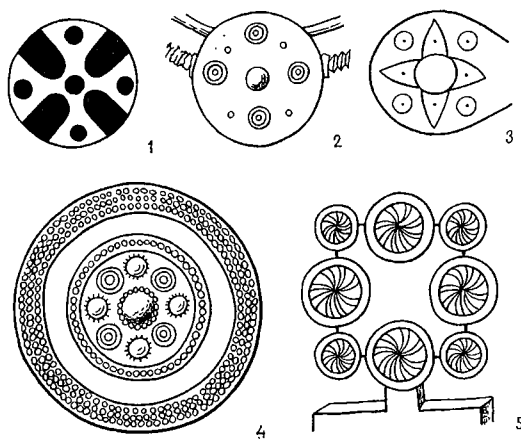
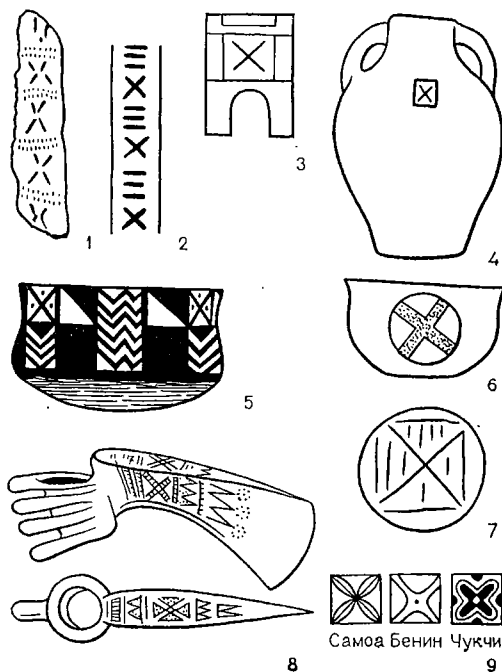


Рис. 209



Самоа Бенин Чукчи
9

Рис. 211

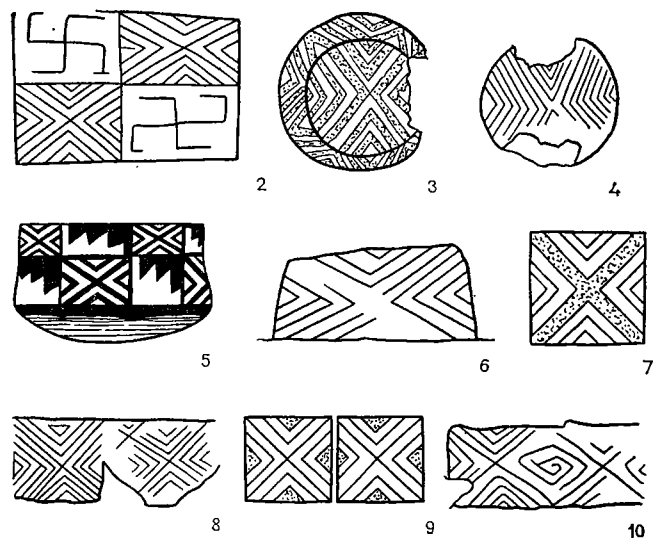


Рис. 212

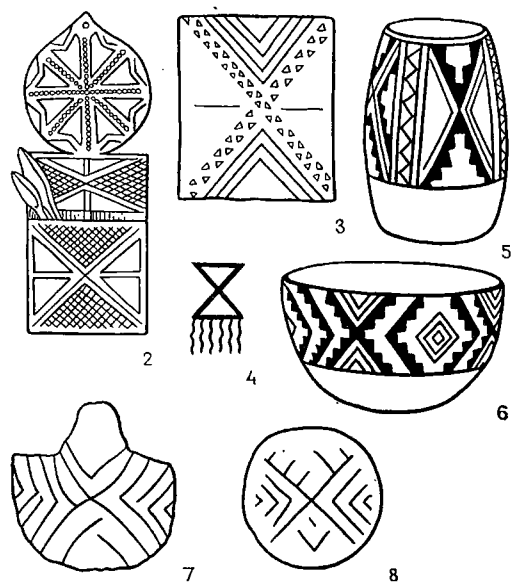


Рис. 213

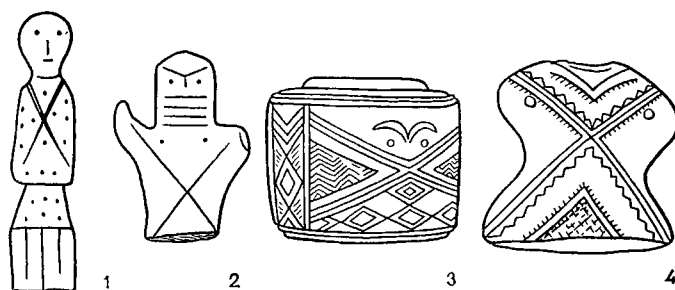


Рис. 214

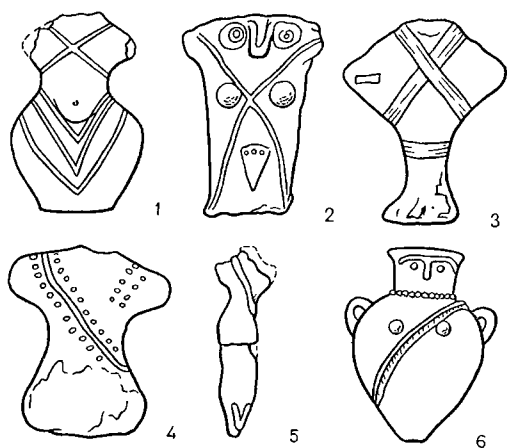


Рис. 215



Рис. 216

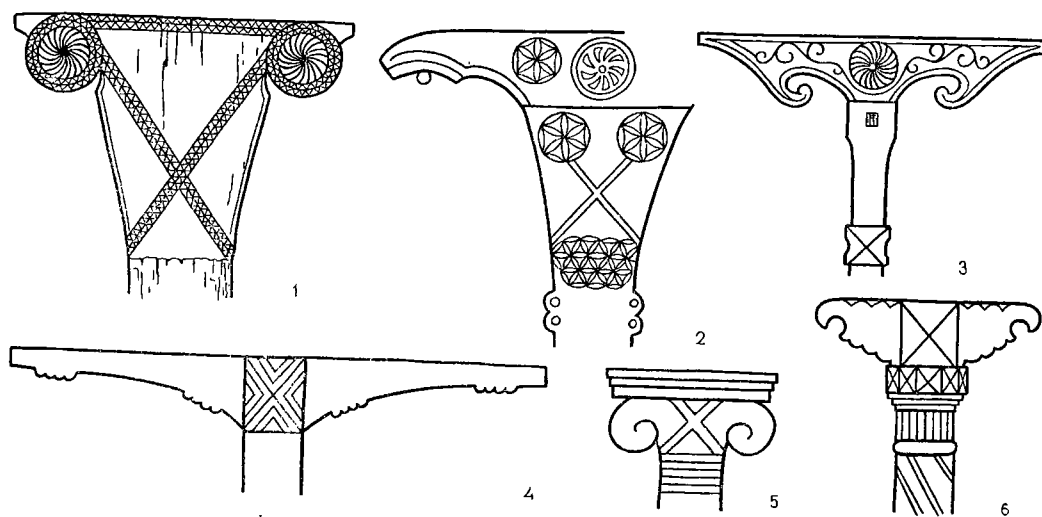


Рис. 217

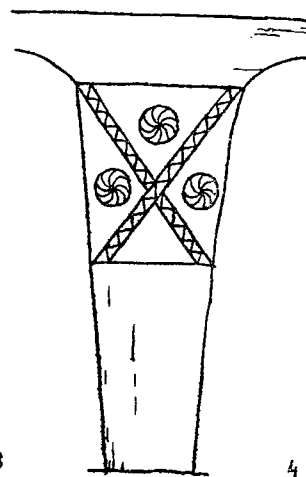
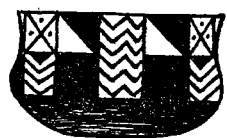


Рис. 218

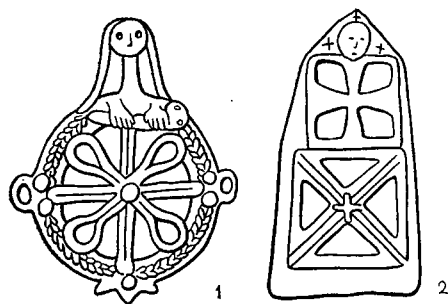


Рис. 219

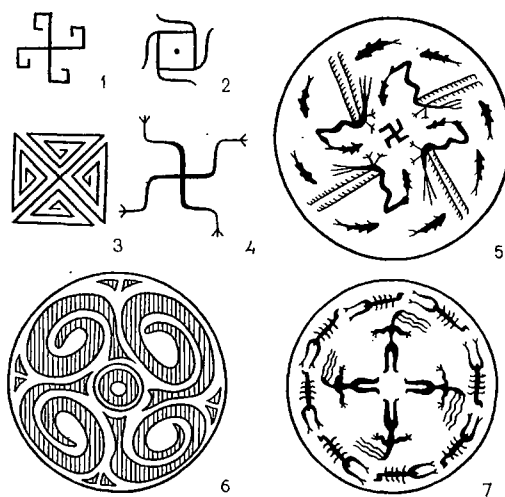


Рис. 221

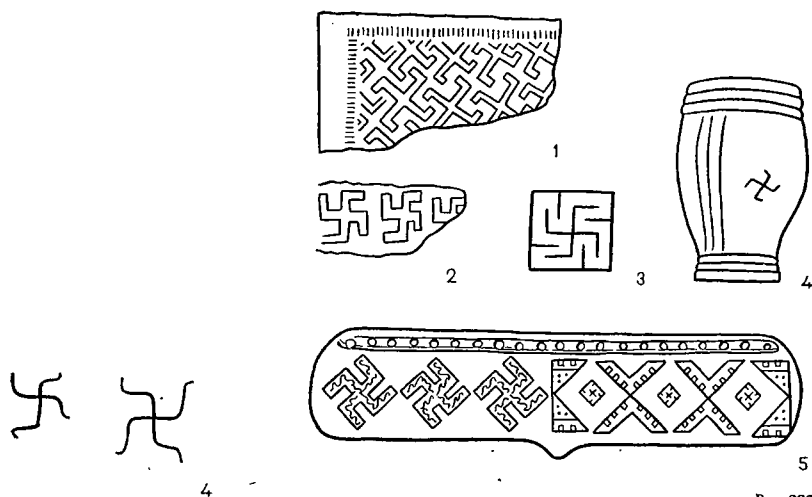


Рис. 222

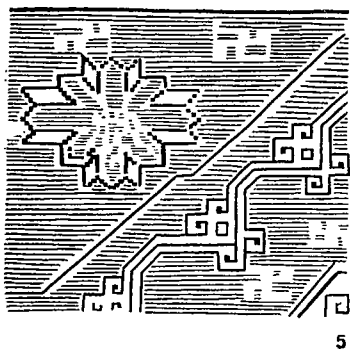


Рис. 220

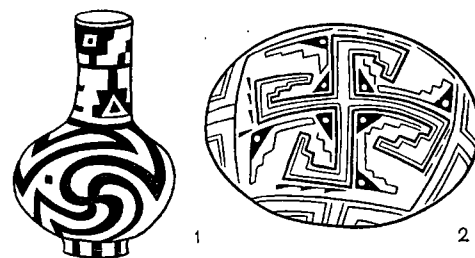


Рис. 223

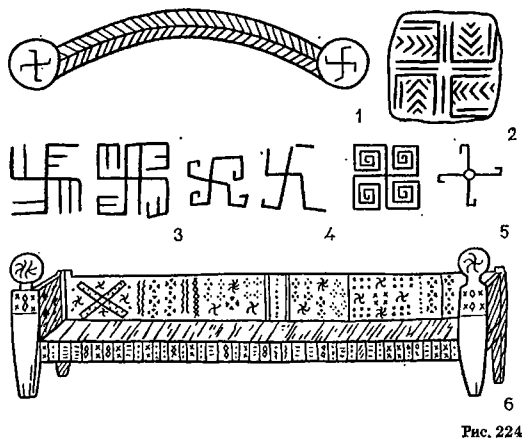


Рис. 224

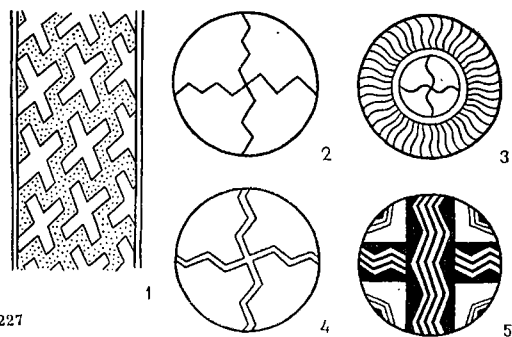


Рис. 226

Рис. 227

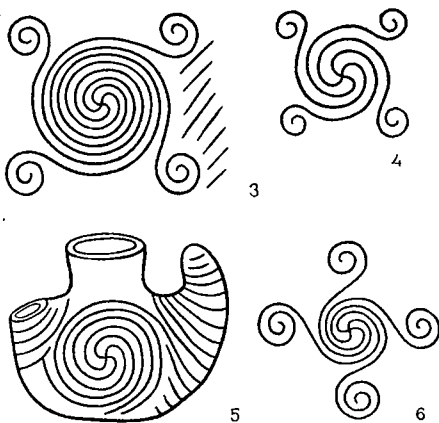


Рис. 225

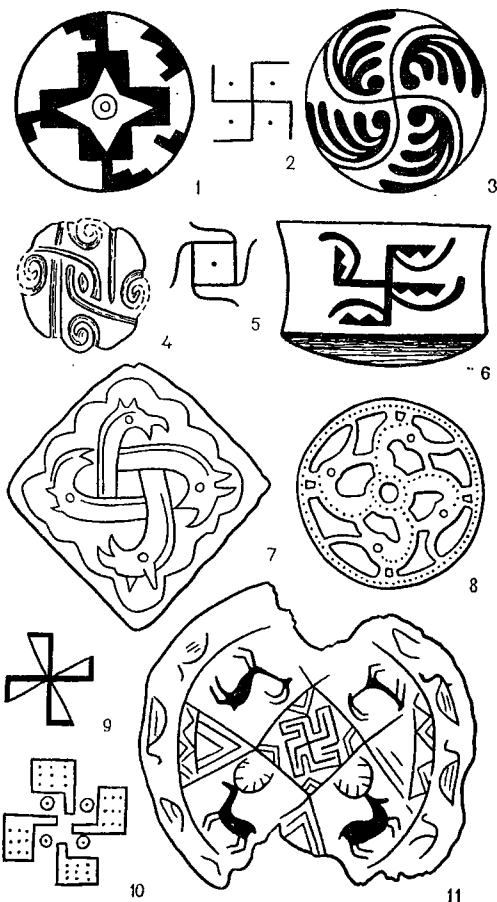


Рис. 228



Рис. 229

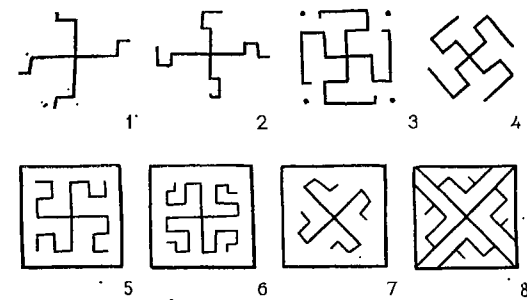


Рис. 231

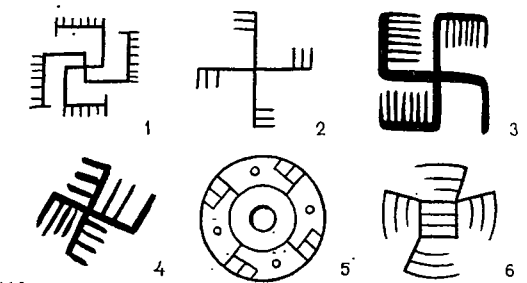


Рис. 233

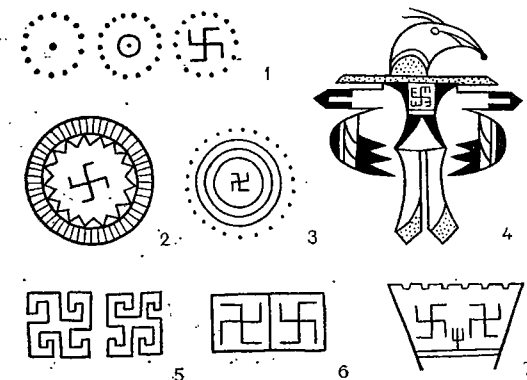


Рис. 235

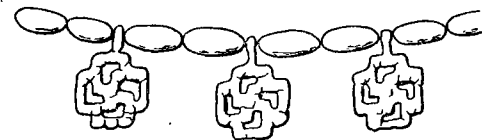


Рис. 230

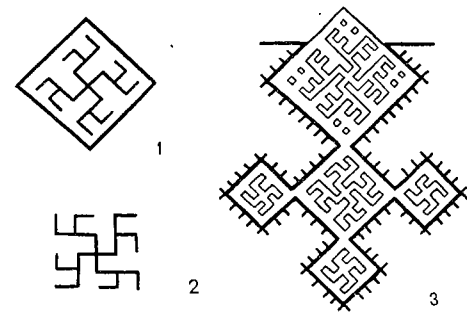


Рис. 232

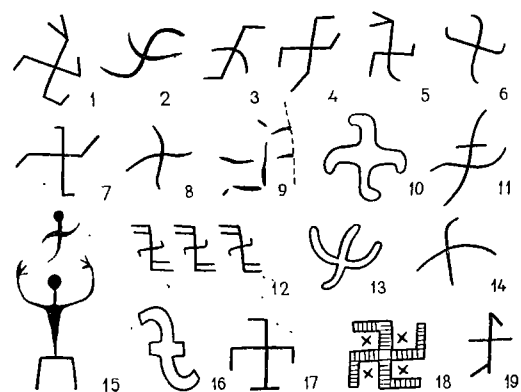


Рис. 234

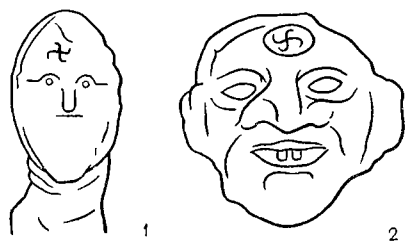


Рис. 236

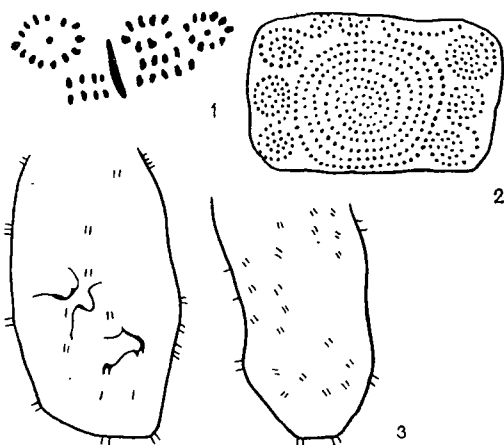


Рис. 237

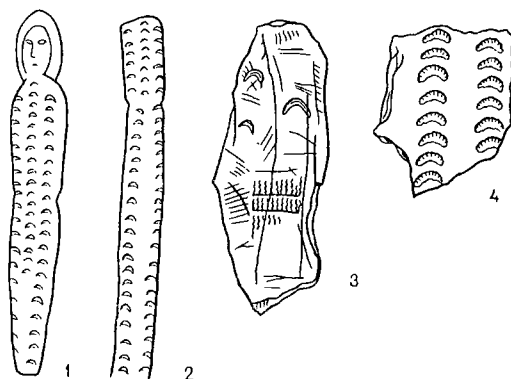


Рис. 238

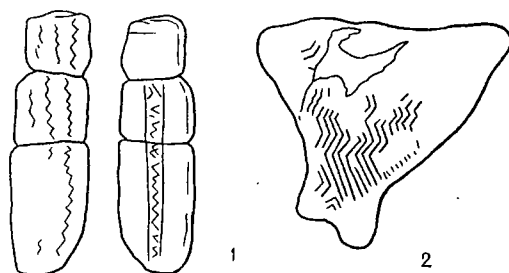


Рис. 239

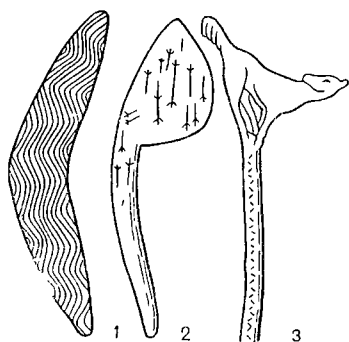


Рис. 240

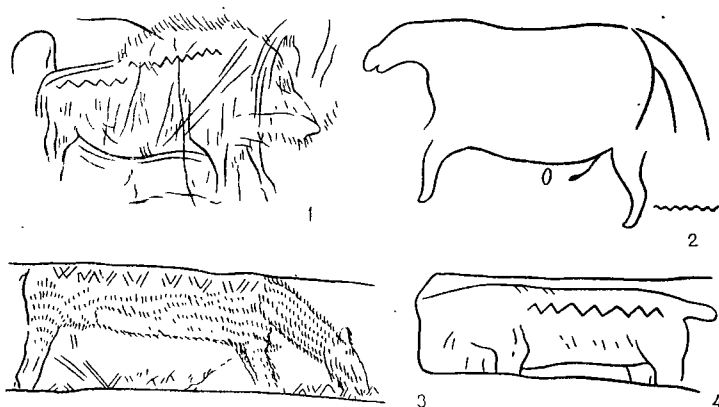


Рис. 241

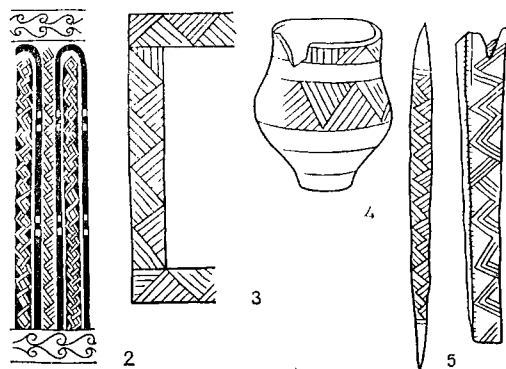


Рис. 242

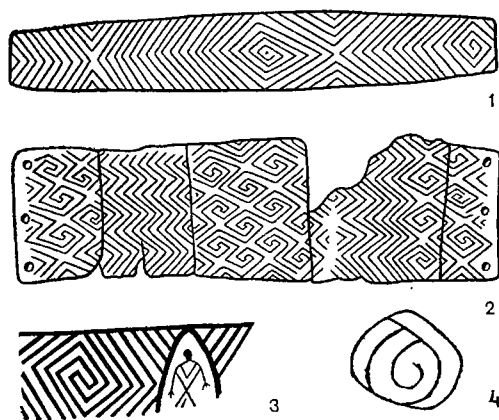


Рис. 243

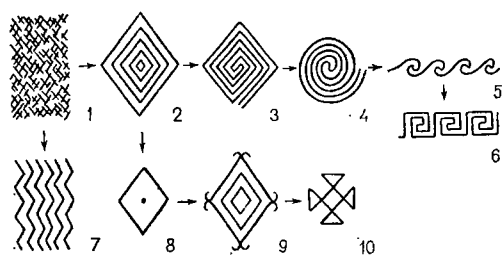


Рис. 246

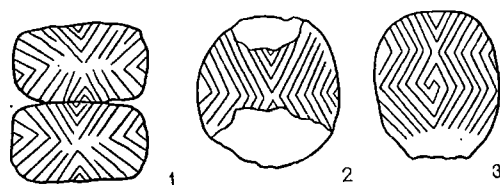


Рис. 247

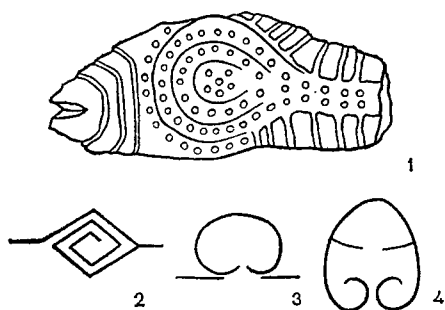


Рис. 244

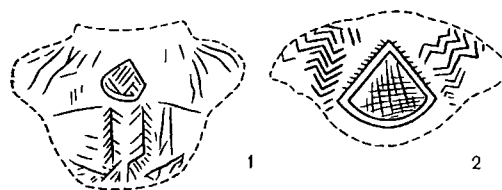


Рис. 248

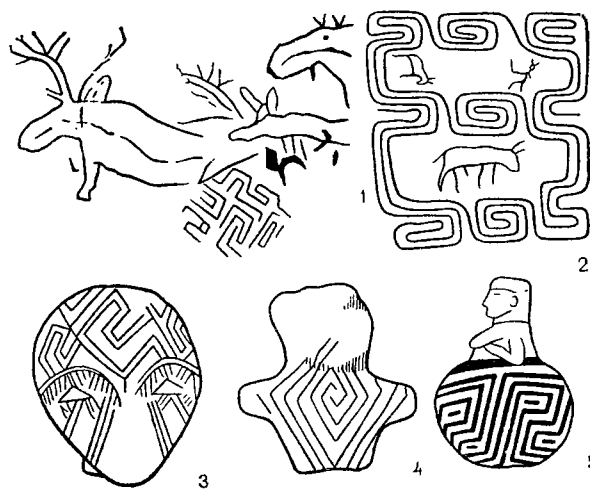


Рис. 245

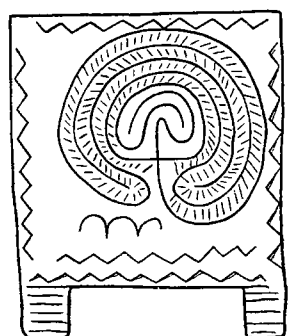


Рис. 249

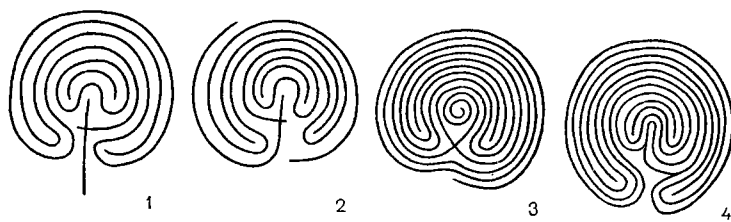


Рис. 250

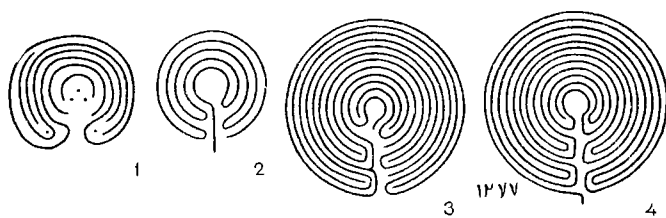


Рис. 252

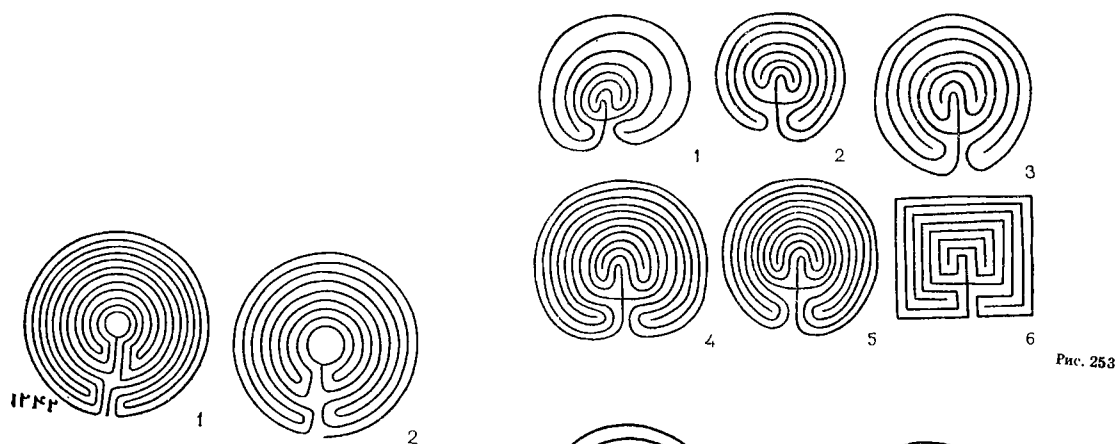


Рис. 253

Рис. 251

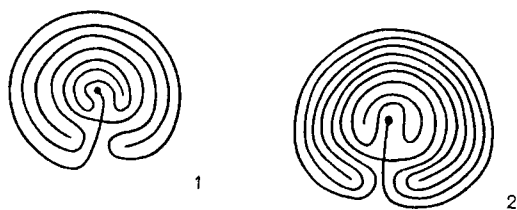


Рис. 254

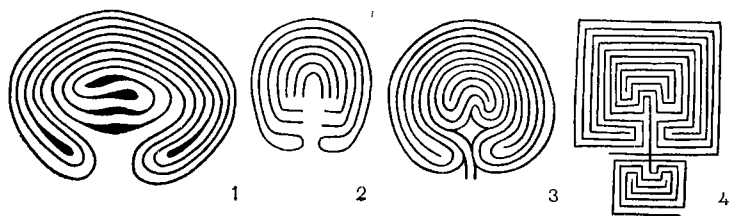


Рис. 255

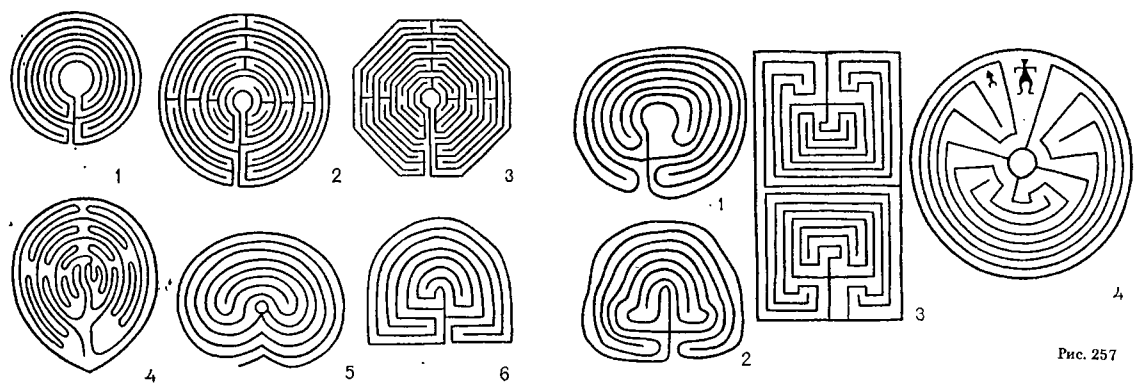


Рис. 257

Рис. 256

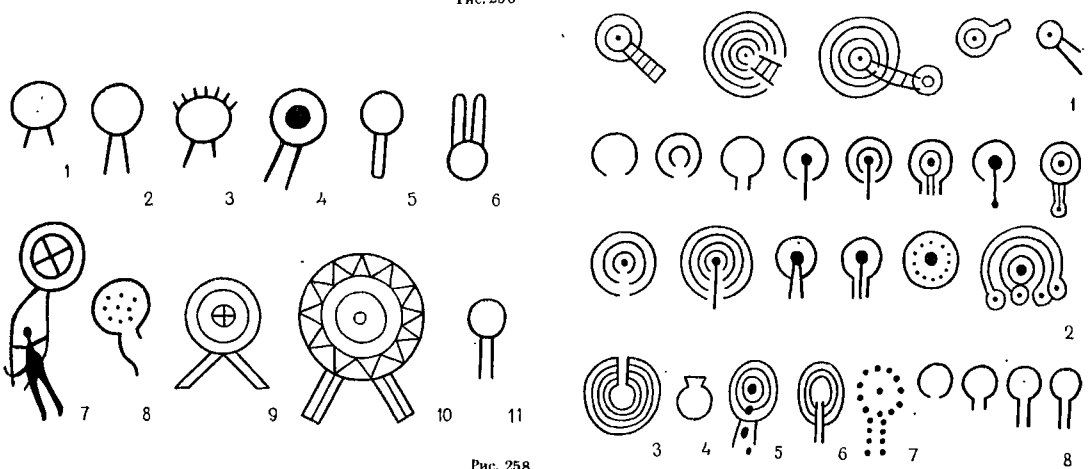


Рис. 258

Рис. 259

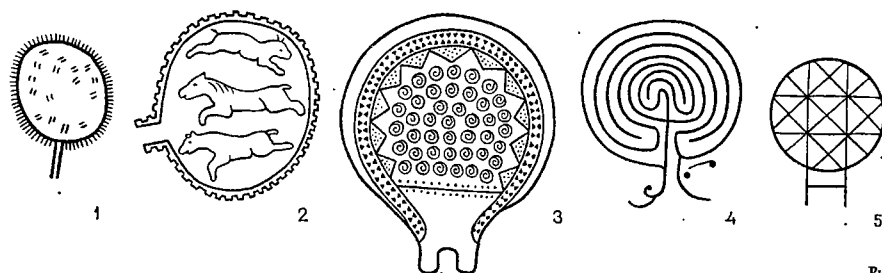


Рис. 260

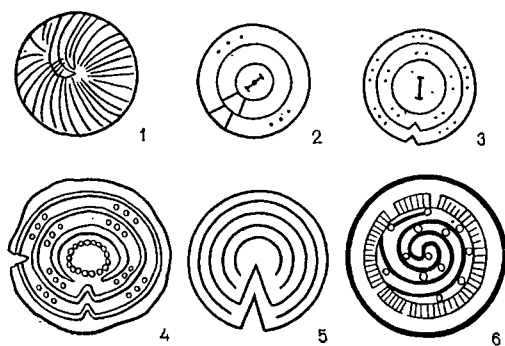


Рис. 261

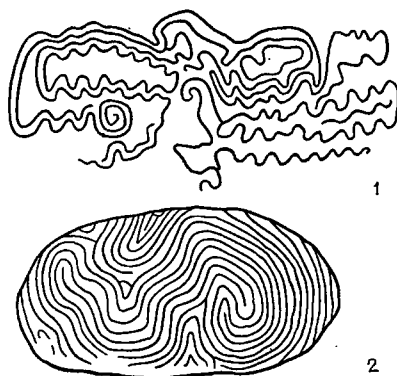


Рис. 262

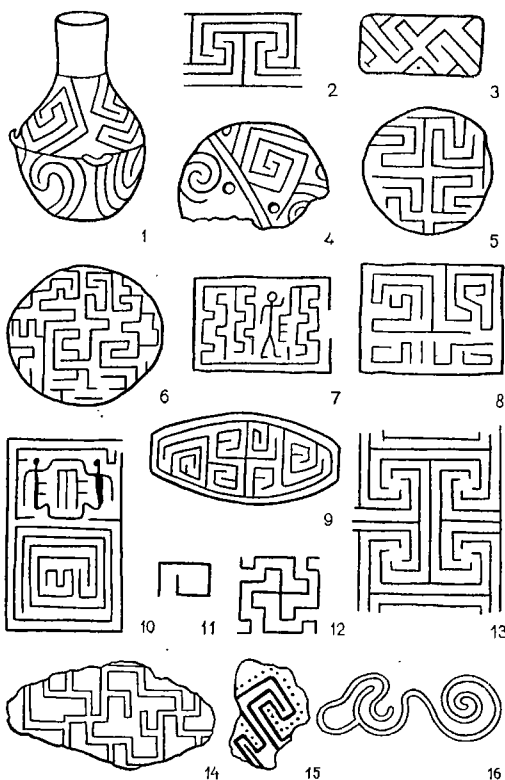


Рис. 263

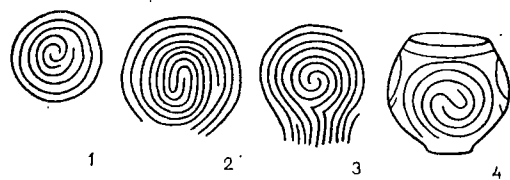


Рис. 264

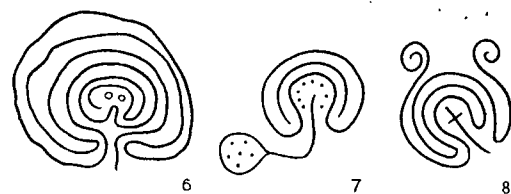
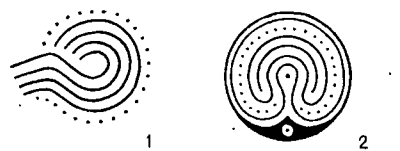
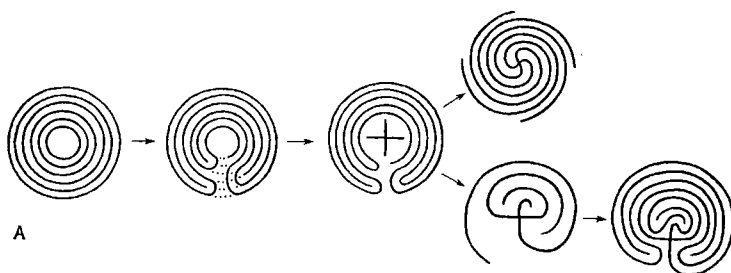


Рис. 265



A



B

Рис. 266

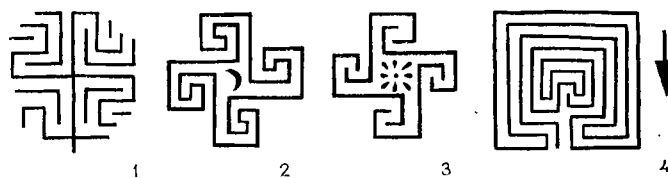


Рис. 267

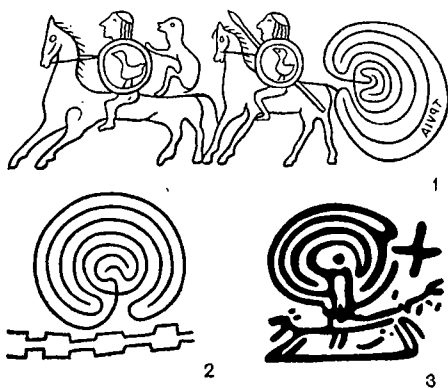


Рис. 268

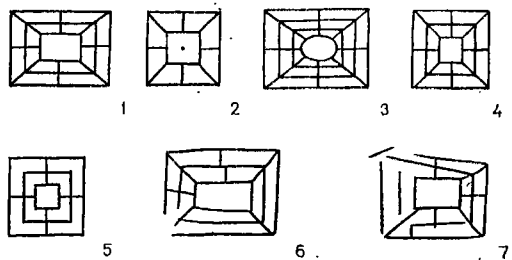


Рис. 269

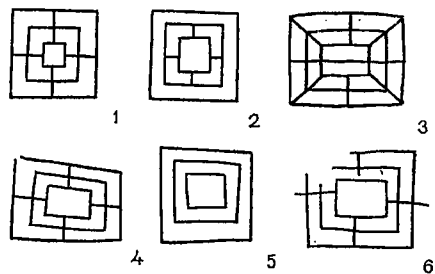


Рис. 270

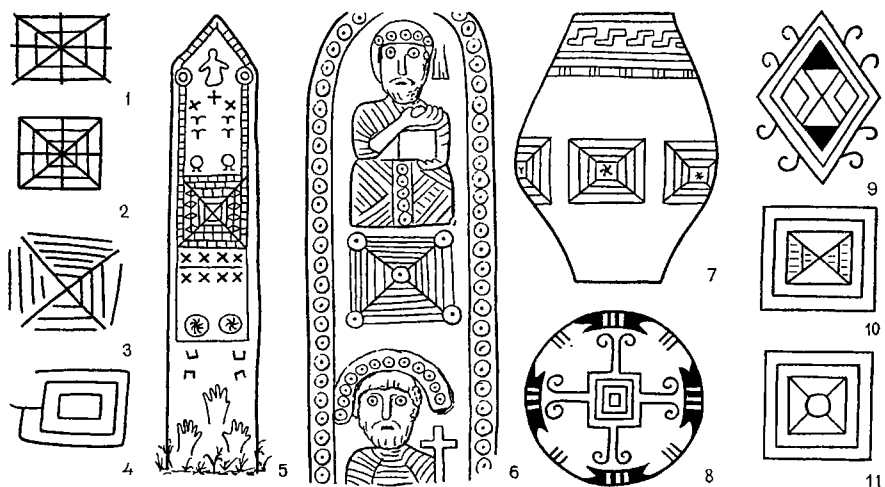


Рис. 271

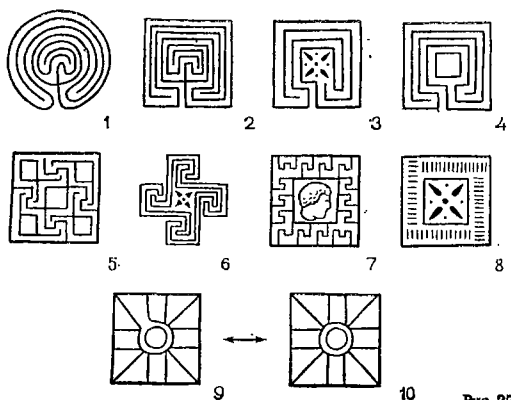


Рис. 272

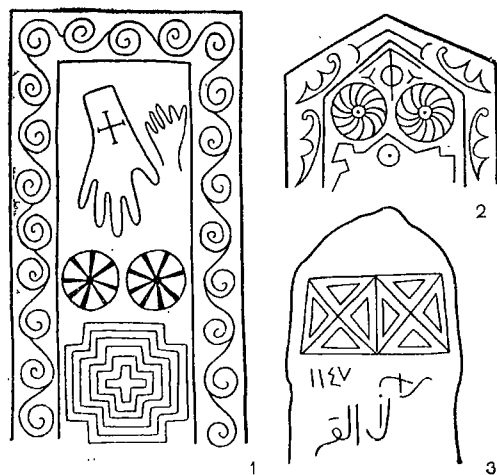


Рис. 273

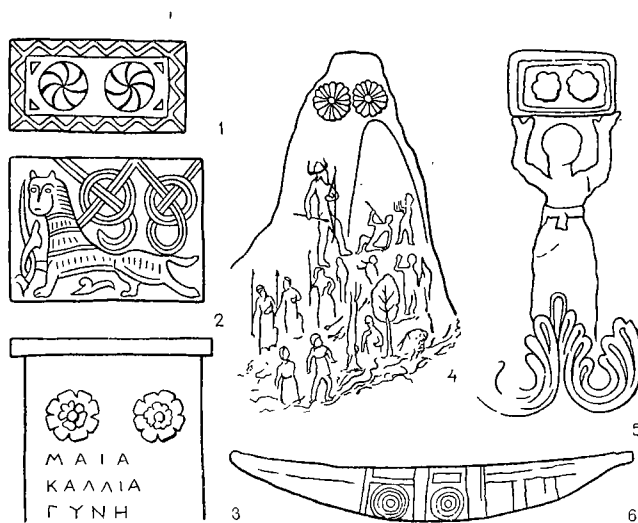


Рис. 274

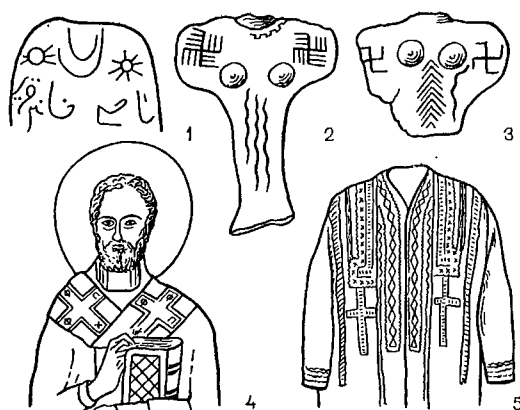


Рис. 275

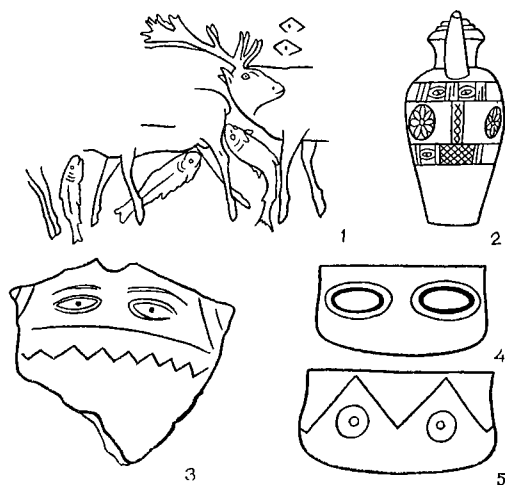


Рис. 277

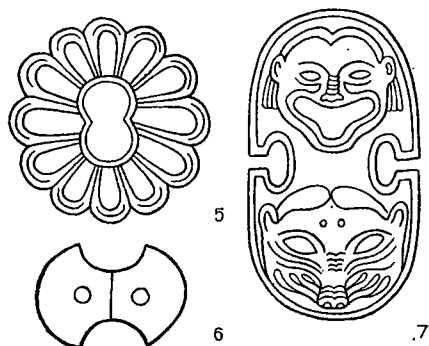
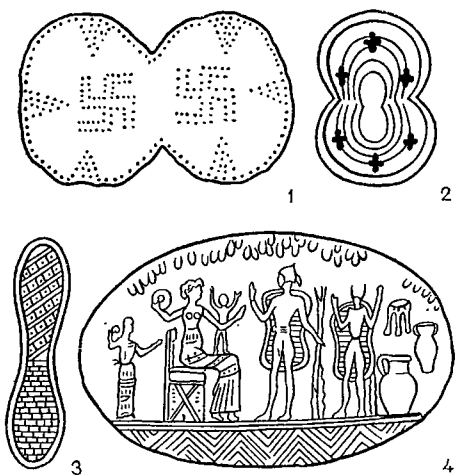


Рис. 276



Рис. 278

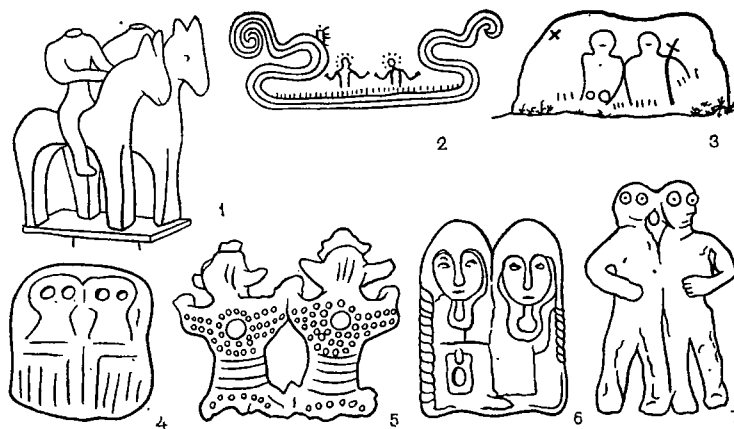


Рис. 279

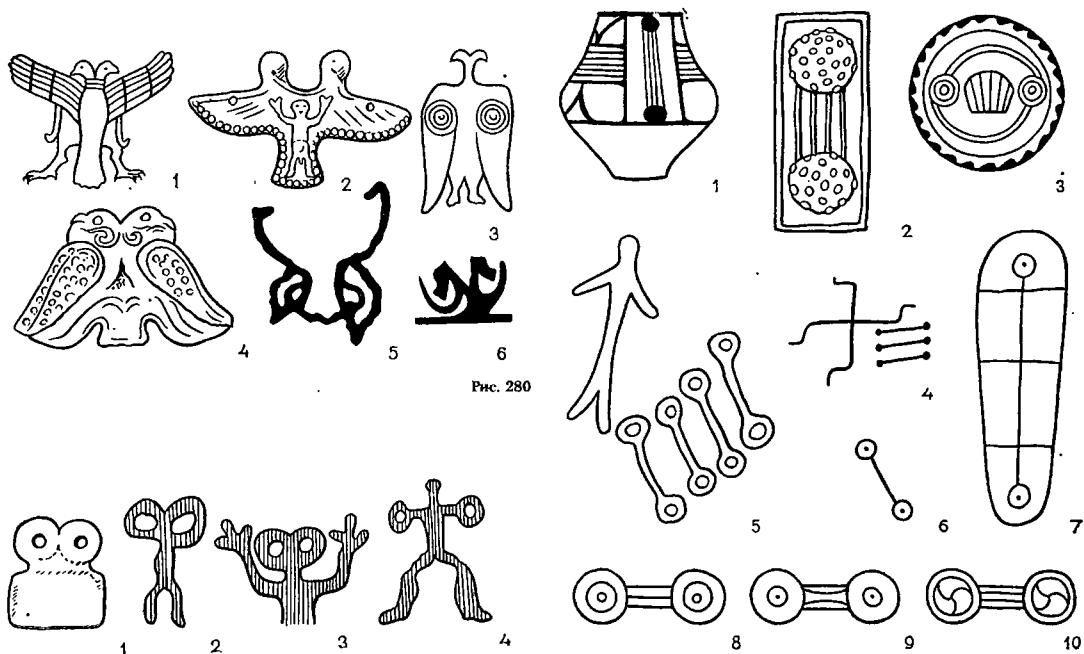


Рис. 280

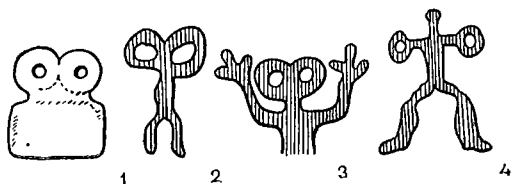


Рис. 282

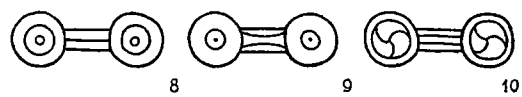


Рис. 281

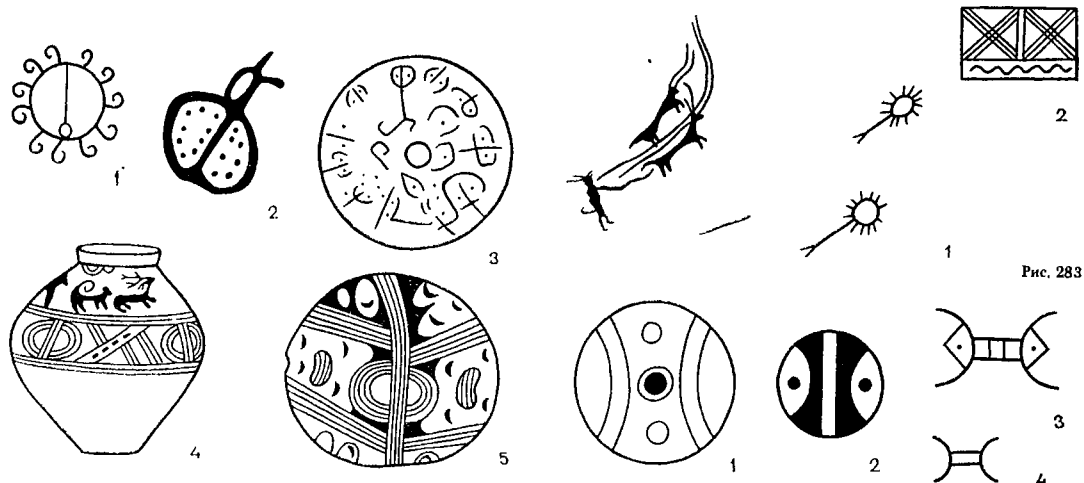


Рис. 284

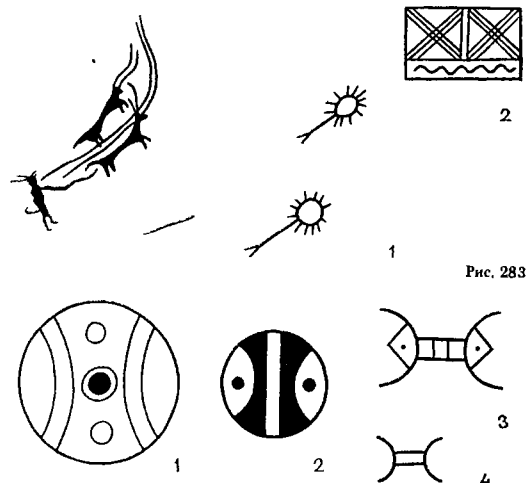


Рис. 283

Рис. 285

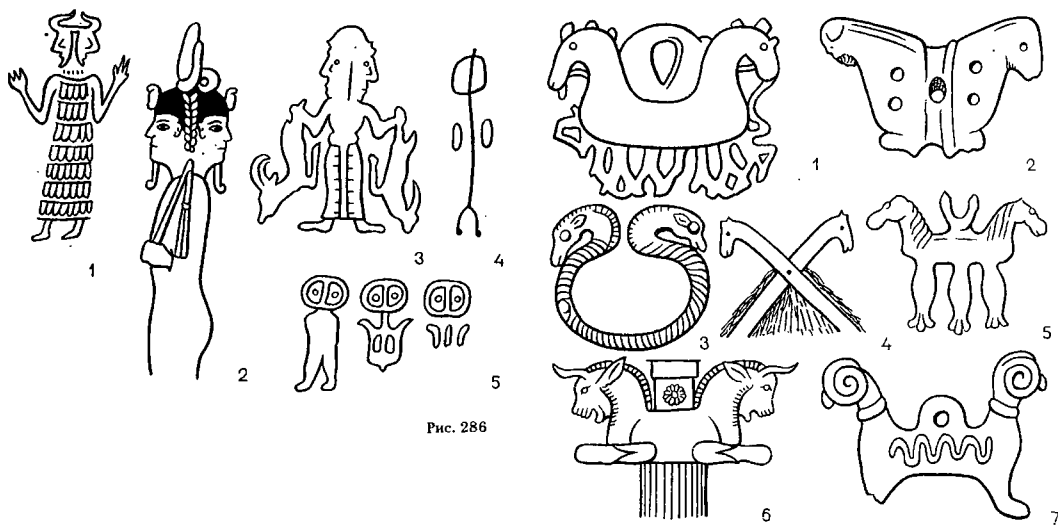


Рис. 286

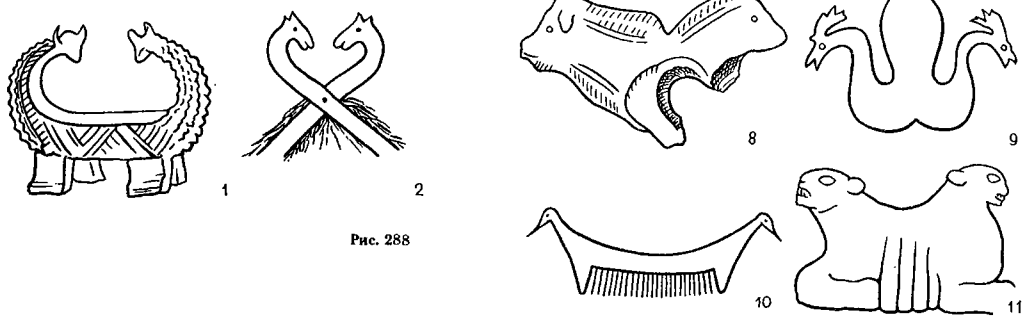


Рис. 288

Рис. 287

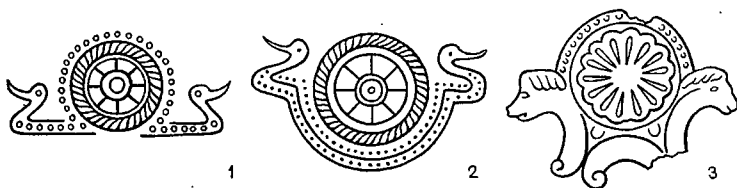


Рис. 289



Рис. 290

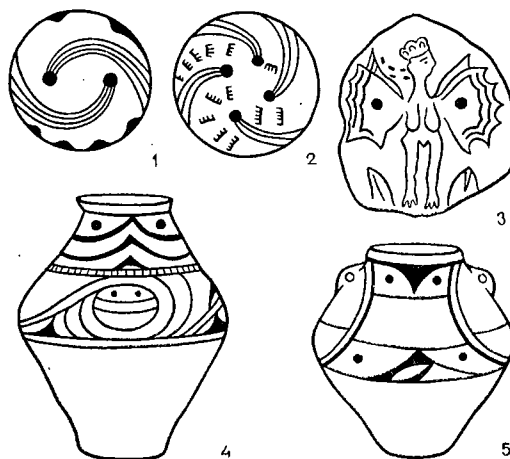


Рис. 291

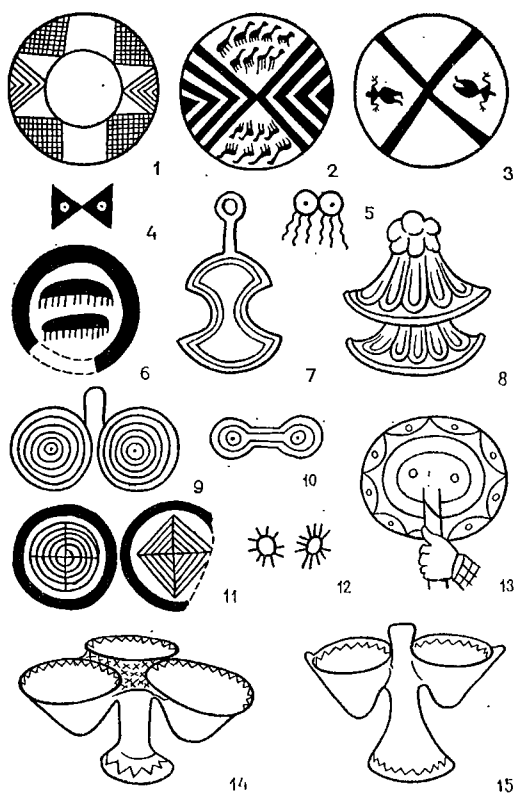


Рис. 292

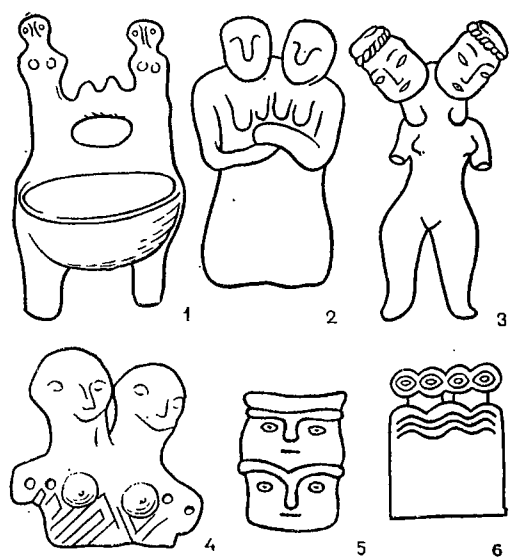


Рис. 293

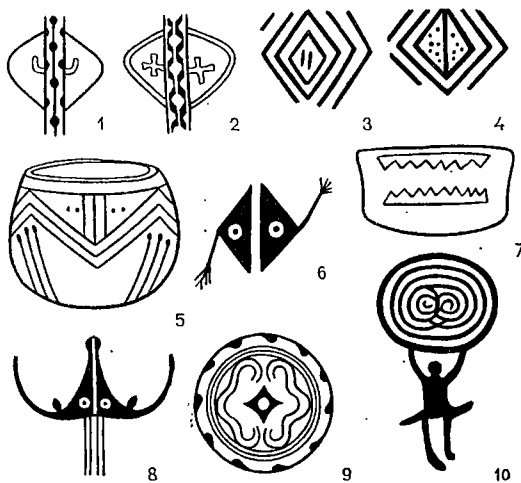


Рис. 294

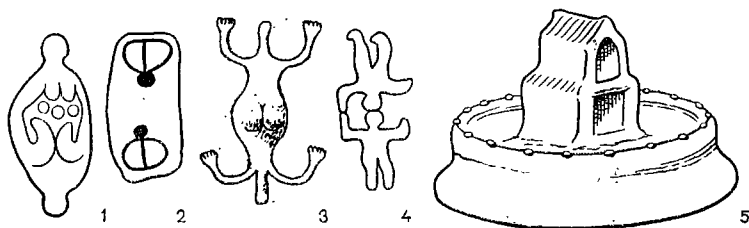
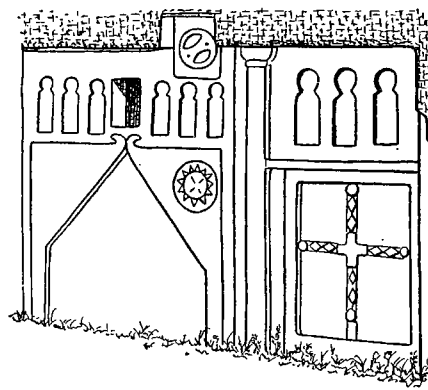


Рис. 295

Рис. 296



2

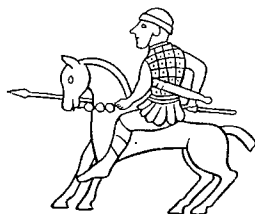


3

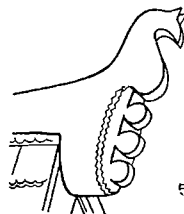
Рис. 297



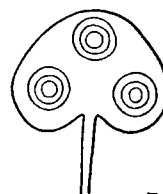
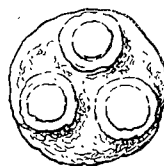
3



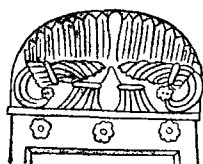
4



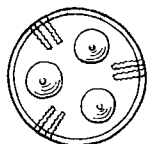
5



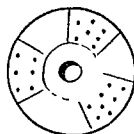
7



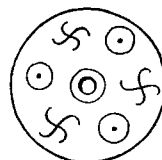
8



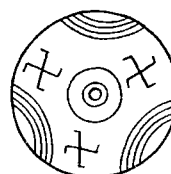
9



10



11



12



13

Рис. 298

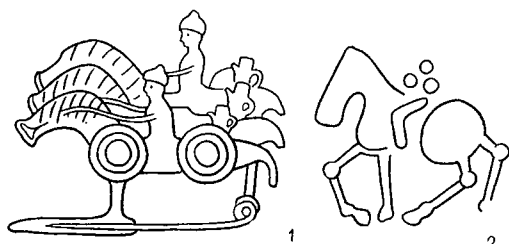


Рис. 299

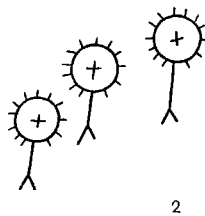
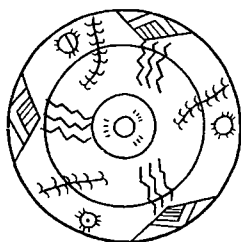


Рис. 300

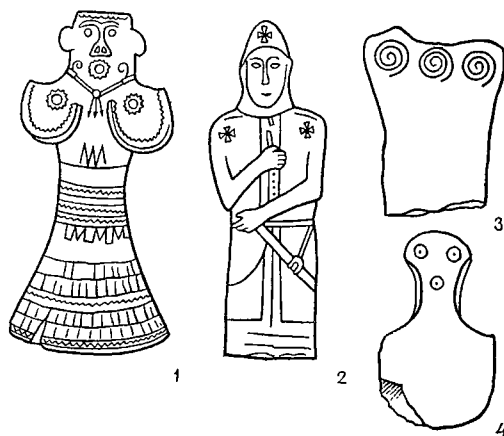


Рис. 301

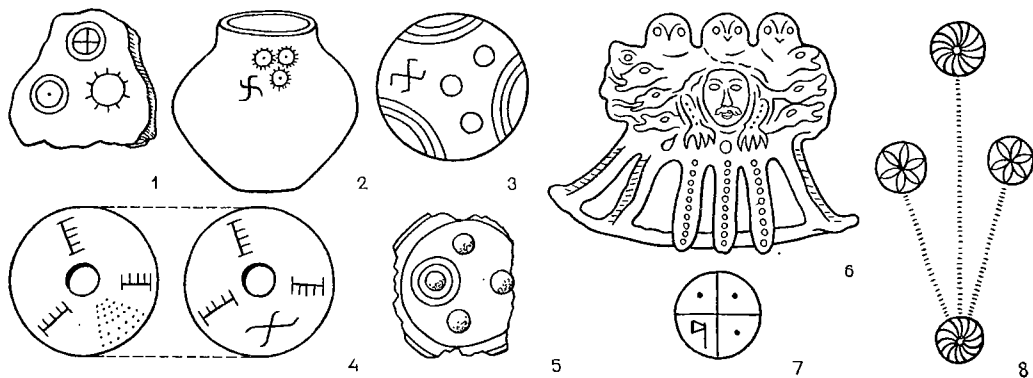


Рис. 302

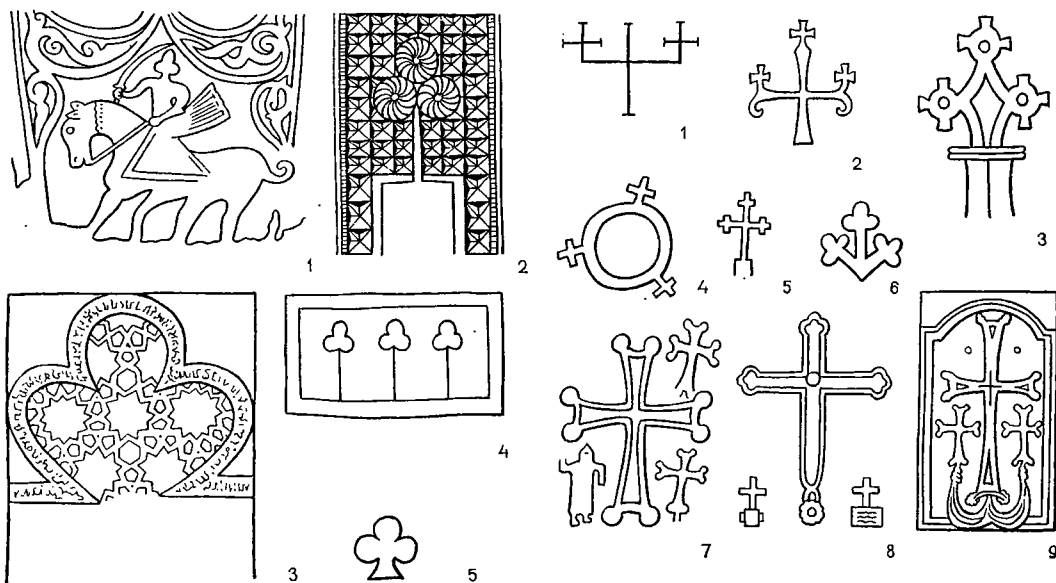


Рис. 303

Рис. 304

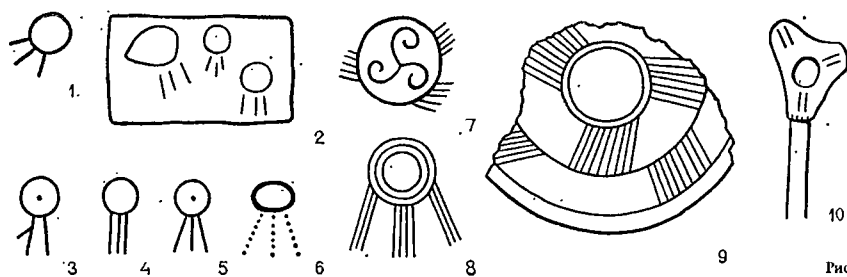


Рис. 305

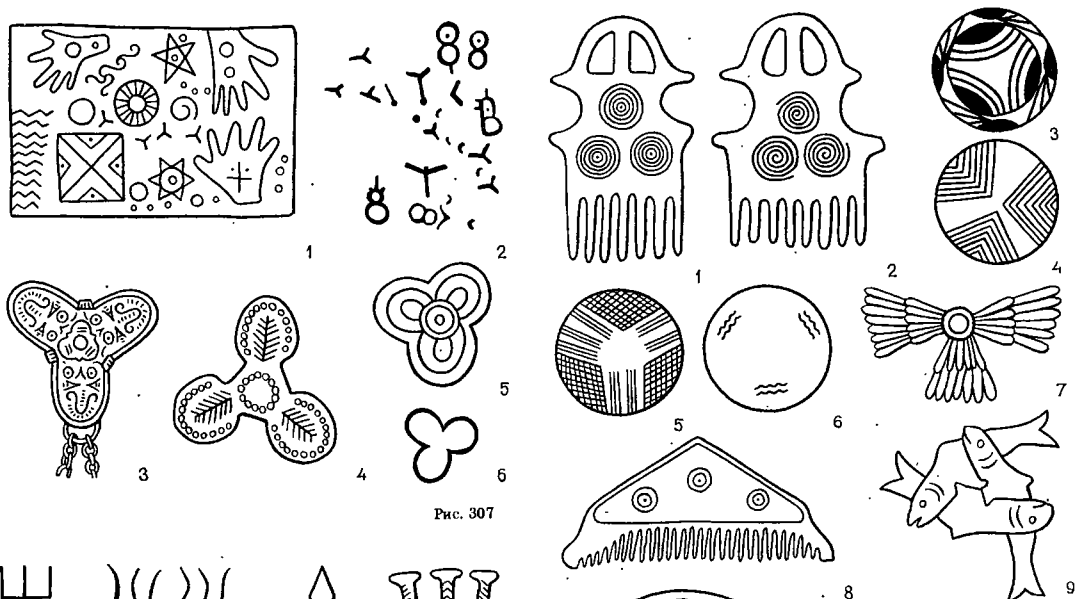


Рис. 307

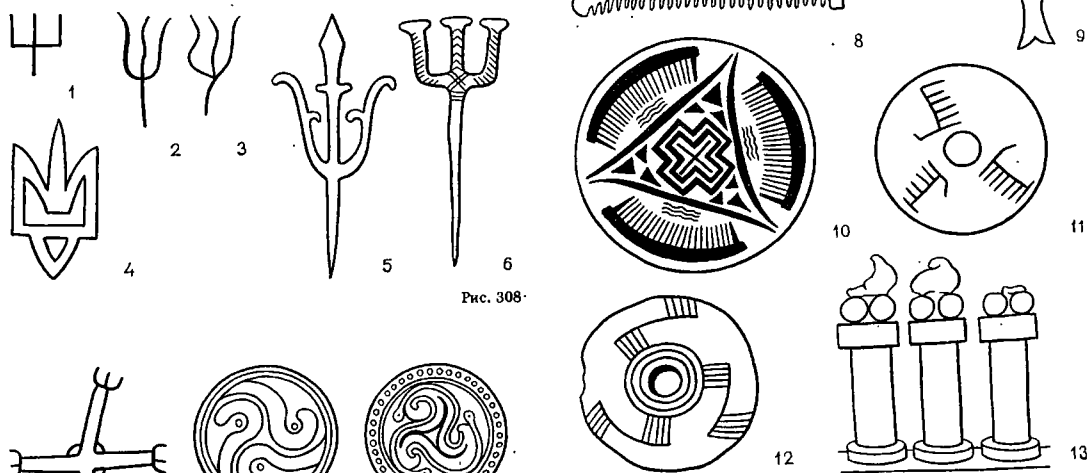


Рис. 308

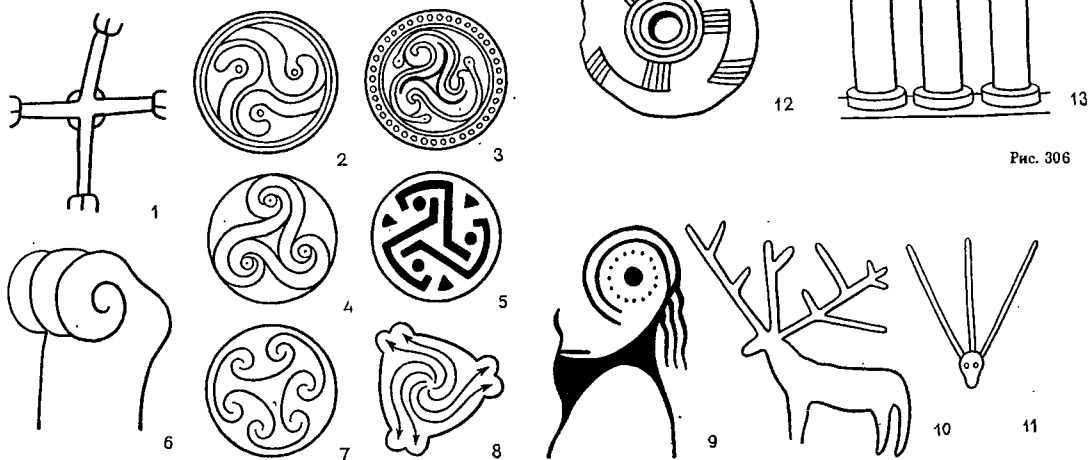


Рис. 306

Рис. 309

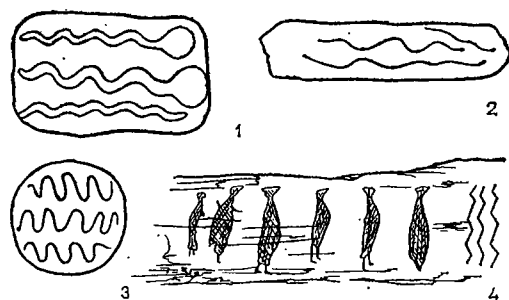


Рис. 310

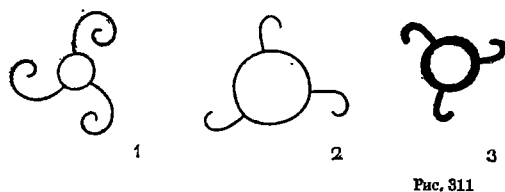


Рис. 311



Рис. 312

Рис. 313



Рис. 314

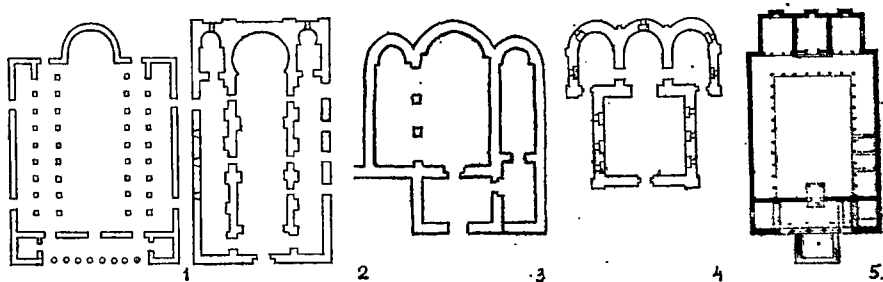


Рис. 315

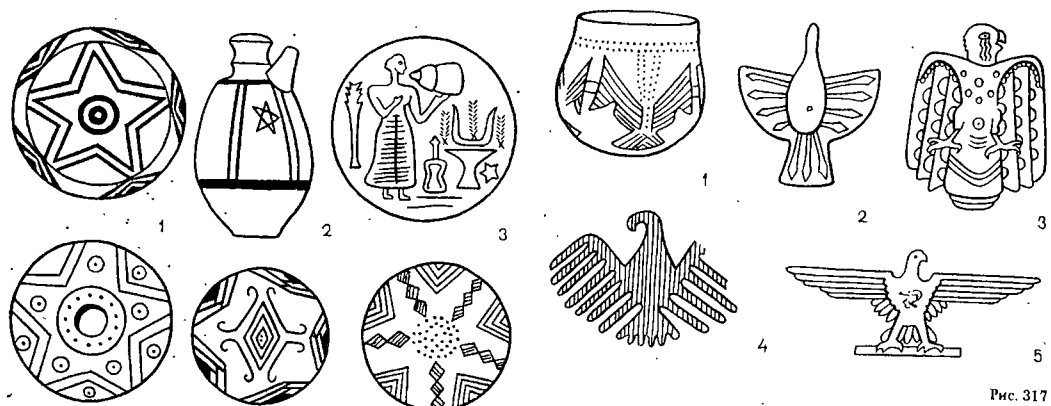


Рис. 317

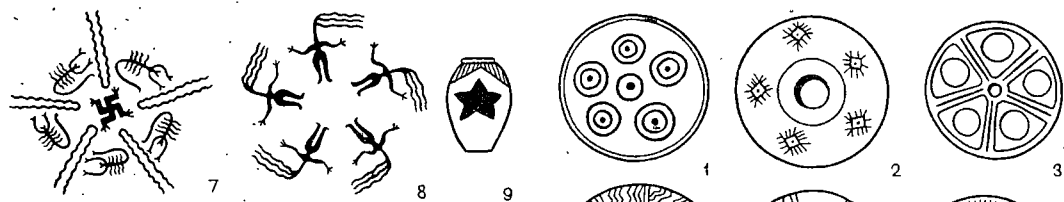


Рис. 316

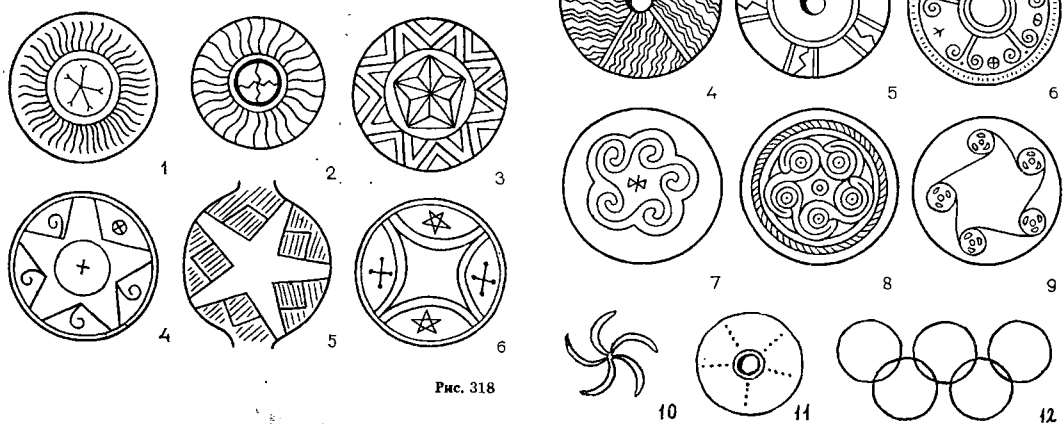


Рис. 318

Рис. 319

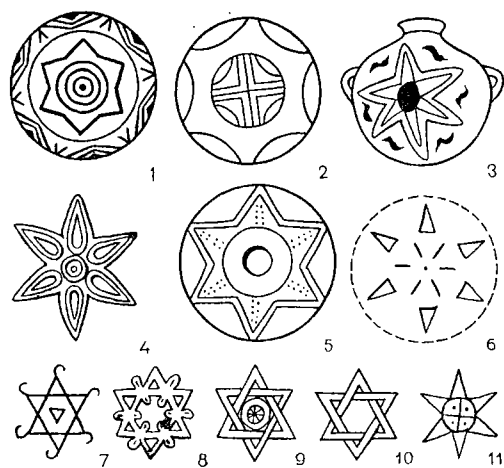


Рис. 320

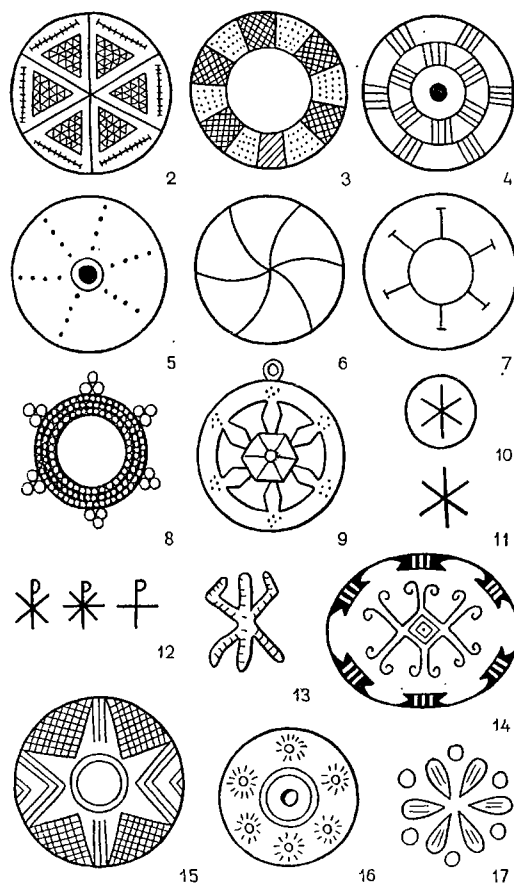


Рис. 321

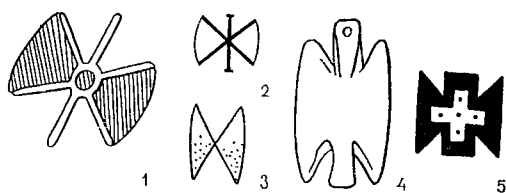


Рис. 322

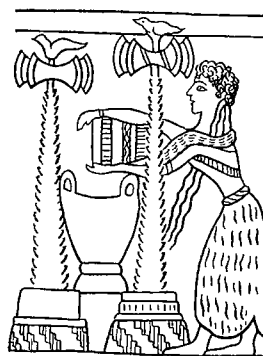


Рис. 323

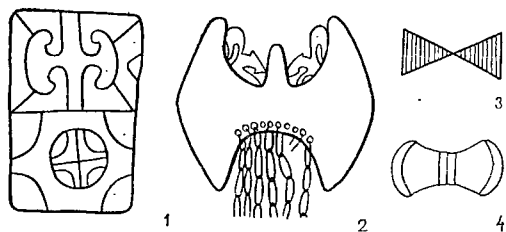


Рис. 324

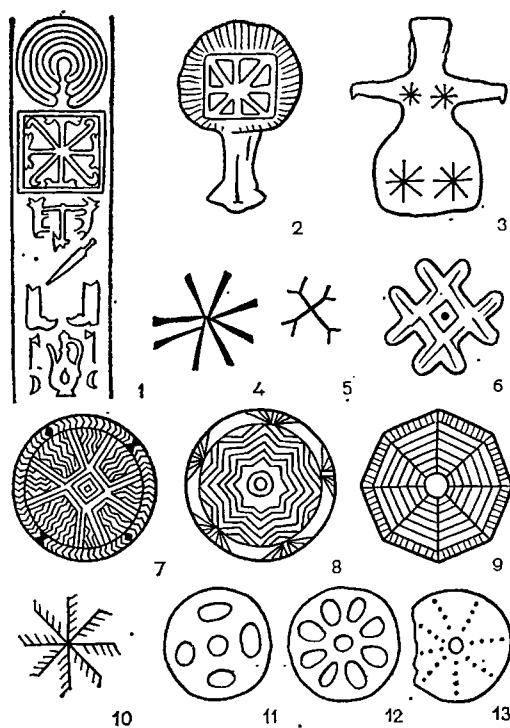


Рис. 325

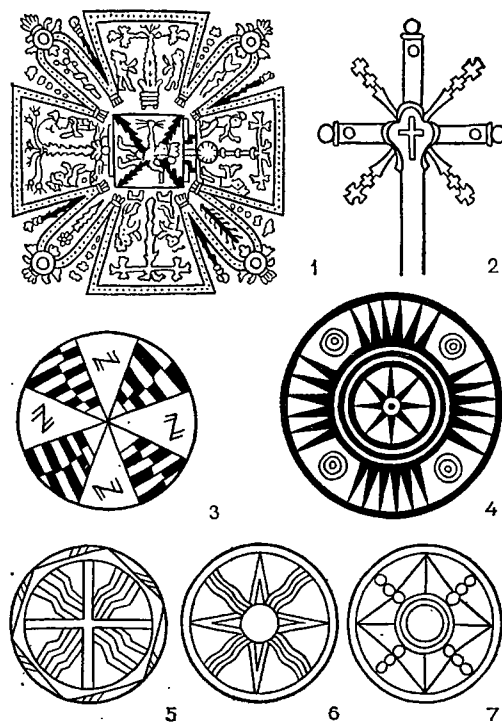


Рис. 326

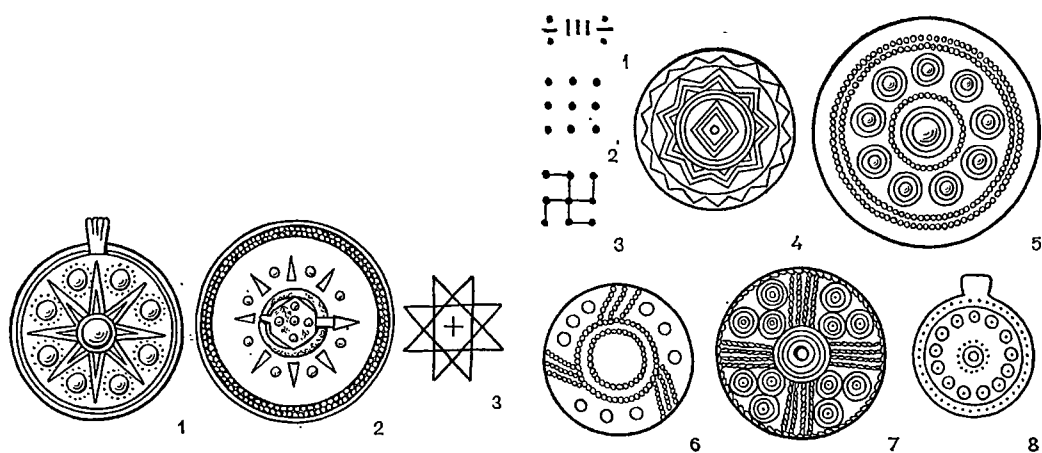


Рис. 327

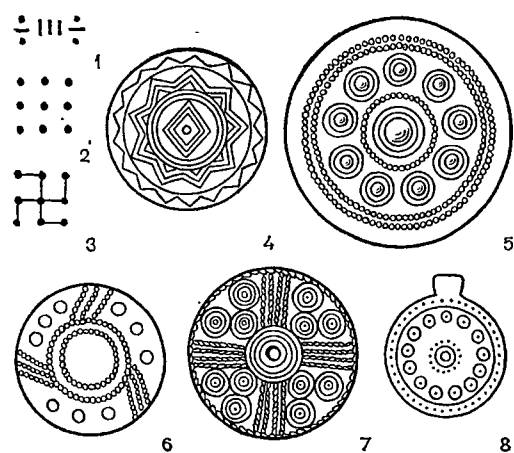


Рис. 328

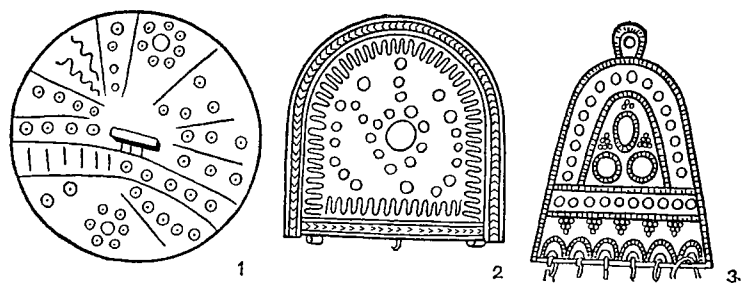


Рис. 329



Рис. 330

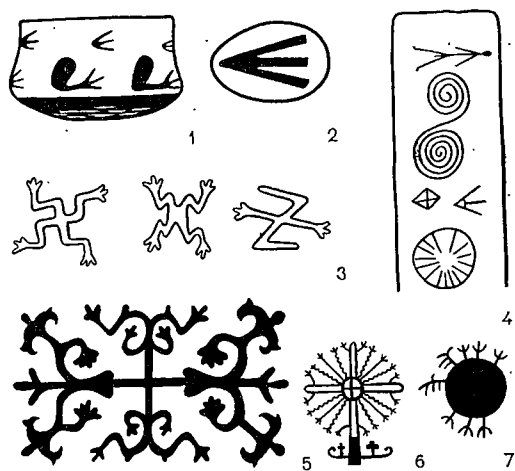


Рис. 333

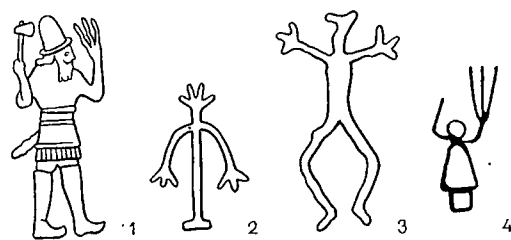


Рис. 334

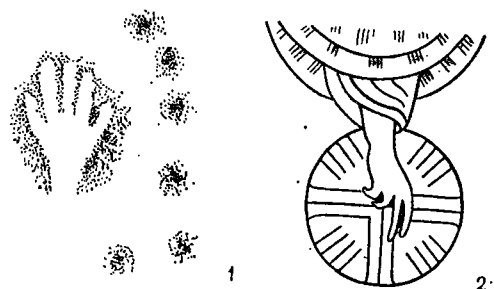


Рис. 331

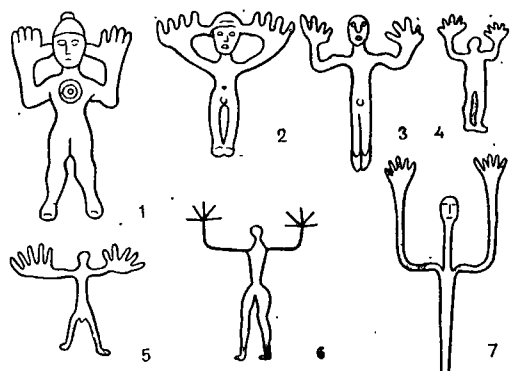


Рис. 332

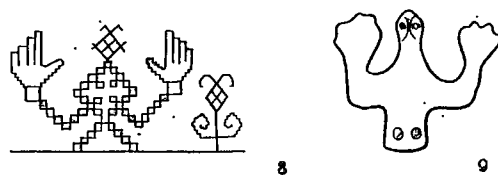


Рис. 335

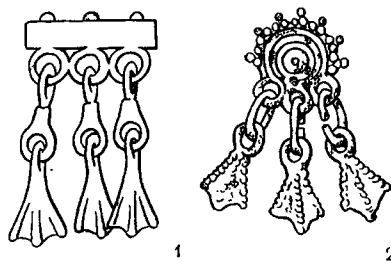


Рис. 336



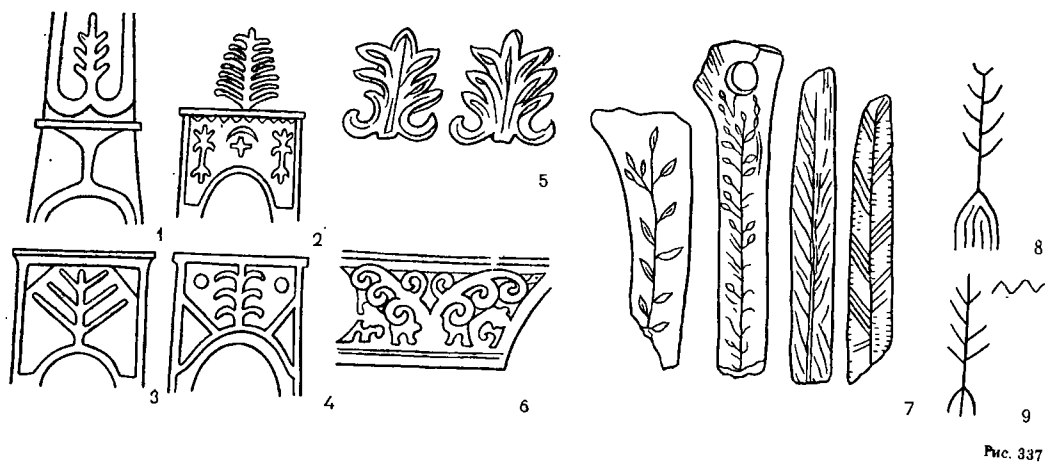


Рис. 337

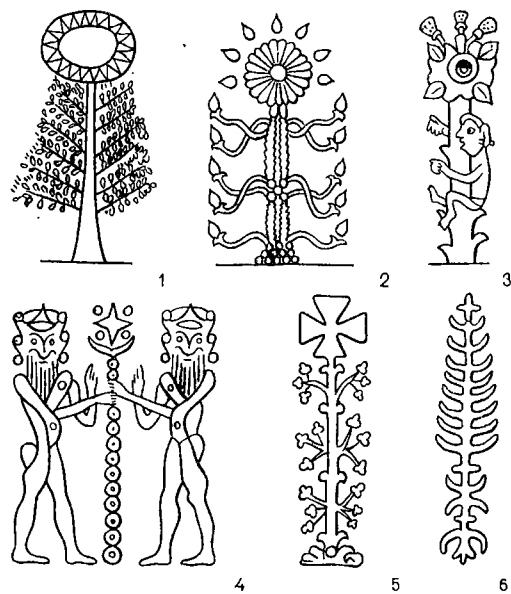


Рис. 338

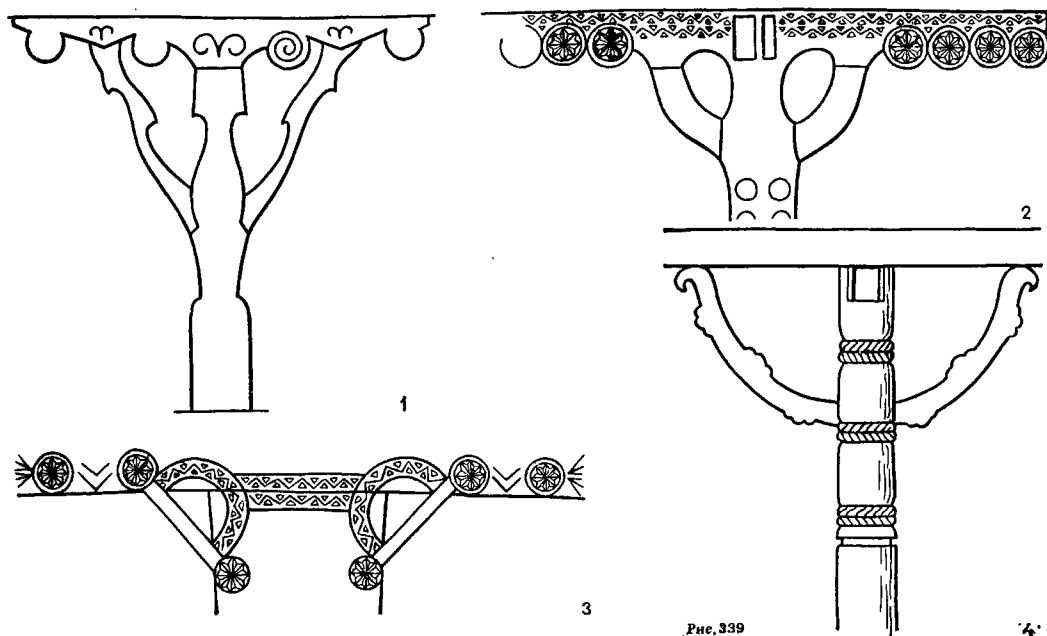


Рис. 339

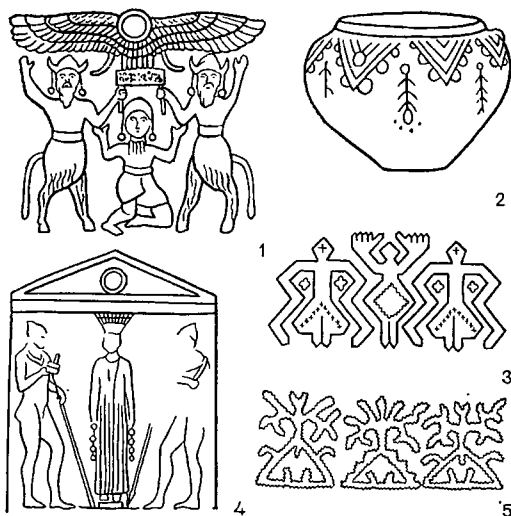


Рис. 340

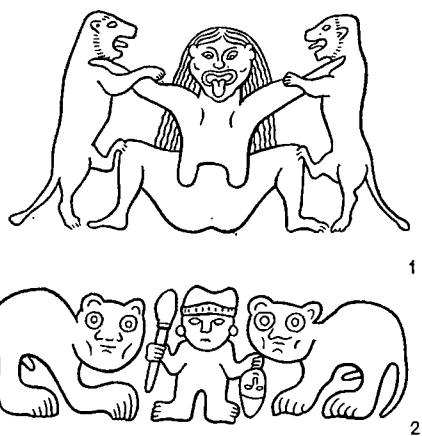


Рис. 341



Рис. 342

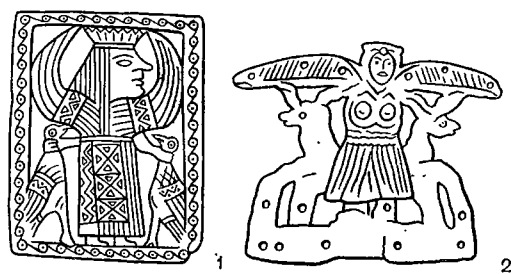


Рис. 343

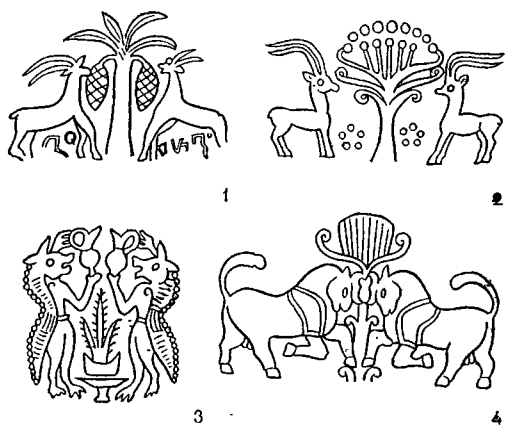


Рис. 344

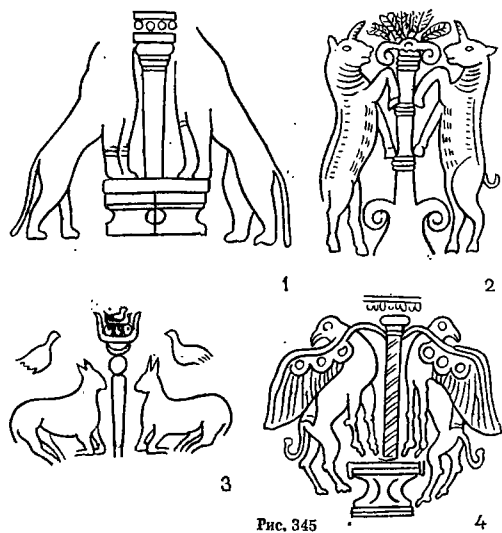


Рис. 345

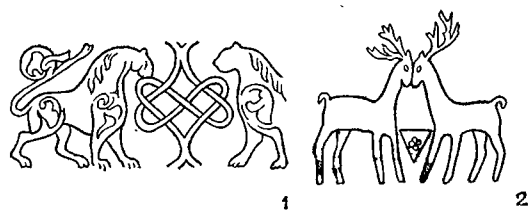


Рис. 346



Рис. 347

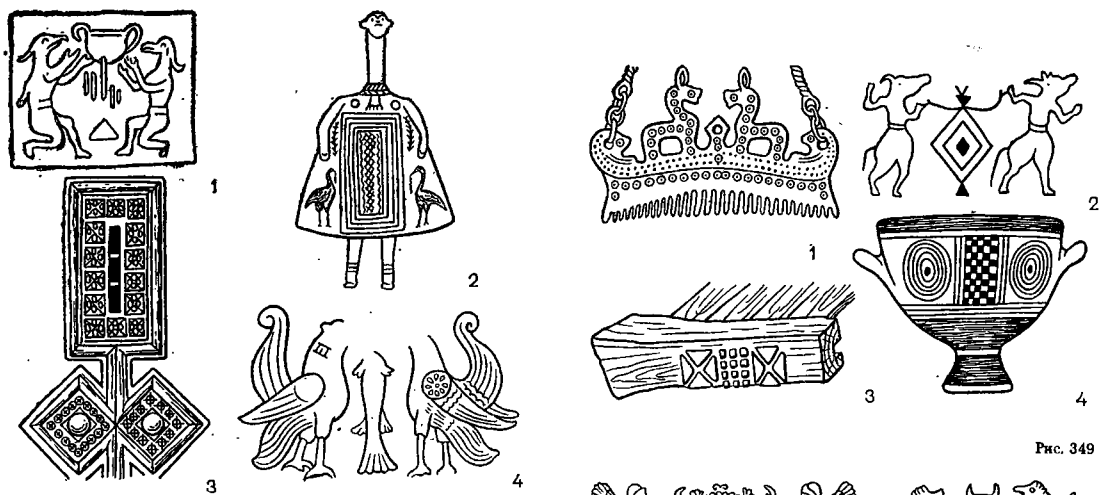


Рис. 349

Рис. 348

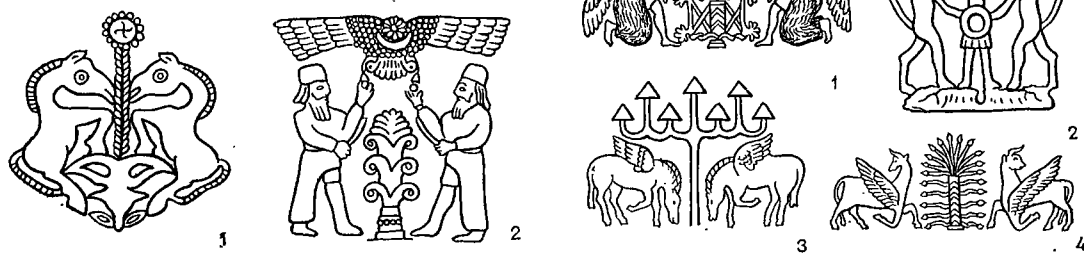


Рис. 350

Рис. 351



Рис. 352

Рис. 353



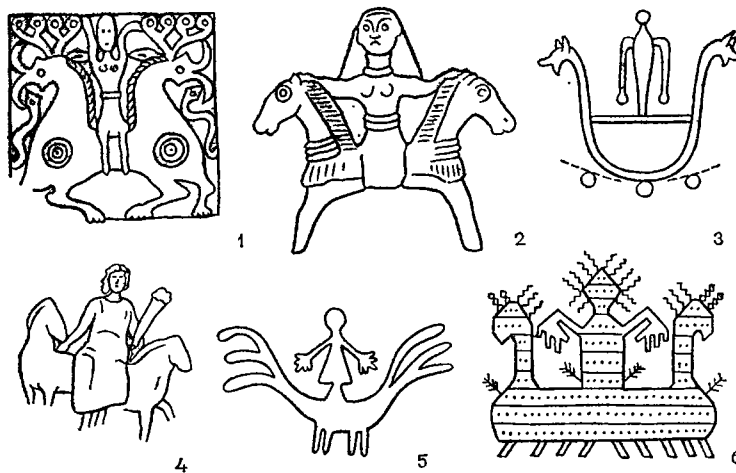


Рис. 354

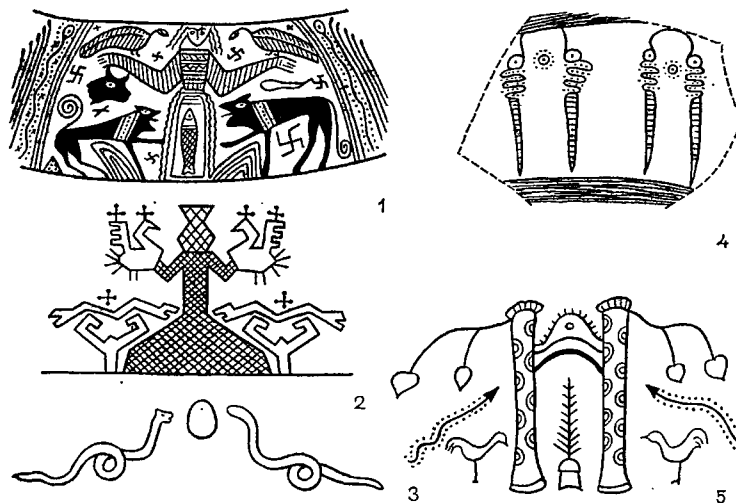


Рис. 355

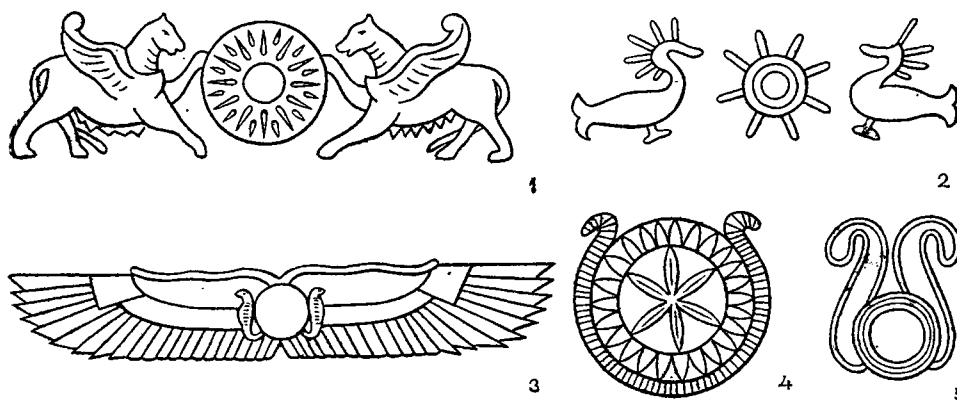


Рис. 356

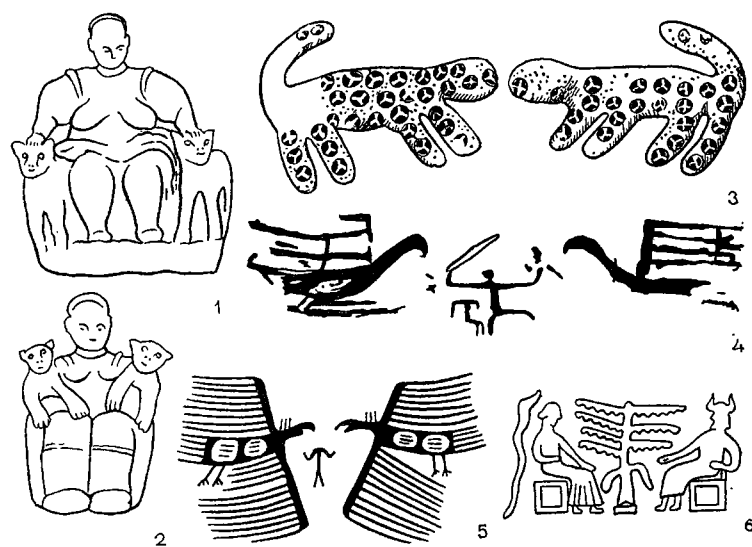


Рис. 357

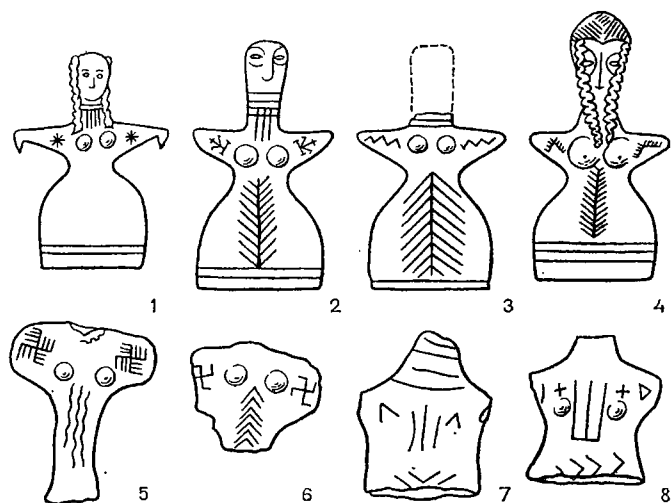


Рис. 358

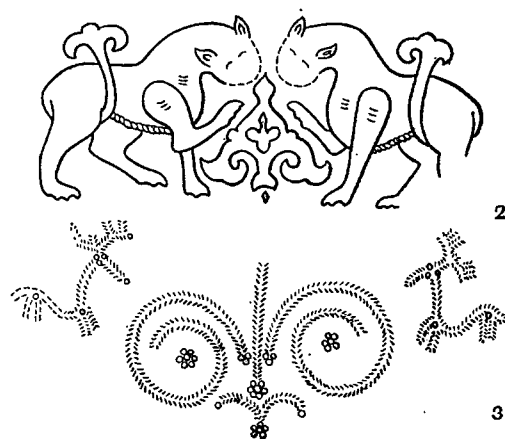


Рис. 359

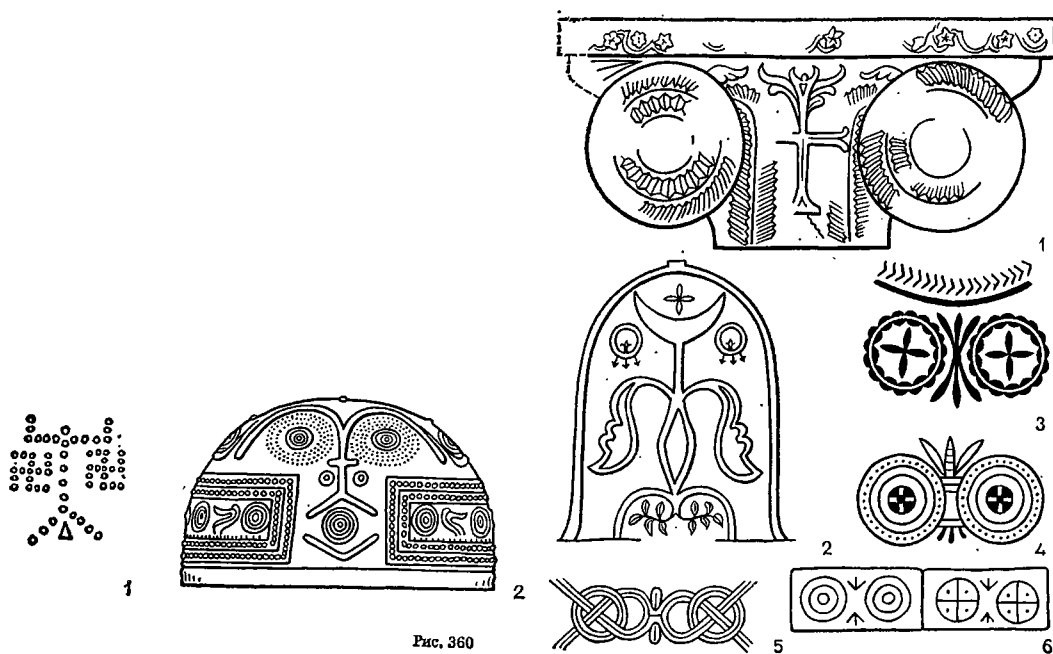


Рис. 360

Рис. 361

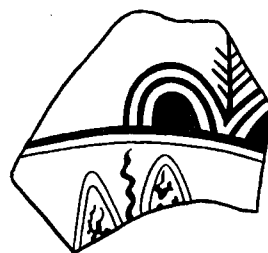


Рис. 362

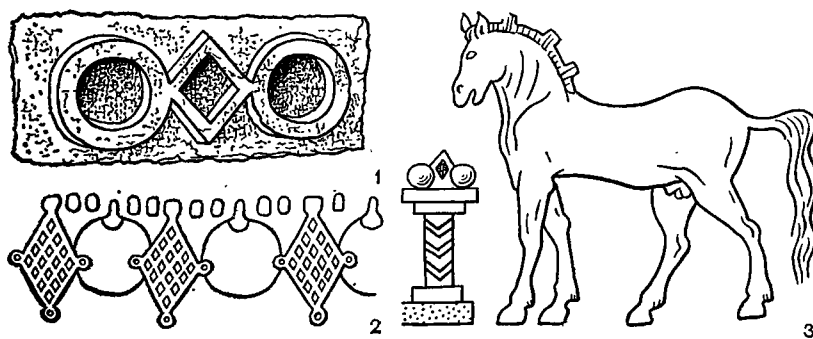


Рис. 363

Рис. 364

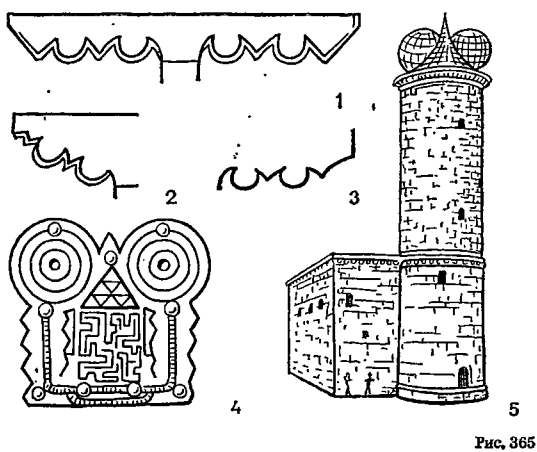


Рис. 365

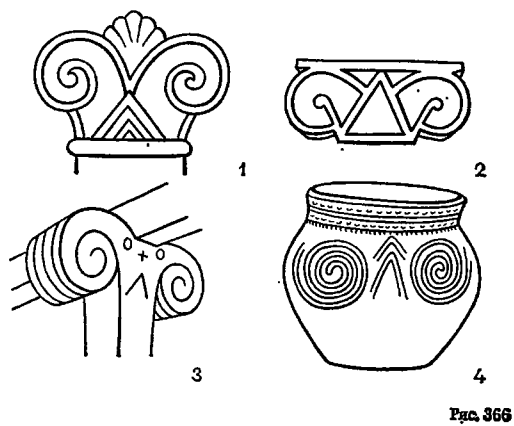


Рис. 366

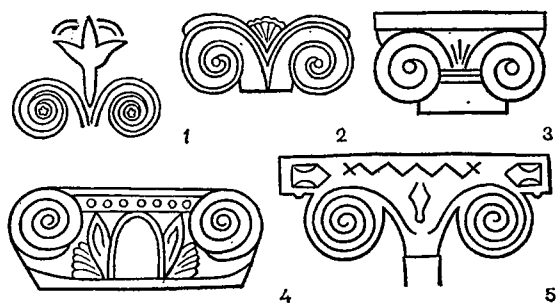


Рис. 367

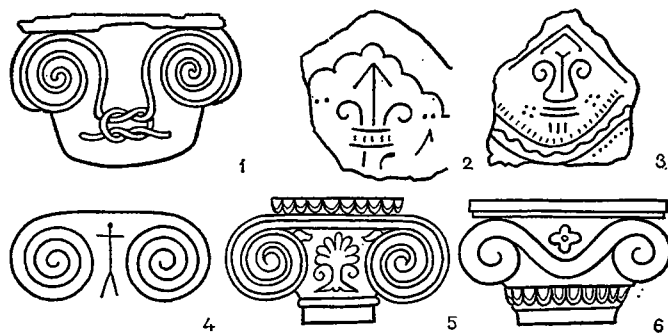


Рис. 368

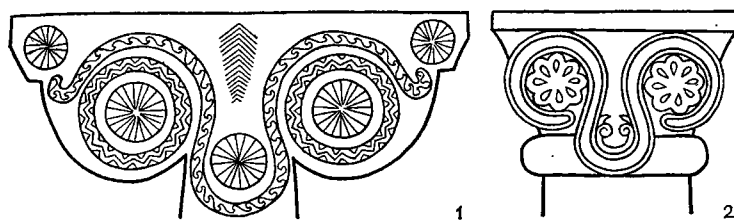


Рис. 369

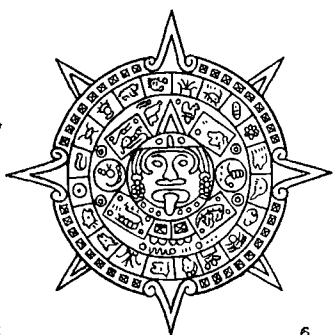
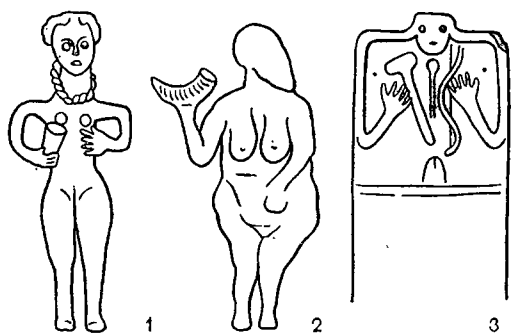


Рис. 370

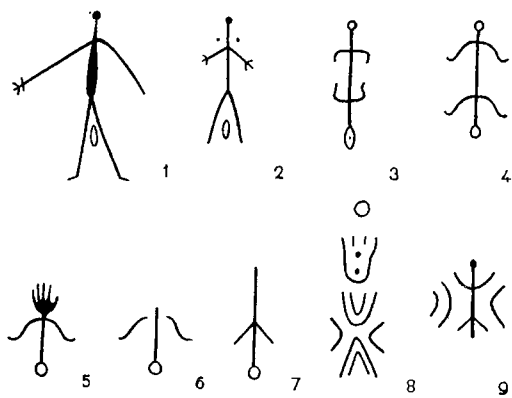


Рис. 371

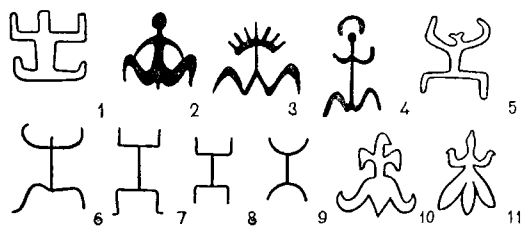


Рис. 372

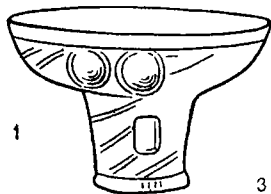
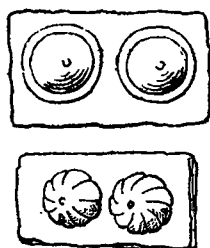


Рис. 373

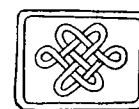
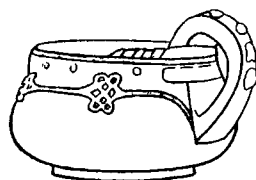
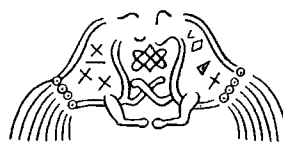


Рис. 374

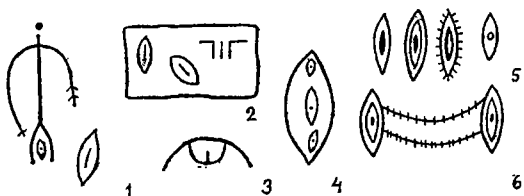


Рис. 375

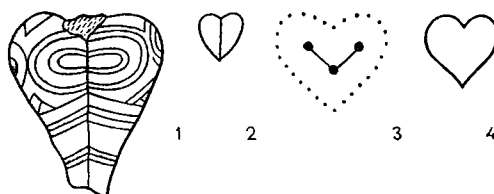


Рис. 376

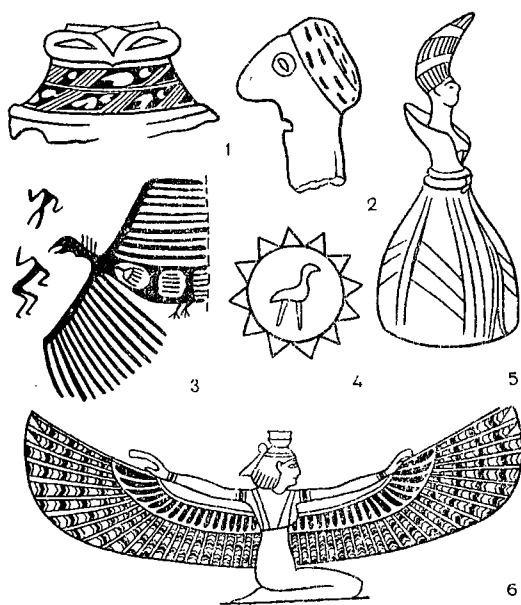


Рис. 377

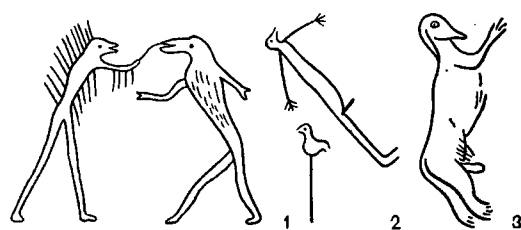


Рис. 378

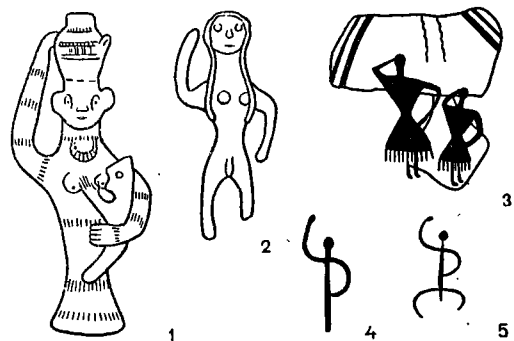


Рис. 379

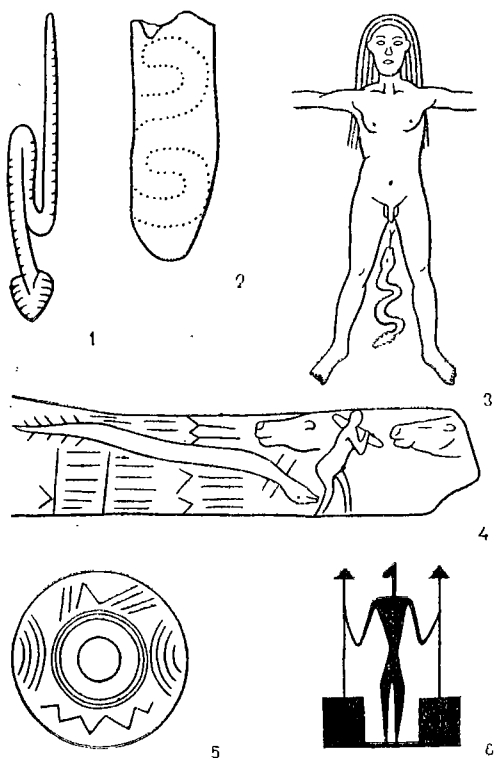


Рис. 382

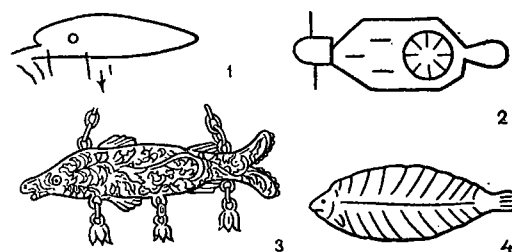


Рис. 380

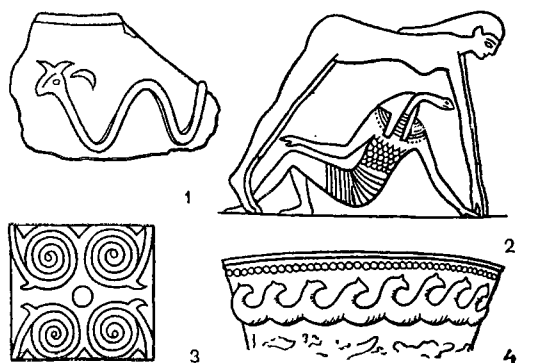
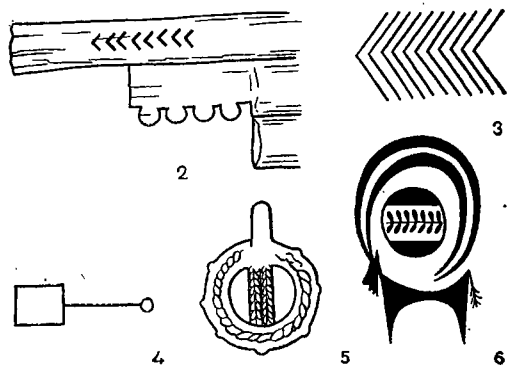
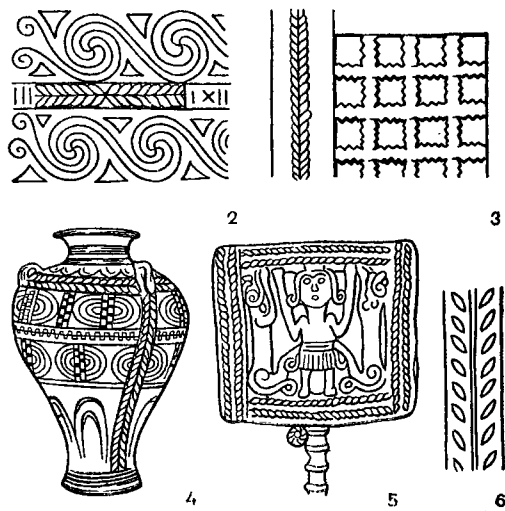
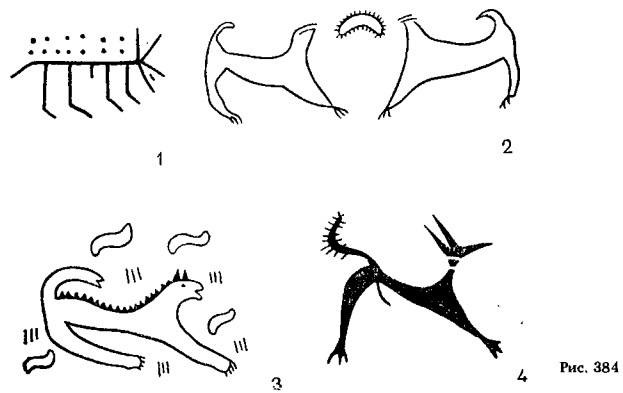
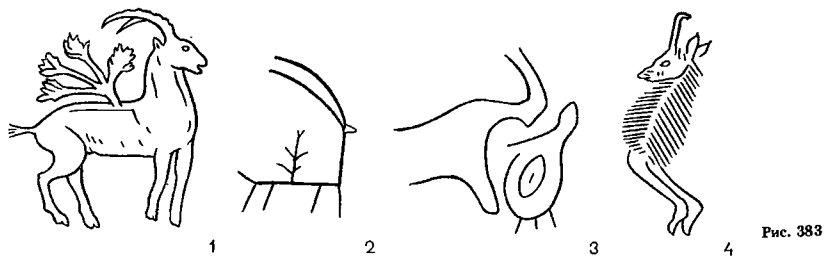


Рис. 381



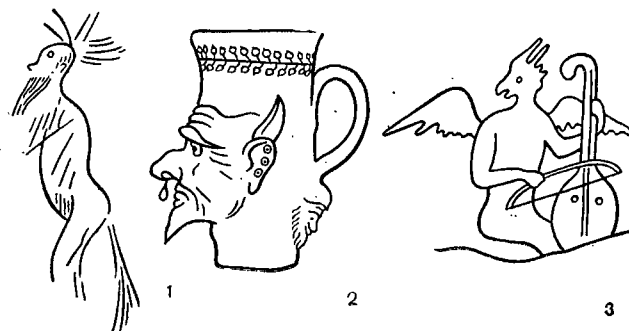


Рис. 387

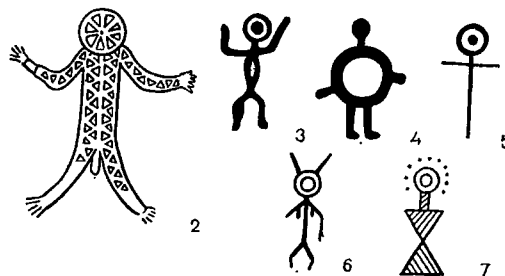


Рис. 388

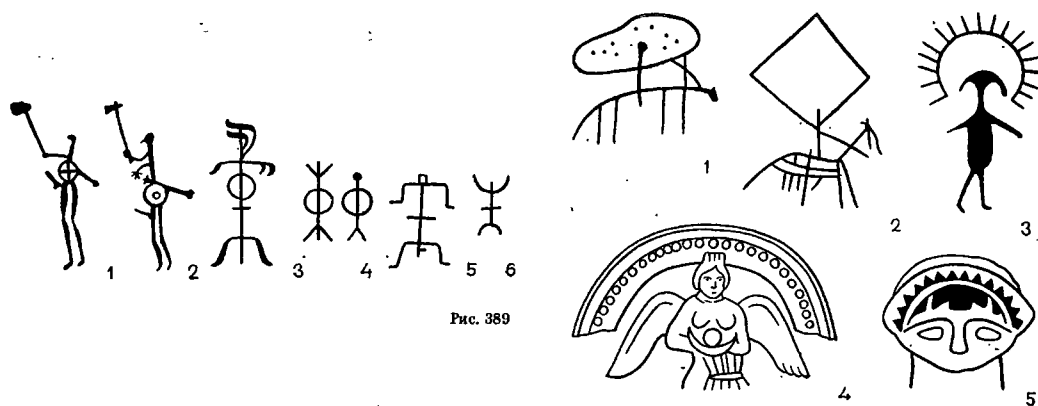


Рис. 389

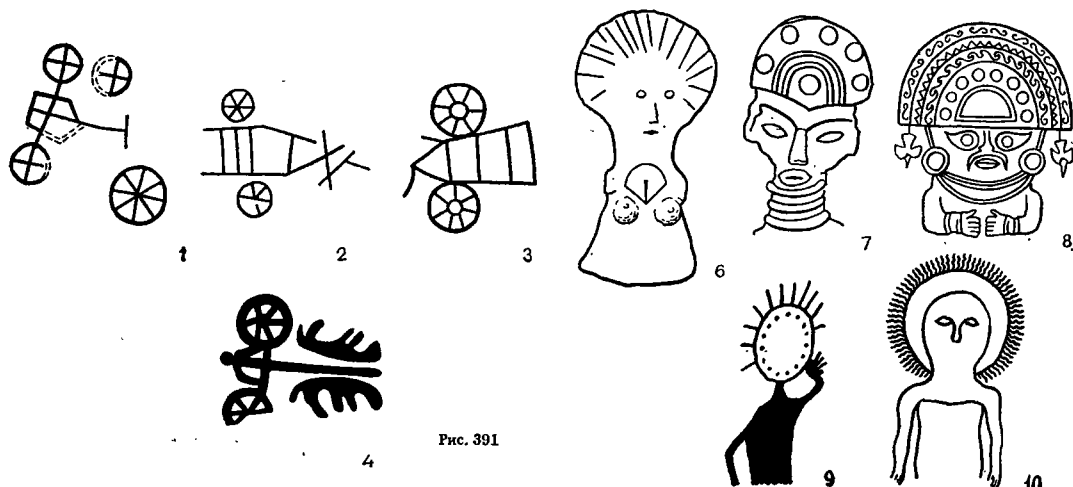


Рис. 391

Рис. 390

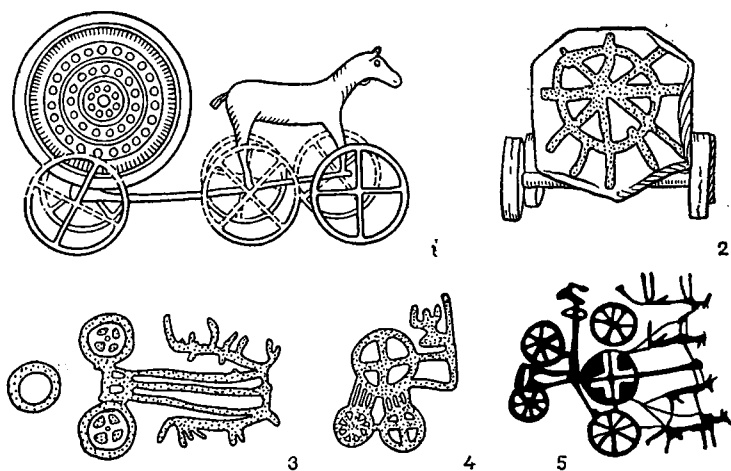


Рис. 392

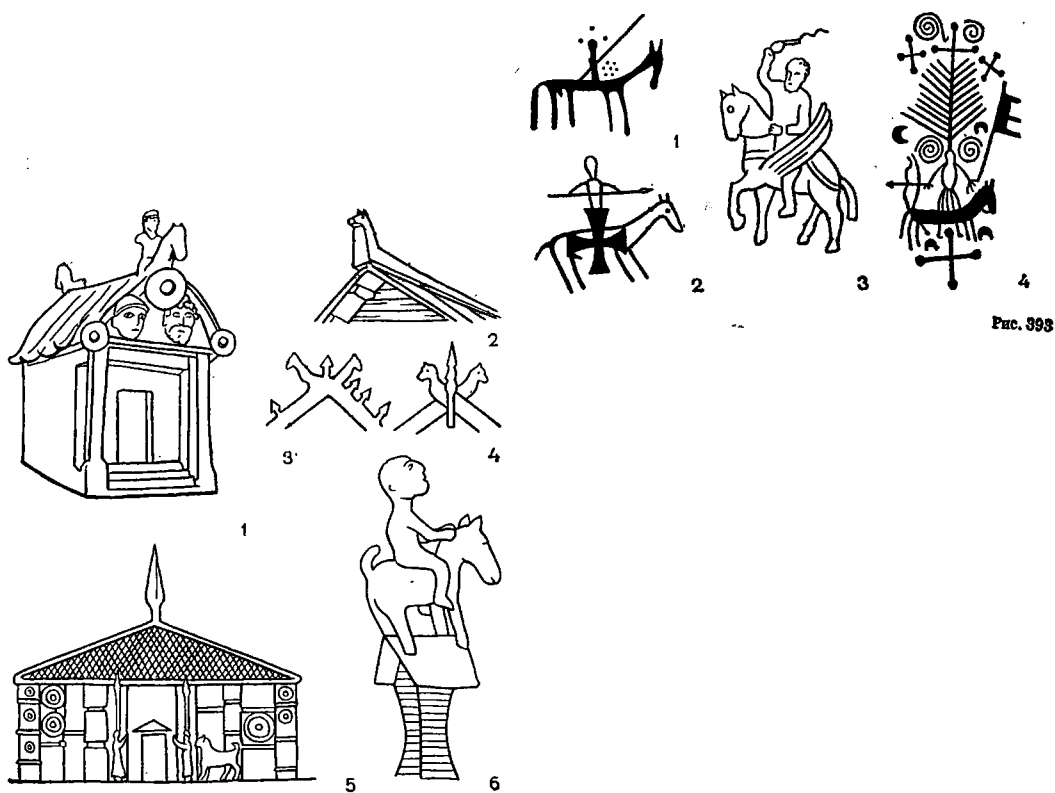


Рис. 393

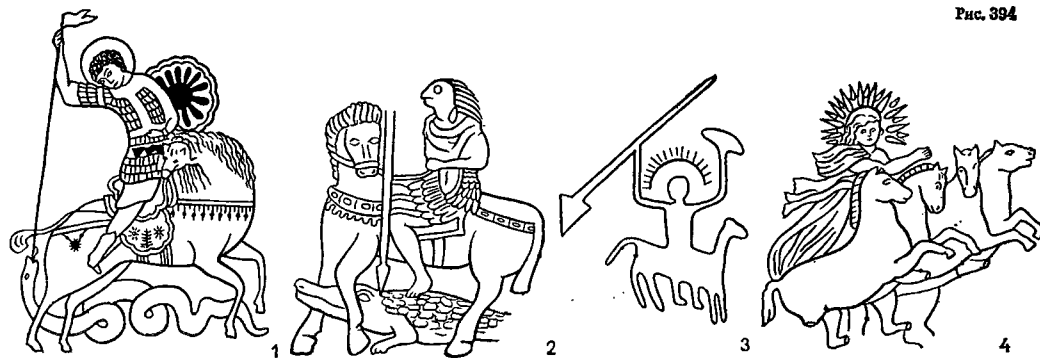


Рис. 394



Рис. 395

Рис. 396

Рис. 397

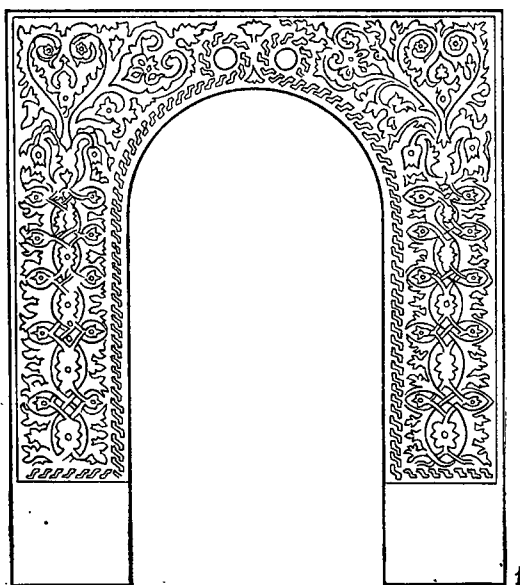
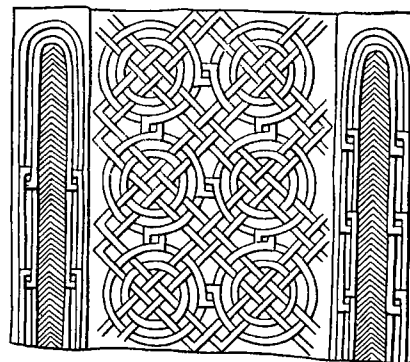


Рис. 398



Рис. 399



2

Рис. 400

2

Рис. 401

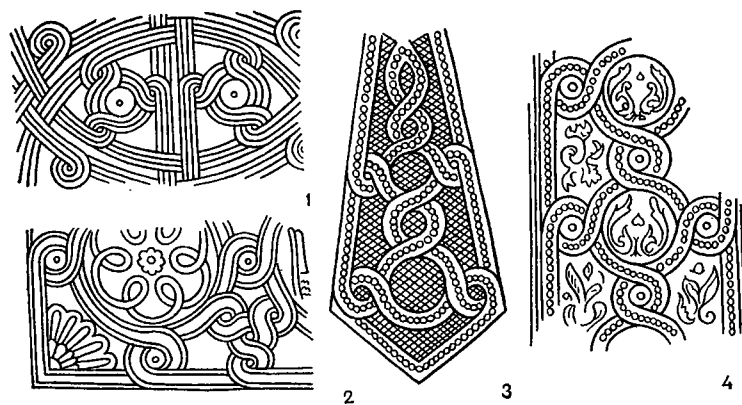


Рис. 402

Рис. 403

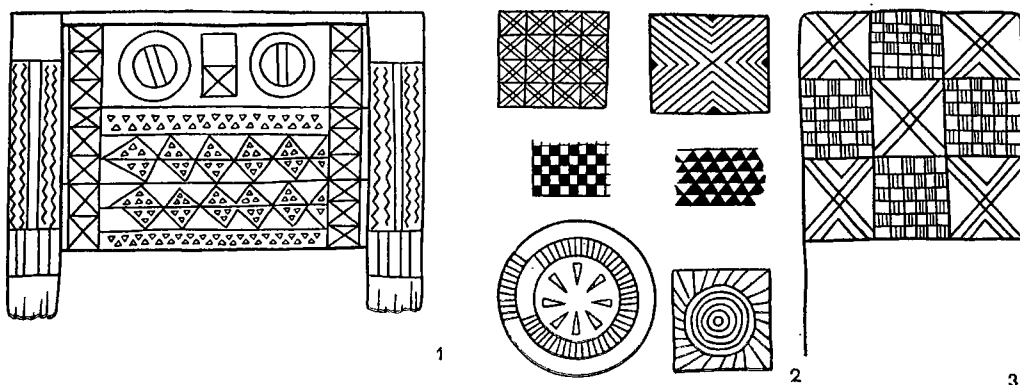


Рис. 404

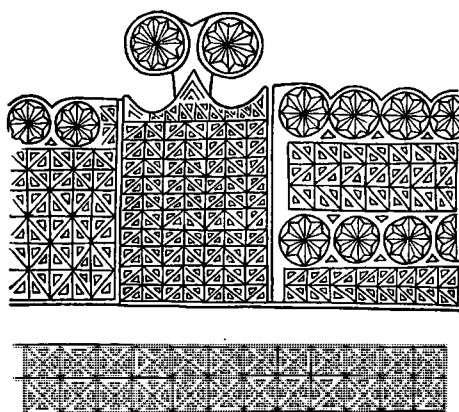
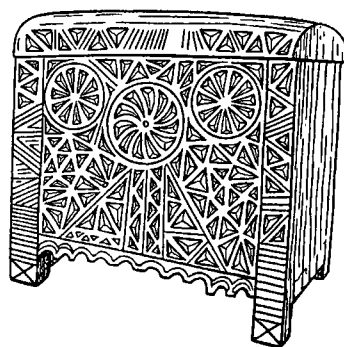


Рис. 405



2

Рис. 406

Рис. 407

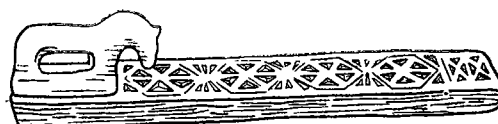


Рис. 408

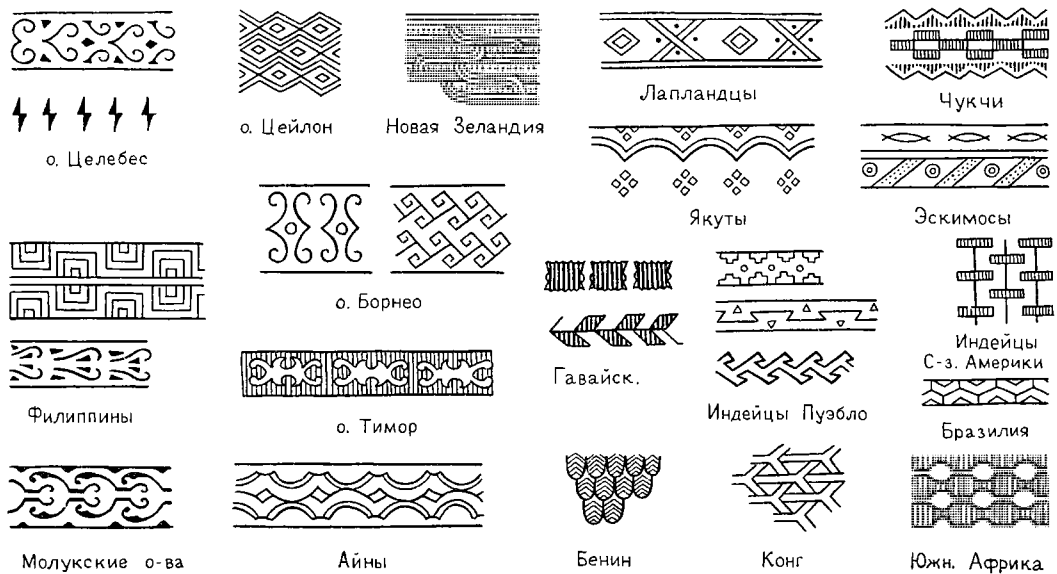


Рис. 409

Рис. 410

Рис. 411 (Начало)

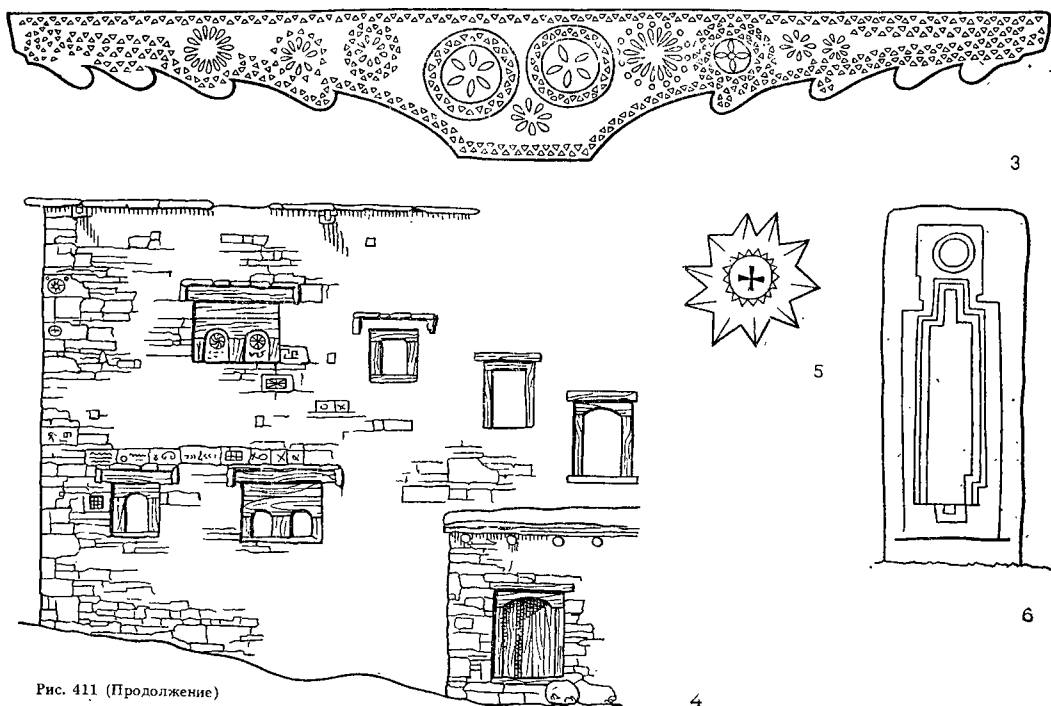


Рис. 411 (Продолжение)

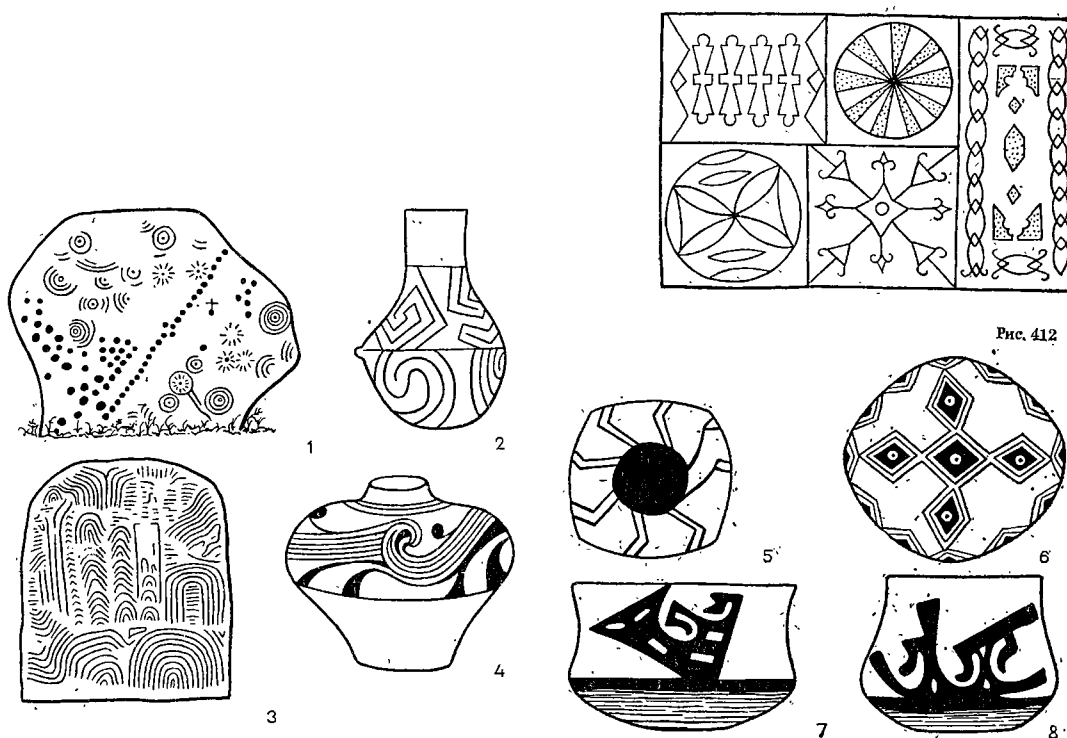


Рис. 412

Рис. 413

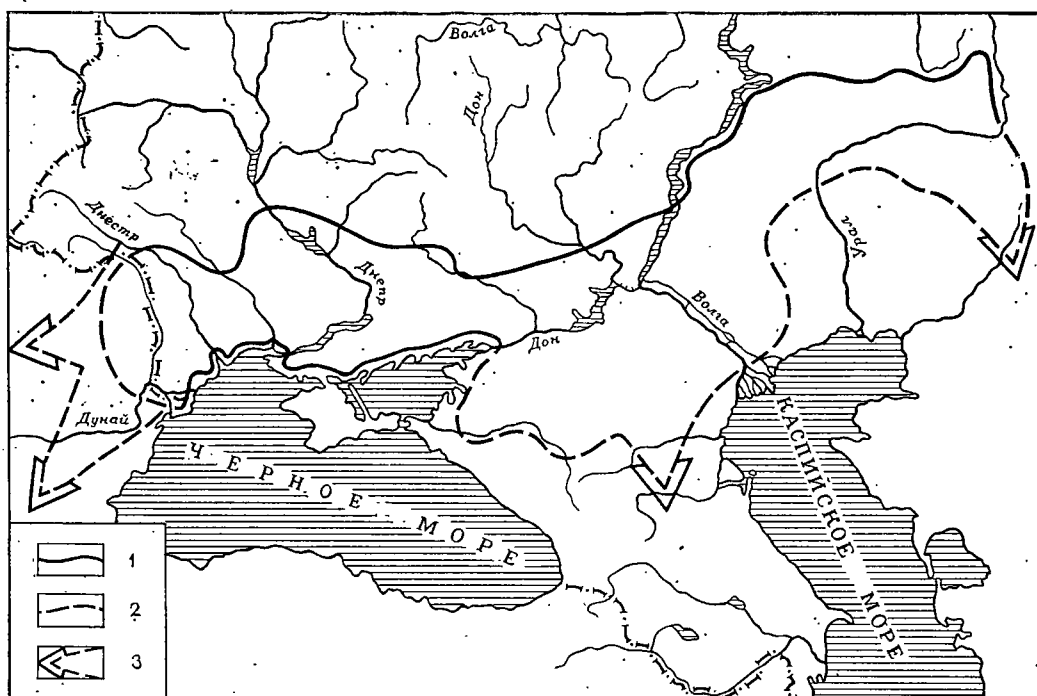


Рис. 414

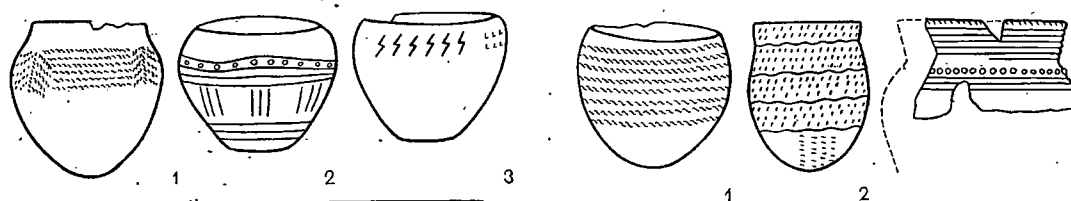


Рис. 415

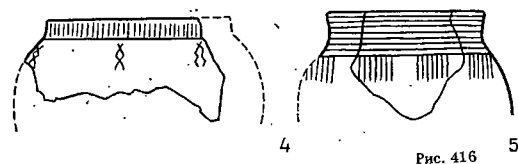


Рис. 416

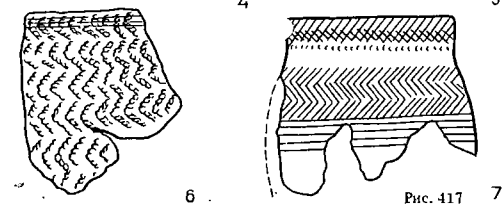
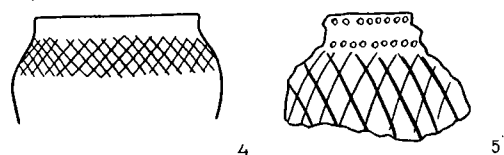
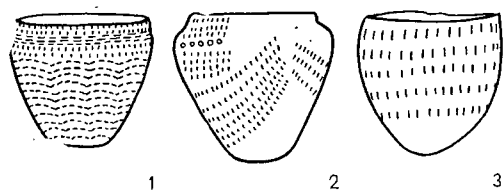


Рис. 417

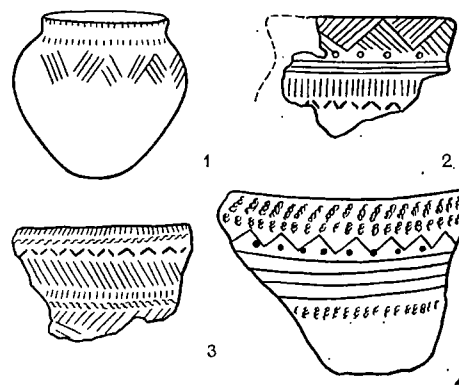


Рис. 418

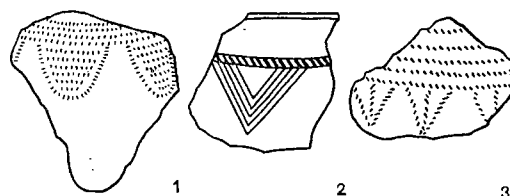


Рис. 419

ПОДПИСИ К ИЛЛЮСТРАЦИЯМ

Рис. 1. Резьба по дереву в Дагестане: 1,2 — двери в селениях Тлондода и Тама.

Рис. 2. Рисунок параллельных зигзагов на камнях кладки стен в Дагестане: 1 — обработка лицевой поверхности камня насечкой; 2 — резной камень.

Рис. 3. Орнаментация параллельными зигзагами в древнем искусстве Евразии: 1 — Югославия, неолит /733, с. 289; 2 — Германия, неолит /813, табл. 20; 3 — Чечено-Ингушетия, 6—5 вв. до х. э. /267, с. 490/.

Рис. 4. Орнаментация параллельными зигзагами керамики Евразии 3—2 тыс. до х. э.: 1, 2 — Северное Причерноморье /591, с. 15; 3 — Западная Сибирь /418, с. 171; 4 — Центральная Европа /661, с. 117; 5 — отпечатки веревки, Англия /661, с. 333; 6 — имитация плетения, Крит /689а, с. 412/.

Рис. 5. Пучок зигзагов — знак дождя: 1 — Чехославия, 6—5 вв. до х. э. /20, с. 32; 2 — Узбекистан, 7—8 вв. /85, с. 313; 3 — Иран, 4 тыс. до х. э. /625, табл. 13; 4 — Урал, наскальное изображение /589, с. 67/.

Рис. 6. Символы дождя на керамике неолита: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 236; 2 — Венгрия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 121; 3 — Югославия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 118; 4 — Иран, 4 тыс. до х. э. /14, табл. 35/.

Рис. 7. Идеограммы дождя: 1 — Древний Египет /368, с. 157; 2 — 8 — Юго-Восточная Европа, неолит /709, с. 115; 645, табл. 10; 779, с. 163; 9 — Греция, 3 тыс. до х. э. /709, с. 114/.

Рис. 8. Дождь — слезы богини (неолит): 1 — Малая Азия /778в, с. 510; 2 — Франция /390а, с. 268; 3 — Югославия /390а, с. 221; 4 — Греция /709, с. 114; 5 — Древний Египет (глаз небесной коровы Хатор); 6 — Северная Месопотамия /715, фиг. 42; 7, 8 — Португалия /834, с. 161/.

Рис. 9. Неолитические обозначения туч и дождя: 1 — Пруссия /854, табл. 78; 2, 3 — Юго-Восточная Европа /709, с. 115; 4 — Украина /478в, с. 27; 5 — рисунок на камне стены постройки в дагестанском сел. Тидиб; 6—9 — Северная Месопотамия /715, рис. 26, 27, 101, 28/.

Рис. 10. Полуовалы, лопасти и треугольники со штрихами: 1 — Франция, 3 тыс. до х. э. /733, с. 203; 2 — Украина, 2 тыс. до х. э. /440, с. 62; 3 — Франция, палеолит /717, табл. 95; 4 — Северное Причерноморье, 2 тыс. до х. э. /733, с. 203; 5, 9 — доколумбова Америка /238, с. 171; 837, с. 152; 6 — Карелия, 3—2 тыс. до х. э. /453, табл. 21; 7 — Элам, ок. 3000 г. до х. э. /812, с. 35; 8 — Малая Азия, 1 в. до х. э. /631, табл. 54/.

Рис. 11. Дождевые облака, изображенные на керамике: 1 — Украина, 4 тыс. до х. э. /422, с. 209; 2—5 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 371, 425, 413, 434; 6 — Азербайджан, 3 тыс. до х. э. /13, с. 119; 7 — Западная Сибирь, конец 2 — начало 1 тыс. до х. э. /606, с. 37; 8 — Северная Осетия, ок. 1000 г. до х. э. /549, с. 74/.

Рис. 12. Полуовалы с точками внутри: 1—3, 5 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 431, 427, 383, 416; 4 — Западная Украина, 2 тыс. до х. э. /525, с. 25/.

Рис. 13. Полуовалы с точками по периметру: 1 — ахейская Греция, 12 в. до х. э. /252, рис. 68; 2 — Северная Осетия, нач. 1 тыс. до х. э. /549, табл. 73; 3, 4 — Украина, 2 и 3 тыс. до х. э. /440, с. 81; 29, с. 40/.

Рис. 14. Женские энеолитические статуэтки: 1—3 — Месопотамия и Южная Туркмения /26, табл. 42, 63, 62; 4 — Палестина /851, табл. /.

Рис. 15. Дождевые облака, орошающие землю: 1—3 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 419, 349, 279; 4, 5 — индейцы Северной Америки /857, с. 138; 6 — Иран, 4 тыс. до х. э. /812, с. 29/.

Рис. 16. Дождевые облака, орошающие растительность: 1, 2 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778а, с. 61; 778в, с. 279; 3 — Румыния, 4 тыс. до х. э. /713, с. 104/.

Рис. 17. Полуовал — знак дождевого облака: 1 — Германия, неолит /733, с. 295; 2 — Франция, неолит /661, с. 313; 3 — Крит, 2 тыс. до х. э. /689а, с. 245; 4 — Швейцария, 3 тыс. до х. э. /390а, с. 250; 5 — Северная Месопотамия, неолит /715, рис. 19; 6 — Франция, 3 тыс. до х. э. /733, с. 222; 7 — Северное Причерноморье, 2 тыс. до х. э. /440, с. 115; 8 — Югославия, неолит /390а, с. 223; 9 — Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. /422, с. 143; 10 — Древний Египет /652, с. 92/.

Рис. 18. Символ облака на идолах: 1 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 525; 2 — Франция, 3 тыс. до х. э. /733, с. 217; 3 — Греция, 3 тыс. до х. э. /796 с. табл. 403/.

4 — Северная Италия, 2 тыс. до х. э. /633, с. 83; 5 — Испания, 3 тыс. до х. э. /667, с. 65; 6 — Северный Кавказ, 2 тыс. до х. э. /593, с. 114/.

Рис. 19. Полуовалы и скобы на Северном Кавказе: 1 — резные камни в кладке стены, Дагестан; 2 — средневековая стела, Чечня /325, с. 119; 3 — оформление дверного проема средневековой постройки, Чечня /326, с. 112; 4—5 — знаки на резных камнях, Чечено-Ингушетия /331, с. 47; 395, рис. 83; 6 — предмет старинной осетинской утвари (музей г. Орджоникидзе).

Рис. 20. Концентрические окружности — знак облака: 1—6 — керамика 6—5 тыс. до х. э., Малая Азия /778а, с. 59, 61; 778в, с. 349, 419, 423/.

Рис. 21. Палеолитические диски: 1 — 6 — Западная Европа 20—10 тыс. до х. э. /850, табл. 76—80/.

Рис. 22. Овал и полуовал с точкой: 1, 2 — наскальные изображения в Северной Италии, 4 тыс. до х. э. /632, с. 94/.

Рис. 23. Символические кольца: 1, 2 — Франция, эпоха бронзы /673в, с. 303; 3 — Армения, 19 в. /858, с. 147; 4 — Древний Крит /882, с. 75; 5 — Древний Египет /353, с. 23; 6, 7 — Армения, эпоха бронзы /173, с. 150; 8 — символ планеты Венеры в древней астрономии.

Рис. 24. Псевдосолнце в эпоху неолита: 1—6 — Северная Месопотамия /715, рис. 58/.

Рис. 25. Псевдосолнце в искусстве 5—1 тыс. до х. э.: 1 — Франция /733, с. 92; 2 — Греция /733, с. 331; 3 — Молдавия /709, с. 95; 4 — Средняя Азия /35, с. 91; 5 — Прибалтика /706, с. 18; 6 — доколумбова Америка /716, с. 103; 7 — из наскальных изображений Северной Африки /640, табл. 46; 8 — кокарда в русской армии; 9—11 — Венгрия, ранняя бронза /748, табл. 16/.

Рис. 25а. Древний ближневосточный культовый символ у аборигенов Австралии.

Рис. 26. Асимметричные символы псевдосолнца: 1, 4 — резные камни стен построек, Дагестан, с. Дзилебни и Какашур; 2, 5 — из наскальных изображений в Армении /346, с. 25/ и Приуралье /561, с. 173, 171; 3 — Франция, палеолит /717, табл. 94; 6 — Чечено-Ингушетия /395, рис. 53; 7—9 — Древний Египет /788, с. 390; 652, с. 88; 688, с. 78; 10 — средневековая Скандинавия /706, с. 23/.

Рис. 27. Бахрама или черточки: 1 — Дагестан, с. Гильяр, 19 в.; 2 — Грузия, 8 в. /603, табл. 90; 3 — Крым, первые века х. э. /513в, с. 12; 4 — Древний Иран /513а, с. 214; 5 — Крым, 4—5 вв. /264, с. 255; 6 — Северная Осетия, 1 тыс. до х. э. /549, с. 314/.

Рис. 28. Полуовалы и лопасти с псевдосолнцем: 1, 2, 4 — Австрия, 3 тыс. до х. э. /733, с. 331, 199; 3 — Иран, 2 тыс. до х. э. /14, табл. 83/.

Рис. 29. Дагестанские резные деревянные ларцы.

Рис. 30. Розетки на резных камнях Дагестана: 1 — с. Ицари; 2 — с. Хуштада.

Рис. 31. Шестипестиковые розетки в декоративно-прикладном искусстве: 1 — Дагестан; 2 — Закарпатская Украина /316, рис. 49; 3 — Испания, римское время /814в, с. 289; 4 — Эстония /272, с. 110; 5 — этруски, 7 в. до х. э. /705, табл. 59/.

Рис. 32. Культовый символ колеса и его прообраз: 1 — Древний Крит /672, с. 316; 2 — хетты /762, с. 393; 3 — Швеция, эпоха бронзы /757, с. 165; 4 — доколумбова Америка /671а, табл. 12; 5 — Северный Кавказ, раннее средневековье /374, табл. 25; 6 — колесо на фасаде храма Солнца в Индии, 13 в. /546, табл. 45; 7 — Микены, 2 тыс. до х. э. /839, с. 234/.

Рис. 33. Зубчатые розетки в Дагестане: 1, 2 — резные камни стен мечетей, с. Хуштада и с. Хиндах; 3 — бронзовая бляха 8—10 вв., Авария /239, с. 52; 4 — намагильная стела, с. Ашага-Картас.

Рис. 34. Зубчатые розетки: 1 — Россия, 18 в.; 2 — Туркмения, 19 в. /299, с. 97; 3 — Россия, 17 в. /144с, с. 46; 4 — Болгария, 19 в. /160, с. 15; 5 — Малая Азия, первые века х. э. /819, с. 288; 6 — Карелия, эпоха бронзы /82, с. 180; 7 — Дагестан, начало 20 в. /136, с. 111; 8 — Древняя Мексика /671в; 9 — Дания, энеолит /796с, табл. 647; 10 — Северная Месопотамия, 6 тыс. до х. э. /662, с. 65; 11 — Древний Египет /796с, табл. 163/.

Рис. 35. Розетки с заостренными зубцами: 1 — буддийский символ солнца /461, с. 761; 2 — Палестина, 4 тыс. до х. э. /241, с. 104; 3 — Дания, эпоха бронзы /749, с. 11; 4 — Древний Крит /689а, с. 479; 5 — Северная Осетия,

нобанская культура (конец 2 тыс. до х. э.) /659в, табл. 1/.

Рис. 36. Розетки с зубцами или полуовалами внутри: 1 — Франция, палеолит /768а, табл. 79/; 2 — Сицилия, 3 тыс. до х. э. /689а, с. 21/; 3 — Западная Украина, нач. 20 в. /480, с. 59/; 4 — Древний Египет /652, с. 335/; 5 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, табл. 32/; 6 — Микены, 2 тыс. до х. э. /839, с. 86/.

Рис. 37. Розетки в виде цветка: 1, 2 — Троя, 3 тыс. до х. э. /838, с. 557/; 3 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 469/.

Рис. 38. Розетки с двойным кольцом зубцов: 1 — фрагмент резного деревянного ларя 19 в., Дагестан, с. Дукар; 2 — изображение на резном камне, Дагестан, с. Хуштада /38, с. 368/; 3 — оттиск печати, Дагестан, 19 в. /182, с. 187/; 4 — Франция, мезолит /774, с. 126/; 5 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /549, табл. 43/; 6 — Троя, эпоха бронзы /841, табл. 22/; 7 — Новгород, 14 в. /140, с. 96/; 8 — доисторический Египет /808, табл. 12/; 9 — Италия, эпоха бронзы /786, табл. 42/; 10 — доколумбова Америка /716, с. 109/.

Рис. 39. Лучи — стрелы: 1 — лепка камня в дагестанском с. Каранайлаул; 2 — рельеф на стене мечети в дагестанском с. Цураи; 3, 4 — кобанские топоры /549, табл. 4, с. 17/.

Рис. 40. Кольцо точек: 1 — Дагестан, камень в кладке стены дома с. Тураг; 2, 3 — Дагестан, наскальные росписи (2 тыс. до х. э.) у хут. Анада (близ с. Ругуджа) и хут. Чинахита (близ с. Согратль); 4, 5 — Северная Месопотамия, 4 тыс. до х. э. /715, рис. 85, 90/; 6 — архаическая Греция /252, рис. 75/; 7 — эмблема солнца, Сибирь, эпоха бронзы /409, с. 170/; 8 — Древний Крит /689с, с. 509/; 9 — Россия, 18 в. /313, с. 152/; 10 — 12 — Прибалтика, 5 в. /706, с. 18/; 13 — Иран, 2 тыс. до х. э. /704, с. 82/; 14 — архаическая Греция /252, рис. 75/.

Рис. 41. Завихренны розетки в Дагестане: 1—4 — резьба по дереву /365, с. 42; 574, с. 107/; 5 — резьба по камню, с. Ицари; 6 — резной камень в кладке стены, с. Варша; 7 — намогильная стела, с. Дигбалик.

Рис. 42. Завихренны розетки в прикладном искусстве горного Кавказа: 1 — Чечня, 18 в. /811, с. 56/; 2 — Северная Осетия, ок. 10 в. до х. э. /549, табл. 108/; 3 — Грузия, 19 в. /522, с. 7/.

Рис. 43. Диск с ломаными или заspirальными лучами в Дагестане: 1 — рисунок на резном камне в с. Тидиб; 2 — рисунок на глиняной обложке стены помещения мечети в с. Хпедж, 19 в.; 3 — узор на керамическом блюде из лезгинского с. Истик, 17—18 в.; 4 — резной камень, с. Хуштада; 5 — резной камень на фасаде мечети в с. Цнал, 20 в.

Рис. 44. Диск с ломаными или заspirальными лучами: 1 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /659в, табл. 1/; 2 — Троя /677, с. 279/; 3 — Алтай, 19 в. /428, с. 234/; 4 — Армения, эпоха бронзы /345, с. 48/; 5 — Троя /885, рис. 40/; 6 — Палестина, 1 в. /762, с. 405/; 7 — Древнее Перу /645, табл. 119/.

Рис. 45. Диск с плечами или змеями по периметру, эпоха бронзы: 1 — Венгрия /733, с. 549/; 2 — Германия /844, с. 330/.

Рис. 46. Предшественники завихренных розеток: 1 — 3 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 329, 389/; 4 — архаическая Греция /733, с. 65/; 5 — Дагестан, 19 в. (коллекция кайтагских вышивок ГМИИ); 6 — 7 — Киклады и Крит, конец 3 тыс. до х. э. /883, с. 142; 882, с. 275/; 8 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, с. 369/; 9 — Месопотамия, неолит /769в, табл. 60/; 10 — культура Триполье-Кукутень /709, с. 170/.

Рис. 47. Символы с концентрическими окружностями: 1 — резьба на камне стены дома в дагестанском с. Дзилеби; 2 — из наскальных росписей у хут. Чинахита, Дагестан; 3 — Северное Причерноморье, античное время /435, с. 135, 153/; 4 — Древний Египет /301, с. 229/.

Рис. 48. Концентрические окружности и спираль: 1 — средневековая Чечня /811, с. 56/; 2 — бураты, 19 в. /428, с. 229/; 3 — Чечено-Ингушетия, средние века /90/.

Рис. 49. Кольцо и спираль у праиндоевропейских племен: 1, 2 — Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. /290, с. 109/.

Рис. 50. Псевдосолнце на Древнем Востоке: 1 — Египет, 2 тыс. до х. э. /788, с. 261/; 2 — Сирия, 2 тыс. до х. э. /787, табл. 11/; 3 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 329/; 4, 6 — Египет, 2 тыс. до х. э. /353, с. 40/; 788, с. 394/; 5 — Египет, конец 4 тыс. до х. э. /809, с. 75, 53/.

Рис. 51. Мотив противоположащих полуovalов: 1 — резное каменное обрамление окна мечети 18 в., с. Варсит, Дагестан; 2 — Микены, 2 тыс. до х. э. /835, с. 105/; 3 — Дания, 2 тыс. до х. э. /733, с. 327/.

Рис. 52. Рисованные пасхальные яйца: 1—3 — Литва /706, с. 30/.

Рис. 53. Ф-образный знак: 1 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, с. 372/; 2—14 — Украина, Бессарабия, Румыния 4—3 тыс. до х. э. /709, с. 102—114/; 76, с. 51/; 15 — Элам, 3 тыс. до х. э. /392, с. 210/; 16 — Иран, 3 тыс. до х. э. /498, с. 207/; 17, 18 — Крит, 2 тыс. до х. э. /689с, с. 591/; 709, с. 168/; 19 — Армения, 2 тыс. до х. э. /173, с. 103/; 20 — хеттский иероглиф понятия "божество"; 21 — Сибирь, 1 тыс. до х. э. /590, с. 150/; 22 — Украина, 2 тыс. до х. э. /544, табл. 13/; 23 — Франция, 3 тыс. до х. э. /673а, с. 591/.

Рис. 54. Мотив встречных полуovalов: 1, 2 — резные камни в кладке домов начала 20 в., с. Кузник, Дагестан; 3—4 — Микены, 2 тыс. до х. э. /839, с. 306/; 252, рис. 68/; 5 — Украина, 2 тыс. до х. э. /70, табл. 14/; 6 — Северная Осетия, 2 тыс. до х. э. /269, с. 41/; 7 — Румыния, 4 тыс. до х. э. /680, с. 29/; 8 — Украина, 2 тыс. до х. э. /544, табл. 13/; 9 — Малая Азия, 2 тыс. до х. э. /644, табл. 249/; 10 — Россия, средние века /495, с. 112/; 11 — Чечня, 17—18 вв. /374, с. 49/.

Рис. 55. Условное обозначение прорастающего семени: 1, 2 — культура Триполье-Кукутень, 4—3 тыс. до х. э. /478а, с. 41; 873, с. 49/; 3 — Иран, 4—3 тыс. до х. э. /873, с. 49/.

Рис. 56. Парные псевдосолнца: 1 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 311/; 2 — Триполье-Кукутень /478а, с. 40/; 3 — Сицилия, 3 тыс. до х. э. /689а, с. 21/; 4 — Триполье-Кукутень /422, с. 105/; 5 — Северная Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /360, с. 165/.

Рис. 57. Полурозетки как солярный символ: 1 — Грузия, 18 в. /602, табл. 5/; 2 — Южная Осетия, 19 в. /595, табл. 14/; 3 — Дагестан, керамика из с. Балхар, 19 в. /240, табл. 31/; 4 — Армения, 2 тыс. до х. э. /345, табл. 22/; 5 — доколумбова Америка /671а, табл. 26/; 6 — Древняя Греция /631d, с. 51/; 7 — шумерский иероглиф солнца; 8 — Египет, 3 тыс. до х. э. /788, с. 146/; 9 — Молдавия, 19 в. /469, с. 53—56/.

Рис. 58. Знак креста между двумя скобами: 1 — Дагестан, наличник двери в с. Кирцин; 2 — Чечня, резной камень в с. Галанчож /91, табл. 5/; 3 — элемент орнамента у индейцев Северной Америки /764, табл. 29/.

Рис. 59. Оленьи рога в орнаментике Северного Кавказа: 1 — Осетины /586, табл. 11/; 2 — дагестанские ногайцы. Рис. 60. Дагестанские изображения сцены охоты: 1 — с. Катрух /143, с. 110/; 2 — с. Хуштада; 3 — с. Тидиб /142, с. 102/.

Рис. 61. Мифические существа с оленьими рогами: 1 — Франция, палеолит /717, табл. 275/; 2 — архаическая Греция /733, с. 65/; 3 — кельты, 1 в. до х. э. /873, с. 119/; 4 — Дания, ок. 100 г. до х. э. /758, табл. 146/; 5 — Северная Италия, 2 тыс. до х. э. /632, с. 213/.

Рис. 62. Небесные олени: 1 — Россия, 4 тыс. до х. э. /480, с. 58/; 2—5 — Триполье-Кукутень /709, с. 174, 172/.

Рис. 63. Космический олень или лось: 1 — Карелия, энеолит /295в, с. 237/; 2 — Венгрия, нач. 1 тыс. до х. э. /836, с. 65/; 3 — Сибирь, наскальный рисунок /547, с. 156/; 4 — Малая Азия, 2 тыс. до х. э. /815, с. 63/; 5 — Северная Италия, энеолит /632, с. 206/; 6 — Иран, ок. 4000 г. до х. э. /777, с. 74/; 7 — Троя, 3 тыс. до х. э. /853, с. 253/; 8 — Восточная Сибирь, наскальное изображение /308, с. 104/.

Рис. 64. Конь с солярным знаком: 1 — Сибирь, 1—4 вв. /587, с. 257/; 2 — Дагестан, из наскальных росписей у с. Трисанчи /143, с. 101/.

Рис. 65. Конь в качестве символа солнца: 1, 2 — Месопотамия, 7—6 вв. до х. э. /700в, с. 190/; 219, рис. 272/; 3, 4 — знаки на камнях стен построек в дагестанских селениях Сомода и Мусрух.

Рис. 66. К происхождению солнечной ладьи: 1 — Карелия, 3 тыс. до х. э. /295в, с. 237/; 2 — Азербайджан, 2 тыс. до х. э. /564, с. 43/; 3 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 19/; 4 — Египет, 2 тыс. до х. э. /629, с. 46/.

Рис. 67. Культовый образ быка: 1, 2 — Франция, Испания, палеолит /6, табл. 27/; 3 — Армения, 2 тыс. до х. э. /432, с. 9/; 4 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /776, с. 82/; 5 — Малая Азия, 5 тыс. до х. э. /778в, с. 339/; 6 — Дагестан, 1 тыс. до х. э. /36, с. 154/; 7 — Шумер /419, с. 106/; 8 — Дания, 2 тыс. до х. э. /641, с. 149/.

Рис. 68. Двурогий символ и производные от него архитектурно-декоративные детали: 1 — Малая Азия, 7—6 тыс. до х. э. /776, с. 112/; 2 — Крит, 2 тыс. до х. э.; 3 — Финикия, 3 в. до х. э. /103в, с. 240/; 4 — мусульманская гробница 19 в. в дагестанском с. Каргач /575, рис. 10/; 5 — Дагестан, деревянный столб 12 в. в с. Рича /142, рис. 14/.

Рис. 69. Бык-луна: 1 — Италия, начало 2 тыс. до х. э. /722, с. 449/; 2, 3 — Германия, 3 тыс. до х. э. /733, с. 691/; 4 — Армения, эпоха бронзы /346, с. 37/; 5 — Грузия, эпоха бронзы /733, с. 429/; 6 — Англия, неолит /733, с. 299/; 7 — Центральный Кавказ, конец 2 тыс. до х. э. /549, с. 144/.

Рис. 70. Бык-луна в Западной Европе, эпоха бронзы: 1 — Швейцария /673в, с. 473/; 2 — Швеция /785, с. 298/.

Рис. 71. Полумесяц и диск: 1 — Финикия, нач. 1 тыс. до х. э. /631г, табл. 54/; 2 — из наскальных изображений Карелии, неолит /453, табл. 22/; 3 — Грузия, 6 в. /603, табл. 4/; 4, 5 — сасанидские короны /635в, с. 83/; 6, 7 — Испания, римское время /701, с. 119/; 8 — Дагестан, нач. 20 в. /141, с. 85/; 9 — Древний Крит /882, с. 307/; 10 — Шумер, 3 тыс. до х. э. /751, табл. 11/; 11, 12 — Иран, 4 тыс. до х. э. /706, с. 222/; 13 — Малая Азия, начало 2 тыс. до х. э. /787, табл. 3/.

Рис. 72. Полумесяц и крест: 1 — Югославия, 1 тыс. до х. э. /733, с. 24/; 2 — Грузия, 6 в. /603, табл. 39/; 3 — Россия, 12 в. /139, с. 61/; 4 — Древний Крит /689а, с. 514/; 5 — рельеф на стене церкви 5 в. в Грузии; 6 — изображение на стене церкви 7 в. в Иране /635в, с. 56/.

Рис. 73. Бык с символом богини неба: 1 — Древний Крит /689с, с. 619/; 2 — Триполье-Кукутень /709, с. 188/; 3 — Древний Египет /652, с. 74/; 4 — Древний Крит /689с,

с. 619/; 5 — Триполье-Кукутень /478в, с. 25/; 6 — Центральная Европа, эпоха бронзы /694, с. 100/; 7 — Юго-Восточная Европа, 1 тыс. до х. э. /814а, табл. 3/; 8 — Древний Египет /353, с. 17/; 9 — из наскальных изображений Северной Африки /640, табл. 51/; 10 — Древний Египет /781, с. 270/.

Рис. 74. Символы барана на резных камнях в Дагестане: 1 — с. Калакорейш; 2 — с. Дибгаши; 3, 4 — с. Мугри; 5 — средневековое надгробие близ с. Викри.

Рис. 75. Символы барана на архитектурных деталях в Дагестане: 1 — резной столб мечети, с. Тама; 2 — надмогильная стена, с. Урга; 3 — резной столб жилого дома, с. Канасираги.

Рис. 76. Изображение головы барана на древних изделиях: 1 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /659 в, табл. 6/; 2 — Скандинавия, эпоха бронзы /733, с. 208/.

Рис. 77. Двухспиральный символ в декоративно-прикладном искусстве: 1 — Троя /838, с. 551/; 2, 3 — Закавказье, 3—2 тыс. до х. э. /283, с. 100/; 340/ табл. 7/; 4 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /549, табл. 49/; 5 — Прибалтика, средние века /34/; с. 378/; 6 — знак на стене мечети 19 в., с. Кураг, Дагестан.

Рис. 78. Двухволотный символ: 1 — знаки на стенах башен в Ингушетии /270, с. 191/; 2 — катакомбная культура (Украина и Южная Россия), 2 тыс. до х. э. /119, с. 3/; 3 — иероглиф неба у хеттов; 4, 5 — хеттские рельефы; 2 тыс. до х. э. /644, табл. 159, 40/; 6 — Древний Хорезм, 3 в. /103а, с. 363/.

Рис. 79. Двухволотный символ в качестве навершия столба: 1 — Иран, 7 в. до х. э. /730, с. 207/; 2 — Древняя Греция, 430 г. до х. э. /103в, с. 339/; 3 — Южная Грузия, 7—9 вв. /21, табл. 49/; 4 — туркменское народное зодчество /299, с. 56/; 5 — народное зодчество Болгарии.

Рис. 80. Боги и цари с бараньими рогами: 1 — резной камень в с. Амузги, Дагестан; 2 — Троя, нач. 3 тыс. до х. э. /644, табл. 10/; 3 — изображение персидского царя сасанидского времени /730, с. 332/; 4 — монета с портретом Александра Македонского /249, с. 4/.

Рис. 81. Резные камни кладки стен построек в дагестанских селениях Хиндах, Сомода и Махада.

Рис. 82. Связь барана с небом или солнцем: 1 — Северная Осетия, нач. 1 тыс. до х. э. /659в, табл. 3/; 2 — Дания, 2 тыс. до х. э. /733, с. 198/; 3 — наскальный рисунок, Армения /346, с. 14/; 4 — Южная Сибирь, середина 1 тыс. до х. э. /320, с. 142/; 5 — Иран, неолит /743, с. 4/.

Рис. 83. Завиток — знак земной растительности: 1, 2, 4—8 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 350, 383, 423, 323, 371/; 3 — Югославия, ок. 5000 г. до х. э. /709, с. 207/.

Рис. 84. Знак барана — символ земной растительности: 1—3 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 291, 353/; 4 — Закавказье, 4 тыс. до х. э. /286, с. 162/; 5 — Дагестан, 3 тыс. до х. э. 396, с. 76/; 6—10 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 399, 433, 419, 425, 379/; 11 — Армения, неолит /376, с. 170/.

Рис. 85. Двухволотный мотив в Восточном Средиземноморье: 1 — 3 — Крит, середина 2 тыс. до х. э. /689с, с. 766—780/; 4 — Киклады, конец 3 тыс. до х. э. /883, с. 210/.

Рис. 86. Многоярусные композиции из рогов: 1 — рисунок на камне стены мечети в дагестанском с. Пураи; 2 — Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /549, табл. 75/; 3 — Иран, 3 тыс. до х. э. /14, табл. 34/.

Рис. 87. Сочетание бараньих рогов с символом божества земли: 1 — лепка камня, с. Нижн. Годобери, Дагестан /385, с. 112/; 2 — элемент осетинской вышивки /586, табл. 11/; 3 — орнамент на керамике, Закавказье, 3 тыс. до х. э. /286, с. 162/.

Рис. 88. Сочетание пары завитков и диска: 1 — рисунок на резном камне кладки башни 18 в., с. Мусрух, Дагестан; 2 — рисунок на резном деревянном кокобе из Дагестана, 19 в. /365, с. 24/; 3 — сарматы, 3 в. /505, с. 37/; 4 — Ливия, 19 в. /726, табл. 26/; 5 — Древняя Мексика /446, с. 43/; 6 — Сицилия, нач. 3 тыс. до х. э. /796с, табл. 430/.

Рис. 89. Символ бараньих рогов в перевернутом виде на керамических сосудах: 1 — Троя /841, с. 214/; 2 — Древний Иран /730, с. 33/; 3 — Таджикистан /126, с. 6/; 4 — Северо-Восточный Кавказ, 2 тыс. до х. э. /332, с. 63/; 5—7 — фрагменты древней керамики из Греции, Индии и о. Мальта /873, с. 42, 23/.

Рис. 90. Символ бараньих рогов в перевернутом виде, эпоха бронзы: 1 — Микены, 16 в. до х. э. /839, с. 91/; 2 — Италия, 3 тыс. до х. э. /733, с. 461/; 3 — Швеция, наскальное изображение /733, с. 235/; 4 — о. Мальта, 2 тыс. до х. э. /824, с. 53/; 5 — Армения, 2 тыс. до х. э. /379, с. 141/; 6 — этруски, 6 в. до х. э. /705, табл. 82/.

Рис. 91. Парный символ бараньих рогов: 1 — Древний Иран /730, с. 67/; 2 — Древняя Греция /656, с. 25/; 3 — таджики, 19 в. /23, с. 29/; 4 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778, с. 383/.

Рис. 92. Символ в виде буквы X: 1 — взор на старинном дагестанском ковче; 2 — Западная Европа, ранняя бронза /733, с. 397/; 3 — североамериканские индейцы /643, с. 25/; 4 — Алтай, 19 в. /428, с. 237/; 5 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778 в, с. 379/; 6 — знак на камне стены дома, с. Дусрах, Дагестан.

Рис. 93. М-образный знак в древние эпохи: 1 — орнамент на керамике 3 тыс. до х. э., приморский Дагестан

/399, с. 151, 152; 327, с. 44, 45/; 2, 3 — кобанская культура Северной Осетии, конец 2 — нач. 1 тыс. до х. э. /659в, табл. 59, 9/; 4 — Германия, неолит /760, с. 261/.

Рис. 94. М-образный знак в декоративном искусстве Кавказа 17—20 вв. 1 — орнамент на одежде у хевсуров /312, с. 130/; 2 — символы на камнях башни в чеченском с. Хайбах /374, с. 38/; 3 — декор камня в дагестанском с. Карабудахкент.

Рис. 95. М-образный знак в перевернутом виде: 1 — Крым, 4—2 вв. до х. э. /103, с. 196/; 2 — Венгрия, эпоха бронзы /733, с. 413/.

Рис. 96. К семантике М-образного знака: 1 — Северная Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /360, с. 165/; 2, 3 — Древний Иран /873, с. 49/; 730, с. 36/.

Рис. 97. Рисунок парных спиралей у разных народов: 1—4, 6 — Новая Зеландия, Новая Гвинея, Бенин, амурские гилыки, Малайский архипелаг /764, табл. 2, 9, 22, 27/; 5 — Новая Гвинея /367, с. 46/; 7 — Китай /207, с. 392/; 8 — Новая Зеландия /302, рис. 33/.

Рис. 98. Спираль — обозначение змеи: 1 — Дагестан, с. Дусрах; 2 — аланы (северокавказская равнина, средние века) /375, с. 197/; 3 — Югославия, 6 тыс. до х. э. /709, с. 96/; 4, 5 — Германия, неолит /733, с. 295/.

Рис. 99. Двойная спираль на резных камнях Дагестана: 1 — с. Цнал, мечеть начала 20 в.; 2 — с. Кураг, мечеть 19 в.; 3 — с. Ицари, башня 12 в.; 4 — с. Ашты, постройка 18 в.

Рис. 100. Биспиральный символ в разных местах мира: 1 — Португалия /873, с. 84/ и Осетия /585, с. 17/; 2 — аборигены Австралии /764, табл. 12/; 3 — США, штат Колорадо, 12 в. /798с, с. 365/; 4 — Древнее Перу /54, с. 149/; 5 — Новая Зеландия /825, с. 77/; 6 — этруски, 7 в. до х. э. /705, табл. 22/.

Рис. 101. Гипотеза происхождения культовых символов в результате графических трансформаций: А — по Ж. Дешелетту /873в, с. 458; 672а, с. 315/; В — по Г. Вильке /875, с. 7, 8/; С — по Х. Рафаэлиан /820, с. 7, 67/.

Рис. 102. Различные варианты обозначения небесной влаги: 1—7 — культура Хассуна (Сев. Месопотамия и Сев. Сирия, неолит) /715, рис. 33—41/.

Рис. 103. Декоративный мотив в виде цепочки биспиралей: 1 — Югославия, 4 тыс. до х. э. /303, с. 67/; 2 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /659с, табл. 8/; 3—8 — орнамент разных народов мира /764, табл. 14—33/.

Рис. 104. К происхождению орнаментального мотива «бегущая волна»: 1 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /478а, с. 42/; 2 — Крит, 3 тыс. до х. э. /689а, с. 112/; 3—9 — Триполье-Кукутень /758, табл. 64/; 478а, с. 35/; 709, с. 95, 100, 103/; 10 — Иран, 3 тыс. до х. э. /14, табл. 21/.

Рис. 105. Варианты различного положения S-образных фигур в цепочке: 1 — взор на глиняном сосуде 19 в., Дагестан; 2 — Древнее Перу /645, табл. 117/; 3 — Средняя Азия, 10 в. /167, с. 91/; 4 — Греция, неолит /528, табл. 14/; 5, 6 — Германия, 4 тыс. до х. э. /390а, с. 297/; 7 — взор на вязаном изделии начала 20 в., Дагестан; 8 — Западная Сибирь, эпоха бронзы /262, с. 131/; 9 — вышивка начала 20 в., Дагестан; 10 — Древний Крит /689е, с. 243/; 11 — Югославия, 4 тыс. до х. э. /303, с. 67/.

Рис. 106. S-образный знак и «бегущая волна» на керамике 4—2 тыс. до х. э.: 1 — Триполье-Кукутень /390а, с. 244/; 2 — Германия /733, с. 295/; 3 — Югославия /733, с. 281/; 4 — Дания /713, с. 115/; 5 — Италия /844, с. 115/; 6, 7 — Южное Приуралье /274, с. 98/.

Рис. 107. S-образный знак и «бегущая волна» — изображения змей: 1 — Англия, эпоха бронзы /390в, с. 237/; 2, 4 — Швеция, эпоха бронзы /785, с. 121, 114/; 3 — Румыния, неолит /789, с. 81/.

Рис. 108. Стилизованные изображения змей, неолит Европы: 1, 2 — Триполье-Кукутень /713, с. 104/; 3 — Ирландия /673а, с. 611/; 4 — Югославия /709, с. 219/.

Рис. 109. Орнаментальный мотив всплескивающей волны: 1 — гуцульский рисунок, нач. 20 в. /480, с. 59/; 2 — Малая Азия, 5 тыс. до х. э. /778в, с. 297/; 3 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /709, с. 102/; 4 — Швеция, 2 тыс. до х. э. /785, с. 77/; 5 — гипотетический вариант рисунка; 6 — Германия, 4 тыс. до х. э. /673а, с. 548/.

Рис. 110. S-образный символ с причатками: 1 — Чечня, позднее средневековье /811, с. 52/; 2 — Древняя Греция /631d, с. 52/; 3 — Ирландия, 3 тыс. до х. э. /824, с. 40/.

Рис. 111. S-образные графемы в эпоху палеолита: 1 — Испания /767, с. 134/; 2 — Франция /673а, с. 230/; 3 — Сибирь /112, табл. 11/.

Рис. 112. Происхождение S-образного символа от изображения птицы: 1 — по А. Вобриному /72, табл. 2/; 2 — элементы вышивки, Поволжье /207, с. 98/.

Рис. 113. Превращение изображения птицы в S-образный знак: 1 — Швеция, бронза /659а, с. 77/; 2 — Австрия, бронза /659а, с. 76/; 3 — Алтай, вторая половина 1 тыс. до х. э. /722, табл. 12/.

Рис. 114. Превращение изображения птицы в S-образный знак: 1 — Карелия, неолит /408, с. 47/; 2 — Урал, позняя бронза /34в, с. 110/; 3 — Югославия, бронза /733, с. 467/; 4 — Зауралье, неолит /459, рис. 2/; 5 — Карелия, неолит /453, табл. 10/; 6 — Крит, неолит /689а, с. 113/.

Рис. 115. Биспираль с переломом: 1 — Дагестан, рисунок на средневековой керамике; 2 — Чечня, знак на камне стены /811, с. 53/.

Рис. 116. Стилизованные изображения птиц: 1, 2 — Дагестан, резные камни в с. Дусрах; 3 — Грузия, 6 в.

(ГМГ); 4 — элемент орнаментики ковра, Закавказье /791, с. 189; 5 — Дания, эпоха бронзы /853, с. 282; 6—8 — Иран, неолит /99, с. 57, 36, 34; 9 — Италия, эпоха бронзы /730, с. 258/.

Рис. 117. Основные изображения на тему "небо и земля": 1 — Средняя Азия /349, с. 156; 2 — Элам /873, с. 84; 3 — Египет /241, табл. 2; 4 — Кавказская Албания, рубеж х. э. /465, с. 232/.

Рис. 118. Связь божества и птицы: 1 — архаическая древнеримская статуэтка Юпитера /672в, с. 119; 2 — Италия, неолит /633, с. 31; 3, 4 — Карелия, энеолит /295а, с. 188; 453, табл. 2; 5 — рисунок на камне стены в дагестанском с. Тидиб /383, с. 230/.

Рис. 119. Пара S-образных символов и ее происхождение: 1—3 — Дагестан, рисунки на камнях в селениях Урада /610, с. 78; Ицари (башня 12 в.), Кица (башня 17 в.); 4 — Грузия, 19 в. /111, табл. 182; 5 — этруски, 6 в. до х. э. /631в, табл. 52; 6 — Россия, 13 в. /34д, с. 91; 7 — Грузия, средние века /309, с. 157; 8 — Армения, 2 — 1 тыс. до х. э. /432, с. 9; 9 — Германия, 19 в. /513в, с. 20/.

Рис. 120. Спаренные и счетверенные биспирали: 1 — знак на камне в дагестанском с. Урада /610, с. 78; 2, 3 — Крит, 2 тыс. до х. э. /698в, с. 202; 689а, с. 117; 4 — Скандинавия, раннее средневековье /736, с. 9/.

Рис. 121. Ряды счетверенных биспиралей: 1 — Дагестан, резной камень в с. Дусрах; 2 — Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /281, с. 51; 3 — Югославия, 2 тыс. до х. э. /733, с. 473/.

Рис. 122. Зигзаг в орнаментике Дагестана: 1 — фигурная кладка, с. Гоор; 2 — резьба на перемычке двери, с. Хуштада; 3 — резные камни в кладке стены, с. Цураи.

Рис. 123. Зигзаг или волна — условное обозначение воды: 1, 3, 6 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 409, 423, 317; 2 — Иран, неолит /730, с. 45; 4 — Троя, 3 тыс. до х. э. /853, с. 254; 5 — Древний Египет; 7 — Север России, неолит /427, с. 153; 8, 9 — шумерский и египетский иероглифы воды; 10 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 5; 11 — Средняя Азия, 2 тыс. до х. э. /509, с. 225/.

Рис. 124. Семантическая связь змеи и воды: 1 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /709, с. 101; 2—4 — Центральная Европа, неолит /390а, с. 227; 5 — Филиппины, 19 в. /764, табл. 15; 6 — Германия, 3 тыс. до х. э. /390а, с. 230; 7 — Закавказье /432, с. 6/.

Рис. 125. Изображения змей в памятниках европейского неолита: 1, 2 — Триполье-Кукутень /478а, с. 37; 709, с. 97; 3 — Чехословакия /390а, с. 226; 4 — Югославия /733, с. 201/.

Рис. 126. Изображения змей в эпохи бронзы и железа: 1 — кобанская культура /549, табл. 3; 2 — Грузия, эпоха бронзы /281, с. 74; 3—5 — Древняя Греция /631с, с. 318; 534, с. 114; 67, с. 64/.

Рис. 127. Знак змеи на постройках: 1 — распространенный декоративный прием в зодчестве Дагестана; 2 — Месопотамия, 4—3 тыс. до х. э. /556, с. 56; 3 — Болгария, неолит /390а, с. 210; 4 — доколумбова Америка /130, с. 68; 5 — фрагмент святилища Реком в Северной Осетии.

Рис. 128. Зигзаг в рамке: 1 — лепка камня, с. Викири, Дагестан /141, с. 85; 2 — резной камень стены постройки 17 в., с. Кваната, Дагестан /382, с. 145; 3 — надгробие на средневековом кладбище близ с. Викири, Дагестан; 4 — Поволжье, середина 1 тыс. до х. э. /573, с. 184; 5 — Россия, 12 в. /564, с. 108; 6 — Армения, 3 тыс. до х. э. /346, с. 6, 14; 7 — Украина, конец 2 тыс. до х. э. /560, с. 141/.

Рис. 129. Знак змеи на женских статуэтках: 1 — Румыния, 5 тыс. до х. э. /263, с. 83; 2 — Германия, 4 тыс. до х. э. /263, с. 83; 3 — Крит, 3 тыс. до х. э. /882, с. 111; 4 — Перу, 10—14 вв. /378, с. 179/.

Рис. 130. Волнообразная линия с отростками, Дагестан: 1, 2 — резные камни в кладке стен, с. Цураи; 3 — обрамление двери, с. Урада.

Рис. 131. Река и растительность или змея и птица: 1 — кобанское бронзовое изделие /659в, табл. 10; 2 — грузинская вышивка /310, с. 11; 3 — украинская вышивка /96, табл. 16; 4 — орнамент на керамике 5 тыс. до х. э., Малая Азия /778в, с. 423; 5 — орнаментальный мотив в китайском прикладном искусстве /289, с. 6; 6 — резной камень в кладке стены мечети, с. Ицари, Дагестан; 7 — резной камень, Древняя Греция /873, с. 107/.

Рис. 132. Борьба птицы со змеей: 1 — византийская мозаика /718, табл. 36; 2 — изображение на аланской керамике (Северный Кавказ, 12 в.) /273, рис. 11; 3 — древнемексиканский рисунок /120, с. 32/.

Рис. 133. Река и семья — змея и солнце: 1 — изображение змеи на Кавказе в эпоху бронзы /527, с. 135; а также у народов Сибири, у индейцев Америки, у аборигенов Австралии, в Передней Азии, 4 тыс. до х. э. /207, с. 10; 220а, с. 8; 72, с. 70; 2 — Украина, 2 тыс. до х. э. /416, с. 73; 3 — Россия, средние века /140, с. 94; 4 — Иран, эпоха бронзы /730, с. 129; 5 — Микены, 2 тыс. до х. э. /839, с. 86; 6 — Грузия, 2 тыс. до х. э. /281, табл. 76; 7 — Северная Европа, эпоха бронзы /782, рис. 2; 8 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 165/.

Рис. 134. Восьмерковидный знак в Дагестане: 1 — резной камень, с. Кандик; 2 — фрагмент женского серебряного украшения, 17—18 вв. (ГМИИВ); 3 — фигура из наскальных изображений близ с. Чирката /143, с. 101/.

Рис. 135. Жгуты/виты/идеи орнамент: 1 — Дагестан, резной камень, с. Барша; 2 — Шумер, 3 тыс. до х. э. /39, табл. 51; 3 — Киевская Русь, 12 в. /483, с. 104; 4 — Грузия, 2 тыс. до х. э. /281, табл. 89; 5 — Новая Гвинея /717, с. 107/.

Рис. 136. Восьмерка и жгут — условные обозначения воды: 1 — Иран, 4—5 вв. /635в, с. 182; 2 — Ассирия, 7 в. до х. э. /219, табл. 257/.

Рис. 137. Паразмей: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /776, с. 29; 2 — Египет, 4 тыс. до х. э. /649, с. 93; 3 — Индия /768, табл. 9; 4 — Армения, 10—12 вв. /147, с. 206; 5 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 48; 6 — Франция, палеолит /717, табл. 66; 7, 8 — Месопотамия, 1 тыс. до х. э. /863, табл. 76, 79; 9 — Элам, 4 тыс. до х. э. /805, с. 405; 10 — доколумбова Америка /670, с. 51/.

Рис. 138. Треугольники в архитектурном декоре Дагестана: 1 — фигурная кладка; 2 — резной камень; 3 — гравировка на камне; 4 — лепка камня.

Рис. 139. Треугольники с различной семантикой: 1 — западноевропейский палеолит /461, с. 153; 2 — палеолит, Северная Америка /877, с. 453; 3 — христианское изображение "всевидящего ока", Россия, 17 в.; 4 — раннехристианский символ Троицы /548, с. 41/.

Рис. 140. Орнаментация керамики 2 тыс. до х. э. в Восточной Европе: 1—3 — катакомбная культура Юга России /544, табл. 13, с. 157; 440, с. 81/.

Рис. 141. Орнаментация керамики эпохи бронзы: 1 — Малая Азия, 2 тыс. до х. э. /645, табл. 10; 2 — Азербайджан, 2 тыс. до х. э. /284, с. 91; 3 — гальштатская культура (Австрия, Венгрия), 8—7 вв. до х. э. /758, табл. 130/.

Рис. 142. Фрагменты керамики древнейшей культуры: 1—3 — Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. /290, с. 106, 107/.

Рис. 143. Орнаментация керамики западноевропейского неолита: 1, 2 — Франция, 3 тыс. до х. э. /661, с. 320; 673а, с. 560/.

Рис. 144. Треугольник с отростками: 1 — Дагестан, элементы вышивки; 2 — Иран, элемент орнамента неолитической керамики /730, с. 32; 3 — Крит, 3 тыс. до х. э. /425, с. 334; 4, 5 — Сицилия, неолит, и Венгрия, бронза /844, с. 282; 6 — Германия, неолит /733, с. 275; 7 — Греция, неолит /844, с. 209; 8 — Средняя Азия, эпоха бронзы /509, с. 225/.

Рис. 145. Треугольник — знак возделанной земли: 1 — Франция, 4—3 тыс. до х. э. /673а, с. 560; 2—6 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 311, 287, 285, 289, 277/.

Рис. 146. Треугольник — знак женского пола: 1 — Триполье-Кукутень /423, с. 172; 2 — хетты /219, табл. 212; 3 — Троя /838, с. 380; 4 — Древний Египет (Музей истории религии, Ленинград); 5 — Северный Кавказ, 2 тыс. до х. э. /332, с. 31; 6 — Венгрия, неолит /692, с. 123/.

Рис. 147. Шевроны — знак женского пола: 1 — Украина, эпоха бронзы /119, табл. 6; 2 — Северо-Западный Кавказ, эпоха бронзы /336, с. 127; 3—5 — Украина, палеолит /717, табл. 101; 187, с. 51/.

Рис. 148. Дагестан; треугольные камни, ниши и проемы.

Рис. 149. Дагестан; треугольный талисман, вешиваемый при строительстве дома.

Рис. 150. Дагестан; декоративные треугольники над проемами: 1 — с. Кица, 2 — с. Урада.

Рис. 151. Треугольные формы, образованные напуском каменной кладки: 1 — с. Кица, Дагестан, 19 в.; 2, 3 — вид на дверной проем с фасада и из помещения, Чечено-Ингушетия 18 в.; 4 — вход в гробницу, Микены, 14 в. до х. э.; 5 — фрагмент входа на Микенский акрополь, 14 в. до х. э.; 6 — архитектурный фрагмент из Древней Мексики /765, с. 53/.

Рис. 152. Ромб в архитектурном декоре Дагестана: 1 — лепка камня; 2 — фигурная кладка; 3 — резной камень.

Рис. 153. Ромбические узоры в искусстве палеолита: 1—3 — Франция /673а, с. 231/.

Рис. 154. Ромбы с точками — условное обозначение засеянной земли: 1—3 — Малая Азия, 7—5 тыс. до х. э. /778а, с. 59; 776, табл. 121; 4 — Болгария, ок. 4000 г. до х. э. /709, с. 212/.

Рис. 155. Земля и растительность, орошаемые небесной влагой: 1—4 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778а, с. 63; 778в, с. 525, 407, 417/.

Рис. 156. Цепочка ромбов на древней керамике: 1 — этейская культура, 3 тыс. до х. э. /73, с. 23; 2 — древняя культура, Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. /359, рис. 7; 3 — срубная культура, Украина, 2 тыс. до х. э. /560, с. 141; 4 — Иран, 5 тыс. до х. э. /665, с. 11/.

Рис. 157. "Прорастающий ромб": 1 — резной камень из дагестанского с. Кубачи; 2, 3 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 401, 411/.

Рис. 158. Ромб — символ матери-земли: 1 — рисунок на камне в с. Гаквари, Дагестан /143, с. 104; 2 — Грузия, эпоха бронзы /733, с. 429; 3 — рисунок русской вышивки /19, с. 69; 4 — наскальное изображение в Сибири /410, с. 70/.

Рис. 159. Мужской символ на женском чреве: 1 — Болгария, ок. 4000 г. до х. э. /709, с. 206; 2 — Румыния, 5 тыс. до х. э. /709, с. 206; 3 — Югославия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 202; 4 — Румыния, 4 тыс. до х. э. /263, с. 83; 5 — Молдавия, 4 тыс. до х. э. /709, с. 206; 6 — Африка, 20 в. /376, с. 38; 7 — Югославия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 203; 8 — Болгария, ок. 4000 г. до х. э. /733, с. 319/.

Рис. 160. Перекрещенный ромб: 1 — резной камень, Дагестан; 2 — знак на керамике, Дагестан, 3 тыс. до х. э. /266, с. 31/; 3 — из наскальных изображений Италии /632, с. 136/; 4 — лепка камня, Дагестан; 5, 6 — настенная роспись в святилищах, Малая Азия, 7—6 тыс. до х. э. /776, табл. 36, с. 82/; 7 — наскальное изображение, Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /777, с. 78/.

Рис. 161. Ромб, переплетенный с крестом: 1 — рисунок на камне, с. Кубачи, Дагестан, и рисунок на древнекритском изделии /882, с. 179/; 2 — деталь наличника двери, Теремной дворец в Московском Кремле, 17 в.; 3 — элемент тибетского орнамента /764, табл. 20/.

Рис. 162. Ромб вместо круга: 1 — Северная Осетия /549, с. 316/; 2 — Верхнее Поволжье, 19 в. /348, с. 79/; 3 — Россия, средние века /243, табл. 31/; 4 — Карелия, неолит /453, табл. 23/.

Рис. 163. Решетка, шахматка: 1 — намогильная стела в Дагестане, нач. 20 в.; 2 — средневековая гробница в Чечне /811, табл. 8/; 3 — Россия, 11—12 вв. /481, с. 405/; 4 — Дагестан, конец 2 тыс. до х. э. /268, с. 19/; 5 — Франция, неолит /673а, с. 560/; 6 — Древняя Индия /630, с. 53/.

Рис. 164. Решетка или шахматка на человеческой фигуре: 1 — Элам, 4 тыс. до х. э. /733, с. 11/; 2 — Дагестан, наскальное изображение /260, с. 73/; 3 — Югославия, ок. 5000 г. до х. э. /709, с. 49/; 4 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 195/.

Рис. 165. Решетка — устойчивый культовый символ: 1 — из наскальных росписей близ с. Согратль, Дагестан; 2 — знак на камне постройки 15 в., с. Кваната, Дагестан /382, с. 145/; 3 — из наскальных изображений в Сибири /392, с. 259/; 4 — кельты, античное время /747, с. 157/; 5 — Троя, 3 тыс. до х. э. /733, с. 353/; 6 — из наскальных изображений эпохи бронзы в Испании /733, с. 687/.

Рис. 166. Решетка в овале: 1 — резной камень в дагестанском с. Дусрах; 2 — Египет, ок. 3000 г. до х. э. /649, с. 43/; 3 — Северная Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /659в, табл. 1/; 4 — Северная Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /360, с. 156/; 5 — Приазовье, мезолит /45, рис. 7/.

Рис. 167. Древнейшие изображения решетки: 1—4 — западноевропейский палеолит, /717, табл. 185, 259; 46, с. 23/; 5 — Крит, неолит /689а, с. 39/; 6 — Приазовье, мезолит /45, рис. 11/; 7 — Франция, палеолит /717, табл. 173/.

Рис. 168. Крест как нехристианский символ: 1 — изображение ассирийского царя /845, с. 123/; 2 — статуэтка из Венина; 3 — североамериканский индеец /798а, с. 96/; 4 — элементы орнамента народов Африки, Океании, Америки /764, табл. 26, 27, 33/.

Рис. 169. Знак креста у народов Древнего Востока: 1 — Месопотамия, 2 тыс. до х. э. /419, с. 25/; 2, 3 — Туркмения, 5—4 тыс. до х. э. /584, с. 19/; 349, с. 150/; 4 — Малая Азия, 5 тыс. до х. э. /778в, с. 313/.

Рис. 170. Знак креста у племен Древней Европы: 1 — Франция, 3 тыс. до х. э. /673а, с. 59/; 2 — Чехословакия, 4 тыс. до х. э. /709, с. 27/; 3 — срубная культура, вторая половина 2 тыс. до х. э. /544, с. 244/; 4, 5 — кобанская культура, конец 2 тыс. до х. э. /549, с. 83, табл. 125/; 6 — древнеямная культура, Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. /290, с. 107/.

Рис. 171. Крест у мусульманского населения Северного Кавказа: 1 — намогильный памятник, 1961 г., с. Гарах, Дагестан; 2 — гробница шейха близ с. Гагаты, Дагестан, 18 в. /383, с. 103/; 3 — столб жилого дома, середина 19 в., Азербайджан /16, с. 157/; 4 — камень над входом в жилую башню, 17—18 вв., Чечня /331, с. 47/; 5, 6 — резные камни в кладке стен построек, с. Хуштада и с. Дусрах, Дагестан; 7 — капитель столба в жилище, Дагестан.

Рис. 172. Солнечная лада: 1, 2 — из наскальных изображений Швеции /760, с. 126/.

Рис. 173. Священная эмблема — крест в диске на постаменте: 1, 2 — Грузия, 7—8 вв. /615, с. 34/; 602, табл. 30/; 3 — Ирландия, 6—7 вв. /220в, с. 126/; 4 — Пиренеи, средние века /655в, с. 591/; 5 — Сирия, средние века /714, с. 151/.

Рис. 174. Намогильные стелы Дагестана: 1 — с. Чираг, 19 в.; 2 — с. Ашага-Картас, 18 в.; 3 — с. Дибгаши, 15 в.; 4 — с. Шилаги, 19 в.; 5 — с. Цнал, 18 в.; 6 — с. Куг, 13 в.; 7 — с. Кандик, 12 в.; 8 — с. Тинит, 19 в.

Рис. 175. Псевдоантропоморфные стелы в Дагестане: 1 — кладбище у дороги в с. Советское; 2 — с. Калакореиш; 3 — с. Вихли.

Рис. 176. Диск или овал на постаменте: 1 — Испания, древнеримское время /823а, с. 30/; 2 — Болгария, древнеримское время /151, рис. 79/; 3 — Туркмения, 12 в. /430, с. 119/.

Рис. 177. Крест в круге: 1, 2 — из наскальных росписей эпохи бронзы в Дагестане, хут. Чинахата и с. Кара; 3 — элемент декора резного деревянного столба, с. Муккуль, Дагестан; 4 — резьба по дереву, Россия, 17 в. /144с, 44г/; 5 — резьба по дереву, горная Грузия /52, табл. 6/; 6 — дверь жилого дома, с. Дуакар, Дагестан, нач. 20 в.

Рис. 178. Приспособление для добывания огня трением: 1 — воображаемое /401/; 2 — действительное /300, с. 15/.

Рис. 179. Крестообразные изображения птицы: 1, 2 — Сибирь, верхний палеолит /113, табл. 18, 21/; 3 — Грузия, эпоха бронзы /434, с. 58/; 4 — Киклады, эпоха бронзы /883, с. 258/; 5 — скифы /30, с. 25/; 6 — кобанская бронза

/549, с. 68/; 7 — Элам, 4 тыс. до х. э. /363, с. 448/; 8 — Урал, нач. 20 в. /589, с. 34/.

Рис. 180. Птица с крестом: 1 — мексиканское народное искусство /144в, с. 36/; 2 — Западная Европа, 6 в. /79а, с. 418/.

Рис. 181. Крест с четырьмя точками, Дагестан: 1 — средневековая намогильная стела, с. Верхн. Гогода; 2 — резьба на подбалке, с. Алхаджикент; 3 — намогильная стела, с. Куг; 4 — резной камень, с. Гуладты; 5 — резной камень, с. Хуштада; 6 — резьба на подбалке, с. Харбук.

Рис. 182. Крест с четырьмя точками: 1—5 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э.; срубная культура, 2 тыс. до х. э.; греческая керамика, 1 тыс. до х. э.; Поднепровье, 1 тыс. до х. э.; русские тнани, 11—12 вв. /478а, с. 33/; 6 — хетты, 2 тыс. до х. э. /52, табл. 24/; 7 — Южная Туркмения, 3 тыс. до х. э. /584, с. 19/; 8 — Филиппины /764, табл. 14/; 9 — Древний Крит /425, с. 88/; 10 — Малайский архипелаг /764, табл. 15/; 11 — русская вышивка /478а, с. 33/; 12 — Таиланд /464, табл. 7/; 13 — индейцы Мексики /764, табл. 33/; 877, с. 590/; 14 — индейцы Сев. Америки /716, с. 102/.

Рис. 183. К происхождению креста с четырьмя точками: по А. Бобринскому /72, табл. 3—5/.

Рис. 184. Крест с четырьмя точками как символ: 1 — резной камень из дагестанского с. Тидиб, 15 в. /143, с. 102/; 2, 3 — урны из Трои, 2 тыс. до х. э. /841, с. 35/; 838, с. 383/.

Рис. 185. Крест с боковыми отростками и его происхождение: 1 — знак на башнях Чечено-Ингушетии; 2 — знак на гробнице в ингушском с. Лежж; 3 — Испания, мезолит /802, с. 210/; 4 — Южная Туркмения, 3 тыс. до х. э. /350, с. 18/; 5 — Месопотамия, 5—4 тыс. до х. э. /884, с. 26/; 6, 7 — Урал, эпоха бронзы /589, с. 79/; 62, с. 190/.

Рис. 186. Геральдическое изображение птицы: 1 — изображение птицы у уральских угров /589, с. 34/; 2 — рисунок на резном камне, Ингушетия /270, с. 189/; 3 — рельеф на надгробии 11—12 вв., с. Калакореиш, Дагестан; 4 — Киевская Русь, 11—12 вв. /135, с. 63/; 5 — Малая Азия, 8 тыс. до х. э. /777, с. 78/.

Рис. 187. Крест с "головой": 1, 2 — Западная Европа, средние века /637, с. 88/; 638, с. 2/; 3 — Россия, 16 в. /144а, с. 22/; 4, 5 — эмблемы на стенах построек 15 в. в Новгороде и Старом Изборске; 6, 7 — средневековые изображения в Дагестане /143, с. 104/; 37, с. 171/.

Рис. 188. Крест с нижними отростками: 1 — святилище в с. Нюй, Ингушетия; 2 — башня в с. Цай-Пхеда, Чечня; 3 — гробница в Цай-Пхеда /331, с. 47/; 4 — Грузия, 19 в. /520, с. 168/; 5 — Ингушетия, средние века /395, рис. 83/; 6 — Испания, эпоха бронзы /758, с. 120/; 7 — Россия, средние века /474, с. 232/; 8 — Средняя Азия, 20 в. /СЗ, 1967, № 2/; 9 — Древняя Греция.

Рис. 189. Крест с полумесяцем в Дагестане: 1 — декор глиняного короба для зерна, с. Уллу-Теркеме; 2 — обмзак ограды у входа в усадьбу, с. Карабудахкент; 3 — орнамент на камине, с. Мугри /141, с. 86/.

Рис. 190. Крест с полумесяцем в христианстве: церковь 18 в. в Москве.

Рис. 191. Древнеегипетский "знак жизни": 1, 2 — Египет, 2—1 тыс. до х. э.; 3 — Египет, 1 тыс. до х. э. /645, табл. 15/; 4 — Египет, нач. 3 тыс. до х. э. /693, рис. 17/; 5 — распространенный древний символ; 6, 7 — Древний Крит /882, с. 363, 360/.

Рис. 192. Четырехчастные символы в древние эпохи: 1 — Чехословакия, неолит /390а, с. 228/; 2 — Болгария, неолит /390а, с. 209/; 3 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 10/; 4 — Украина, трипольская культура /709, с. 103/; 5 — Пруссия, неолит /854, с. 83/; 6 — план храма в Ширагеме, Индия; 7 — Армения, 1 тыс. до х. э. /173, с. 226/; 8 — Египет, 2 тыс. до х. э. /788, с. 92/; 9, 10 — архаические иероглифы в Египте и Китае.

Рис. 193. Символ четырех сторон света в эпоху неолита: 1 — Южная Туркмения /584, с. 16/; 2 — Чехословакия /707, с. 292/; 3 — Центральная Европа /709, с. 90/; 4 — 6 — Малая Азия /778в, с. 350, 395, 409/; 7 — знак на камне в дагестанском с. Урада /383, с. 272/; 8 — Древний Иран /730, с. 48/; 9 — Малая Азия /778, с. 350/; 10 — Китай, неолит /547, с. 119/.

Рис. 194. Крест с четырьмя точками на концах: 1 — Грузия, 17—18 вв. /601, табл. 3/; 2 — Дагестан и Северная Осетия, средние века; 3 — Поволжье, 1 тыс. до х. э. /506, табл. 17/; 4 — Дагестан, 8 в. /34д, с. 160/; 5 — Триполье-Кукутень /709, с. 103/.

Рис. 195. Четыре точки в круге, эпоха неолита: 1 — Германия /874, с. 57/; 2 — Триполье-Кукутень /478в, с. 16/; 3 — Малая Азия /778в, с. 138/.

Рис. 196. Счетверенный знак быка или козла: 1, 2 — Северная Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /556, с. 50/; 777, с. 109/; 3 — Иран, 4 тыс. до х. э. /779, с. 193/.

Рис. 197. Счетверенный знак козла вокруг квадрата: 1 — Украина, средние века /217, рис. 62/; 2 — Месопотамия, 4 тыс. до х. э. /360, с. 165/; 3—6 — Иран, 5—4 тыс. до х. э. /730, с. 24, 25/.

Рис. 198. "Прорастающий крест" и "прорастающий квадрат": 1 — с. Урада, Дагестан; 2 — с. Хаштада, Дагестан; 3 — Чечня; 4 — Северная Осетия; 5 — средневековая Русь; 6 — Северная Осетия.

Рис. 199. Счетверенный знак барана: 1 — Дагестан, музей с. Ахты; 2 — Дагестан, с. Тидиб, 19 в. /610, с. 80/;

3 — Дагестан, орнамент на стеле у с. Калакорейш; 4 — Троя /677, с. 278/ и Дагестан, с. Гочоб; 5 — Дагестан, узор на старинном ковре; 6 — Дагестан, с. Хуштада; 7 — Осетия /586, табл. 3/; 8 — Армения, 1 тыс. до х. э. /172, с. 257/; 9 — горные таджики, нач. 20 в. /242, с. 115/; 10 — из наскальных рисунков Северной Америки /716, с. 129/; 11 — осетинская вышивка /585, с. 12/; 12, 13 — Малая Азия, 5 тыс. до х. э. /778в, с. 399, 403/.

Рис. 200. Крест как символ земли: 1, 2 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, с. 163, 182/; 3, 4 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 405/; 5 — Молдавия, 2 тыс. до х. э. /346, с. 382/.

Рис. 201. Сочетание символов земли и неба: 1 — Древняя Греция, 7 в. до х. э. /252, табл. 87/; 2, 3 — Румыния, ок. 4000 г. до х. э. /709, с. 90/; 4 — Греция, 9 в. до х. э. /252, с. 69/; 5 — Древний Крит /303, с. 125/; 6 — Грузия (храм Болнисский Сиони), 5в.; 7 — Западная Европа, неолит /763, с. 23/; 8 — кельты, 2 в. до х. э. /747, с. 153/; 9 — индейцы Северной Америки /763, с. 78/; 10 — Канарские острова /631а, с. 244/; 11, 12 — планы мавзолеев, Азербайджан, 12—14 вв.; 13 — схема плана Багдада, 8—9 вв.; 14 — Франция, мезолит /796а, табл. 106/.

Рис. 202. Календарные графемы: 1 — Прибалтика, 4 тыс. до х. э. /854, табл. 83/; 2 — Венгрия, нач. 1 тыс. до х. э. /761, табл. 62/; 3 — Микены, 2 тыс. до х. э. /801, с. 359/; 4, 5 — Румыния, 6 тыс. до х. э. /709, с. 88/; 6 — Скандинавия, 18 в. /232в, с. 111/; 7 — Шумер /884, рис. 128/; 8 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 15/.

Рис. 203. Знак четырех дисков: 1 — намогильная стела в Дагестане, с. Дигбаш; 2 — стела в Чечне /48, с. 40/; 3 — знак на резном камне башни дагестанского с. Тидиб /384, с. 193/; 4 — Латвия, 5 в. /568, с. 23/; 5, 6 — Сирия и Западный Иран, неолит /730, с. 14, 15/.

Рис. 204. Знак четырех дуг в круге, неолит: 1, 2 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778а, с. 73; 778в, с. 408/; 3 — Болгария /390а, с. 209/; 4, 5 — Древний Крит /689е, с. 92/; 6 — Елам /363, с. 448/; 7 — Украина, 4 тыс. до х. э. /709, с. 103/.

Рис. 205. Четыре солнца вокруг земли: 1 — рисунок на намогильной стеле, Дагестан, нач. 20 в.; 2 — резные камни, Ингушетия, 16—17 вв. /270, с. 189/; 3 — рисунок на киевском братстве 12 в. /483, с. 96/; 4 — древнерусское украшение, 9—11 вв. /495, табл. 7/.

Рис. 206. "Четыре состояния солнца": 1 — резной камень, Дагестан, с. Нижн. Ишкарты; 2, 3 — бляхи эпохи бронзы из Дагестана и Северной Осетии /368, с. 147; 269, с. 39/; 4 — Микены /641, с. 158/; 5, 6 — доколумбова Америка /671а, табл. 16, 9/.

Рис. 207. Четырехкратно-парные символы: 1 — Дагестан, с. Ицари, 12 в.; 2 — Венгрия, эпоха бронзы /707, с. 191/; 3 — Древний Иран /730, с. 94/.

Рис. 208. Парные и четырехкратные знаки в символике неолита: 1—3 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 408, 411, 407/; 4 — Украина, 4 тыс. до х. э. /591, с. 47/; 5 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /777, с. 78/; 6 — Сирия, 6 тыс. до х. э. /715, рис. 51/; 7 — Иран, 4 тыс. до х. э. /779, с. 190/; 8, 9 — Елам, 3 тыс. до х. э. /730, с. 73; 588, табл. 22/; 10 — Румыния, 4 тыс. до х. э. /709, с. 166/; 11, 12 — Северная Месопотамия, 3 тыс. до х. э. /715, рис. 40, 41/.

Рис. 209. Символ "четыре и четыре": 1 — доисторический Египет /809, с. 59/; 2 — Верхнее Поволжье, 1 тыс. до х. э. /506, табл. 17/; 3 — Болгария, римское время /307, с. 226/; 4 — Грузия, 2 тыс. до х. э. /281, табл. 103/; 5 — гуцулы (Прикарпатская Украина), 19 в. /549, с. 20/.

Рис. 210. Косой крест как символ и как декоративный мотив, Дагестан: 1 — угловой камень дома в с. Нацци; 2 — резной камень в стене гробницы, с. Калакорейш; 3 — резная каменная плита, служащая заполнением оконного проема, с. Варсит.

Рис. 211. Знак косого креста в разные эпохи: 1 — Западная Европа, палеолит /717, табл. 93/; 2 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, с. 37/; 3 — хетты /799, с. 387/; 4 — Крит, неолит /689а, с. 167/; 5, 6 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 287, 271/; 7 — Иран, неолит /730, с. 14/; 8 — Иран, эпоха бронзы /730, с. 129/; 9 — элементы орнамента у народов Африки, Дальнего Востока, Океании /764, табл. 1, 23, 27/.

Рис. 212. Косой крест с шевронами: 1 — Дагестан, с. Кужник, нач. 20 в.; 2 — Дагестан, с. Ицари, 12 в.; 3 — Германия, неолит /733, с. 743/; 4 — Украина, палеолит /364, табл. 18/; 5 — Малая Азия, неолит /778в, с. 343/; 6 — Крым, 2 тыс. до х. э. /622, с. 40/; 7 — Крит, неолит /425, с. 334/; 8 — Средняя Азия, 19 в. /489, табл. 5/; 9 — Россия, 17 в. /58, с. 231/; 10 — Грузия, 2 тыс. до х. э. /148, с. 118/.

Рис. 213. Косой крест с противолежащими вставками: 1 — угловой камень дома в дагестанском с. Нижн. Ишкарты; 2 — деревянный поставец для ложек, Дагестан; 3 — резьба на деревянном коробе, Дагестан /365, с. 39/; 4 — Египет, 4 тыс. до х. э. /241, с. 136/; 5, 6 — Туркмения, неолит /349, с. 150, 154/; 7, 8 — Югославия, ок. 5000 г. до х. э. /709, с. 116/.

Рис. 214. Косой крест на человеческой фигуре: 1—4 — Россия, 19 в.; Троя, 3 тыс. до х. э.; Англия, 4 тыс. до х. э.; Швейцария, 4 тыс. до х. э. /365, с. 36—39/.

Рис. 215. Женские фигуры с перевязями: 1 — Малая Азия, неолит /778в, с. 521/; 2 — Иран, неолит /498, табл. 212/; 3 — Сицилия, 2 тыс. до х. э. /758, с. 99/; 4 — Крит,

неолит /689а, с. 47/; 5 — Северный Кавказ, 3 тыс. до х. э. /562, с. 36/; 6 — Троя /841, с. 307/.

Рис. 216. Мужские фигуры с перевязями: 1 — Грузия, 10—12 вв. (ГМГ); 2 — Бенин /413, с. 292/.

Рис. 217. Косой крест на опорном столбе: 1 — Грузия (ГМГ); 2 — мечеть 17 в., с. Хуриок, Дагестан; 3 — жилой дом, с. Кудагу, Дагестан /142, рис. 16/; 4 — Таджикистан /391, с. 89/; 5 — Малая Азия /620, с. 225/; 6 — Молдавия /469, с. 53/.

Рис. 218. Косой крест с тремя точками: 1 — резной камень в дагестанском с. Мугри; 2 — Мугри; 2 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 267/; 3 — Франция, 1 в. до х. э. /747, с. 157/; 4 — Грузия, 18 в. /601в, табл. /.

Рис. 219. Христианские сочетания прямого и косого крестов: 1 — Дагестан, 7 в. /597, с. 85/; 2 — Франция, средние века.

Рис. 220. Свастика в Дагестане: 1, 2 — изображения на камнях стен построек, с. Урада и с. Хуштада; 3 — намогильный памятник, с. Ругельда, середина 20 в.; 4 — знаки из наскальных росписей эпохи бронзы близ хут. Чинахита; 5 — старинный ковер местной работы.

Рис. 221. Свастические фигуры эпохи неолита и неолита: 1 — Центральная Европа /709, с. 90/; 2 — Малая Азия /777, с. 109/; 3—7 — Иран /730, с. 21, 49, 59, 806, с. 251/.

Рис. 222. Свастика в археологических культурах Евразии эпохи бронзы и раннего железа: 1 — Югославия, 2 тыс. до х. э. /733, с. 473/; 2 — Западная Сибирь, 2 тыс. до х. э. /256, с. 212/; 3 — Украина, 2 тыс. до х. э.; 4 — Россия, первая половина 1 тыс. до х. э. /34в, с. 53/; 5 — Северный Кавказ, конец 2 — начало 1 тыс. до х. э. /659в, табл. 11/.

Рис. 223. Свастика в доколумбовой Америке: 1 — долина Миссисипи /645, табл. 114/; 2 — Мексика /643, с. 98/.

Рис. 224. Свастика на Кавказе: 1 — Чечня /811, с. 53/; 2 — Абхазия /267, с. 157/; 3 — Армения /172, с. 157/; 4 — Азербайджан /155, с. 20/; 5, 6 — Грузия (ГМГ: 311, с. 143/.

Рис. 225. Свастико-спирали на разных камнях: 1, 2, 3 — сел. Хотода, Урада, Сомода (Дагестан); 4 — Чечня /811, с. 53/; 5 — доколумбова Америка /763, с. 78/; 6 — Испания /657, с. 28/.

Рис. 226. Цепочка свастико-спиралей: резной камень в с. Мачада, Дагестан, ок. 18 в.

Рис. 227. Свастика в пересечении зигзагов: 1 — Северная Осетия, нач. 1 тыс. до х. э. /549, с. 349/; 2 — хевсуры /52, табл. 4/; 3 — буряты /428, с. 231/; 4, 5 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778, с. 389, 396/.

Рис. 228. Свастика как символ земли: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 309/; 2 — широко распространенная графема: 3 — Древний Крит /831, с. 239/; 4, 5 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, с. 220; 777, с. 109/; 6 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 299/; 7 — Средняя Азия, 2 тыс. до х. э. /490, с. 52/; 8 — Германия, 2 тыс. до х. э. /844, с. 330/; 9 — Средняя Азия, неолит /584, с. 16/; 10, 11 — Закавказье, эпоха бронзы /733, с. 497; 368, с. 144/; 12 — саами (лопары) /770, с. 8/; 13 — Древний Крит /853, с. 252/; 14 — Малая Азия, античное время /871, с. 187/.

Рис. 229. Свастика с закругленными концами: 1—3 — резные камни Дагестана (с. Ругельда, Хуштада, Гилиб); 4 — Ингушетия, 4—5 вв. до х. э. /397, с. 180/; 5 — Чечня, 17—18 вв. /811, с. 53/; 6 — Северный Кавказ, 3—4 вв. /224, с. 41/; 7 — Россия, 18 в. /59, с. 58/.

Рис. 230. Свастика с тройным загибом концов: 1 — резной камень в с. Тидиб, Дагестан; 2 — Россия, 12—13 вв. /161, с. 14/; 3 — Западная Европа, 12 в. /763, с. 35/.

Рис. 231. Свастика со сложными загибами концов: 1, 2 — Дагестан, резные камни в с. Хуштада; 3 — Закавказье, 1 тыс. до х. э. (ГИМ); 4 — Северная Месопотамия, 3 тыс. до х. э. /715, рис. 254/; 5—8 — этруски, 9—8 вв. до х. э. /705, табл. 1, 2/.

Рис. 232. Свастика с разветвлениями концов: 1 — Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /549, с. 48/; 2 — Венгрия, нач. 1 тыс. до х. э. /34е, с. 70/; 3 — Россия, 19 в. (МАЭ).

Рис. 233. "Оперенные" свастики эпохи неолита и бронзы: 1 — Восточная Европа /885, рис. 254/; 2 — Западная Европа /873, с. 95/; 3 — Иран /730, с. 20/; 4 — Закавказье /733, с. 497/; 5 — Троя; 6 — доисторическая Индия /690, с. 222/.

Рис. 234. Свастикообразные знаки, похожие на фигуру летящей птицы: 1—3 — по А. Бобринскому /72, с. 72/; 4—6 — Троя /841, табл. 26, с. 188/; 7 — Азербайджан, 2 тыс. до х. э. /149, с. 40/; 8 — Азербайджан, средние века /149, с. 22/; 9 — Греция, 2 тыс. до х. э. /631f, с. 146/; 10 — сарматы, 2 в. до х. э. /497, с. 367/; 11 — Украина, 2 тыс. до х. э. /544, с. 244/; 12 — Древний Иран /730, с. 34/; 13 — знак Юрия Долгорукого /474, с. 232/; 14 — Юг России, ок. 1000 г. до х. э. /565, с. 198/; 15 — Китай, 2 тыс. до х. э. /226, с. 141/; 16 — Поволжье, эпоха бронзы /212а, табл. 5/; 17 — Ингушетия, знак на башне в с. Бейни; 18 — архаическая Греция /673в, с. 455/; 19 — Италия, эпоха бронзы /853, с. 261/.

Рис. 235. Свастика как символ солнца: 1 — Древняя Греция /631d, табл. 32/; 2 — сарматы /505, с. 37/; 3 — кельты, античное время /763, с. 53/; 4 — индейцы Сев. Америки /862, с. 35/; 5 — Малая Азия, 2 тыс. до х. э. /763, с. 66/; 6 — этруски /763, с. 50/; 7 — доколумбова Америка /763, с. 79/.

Рис. 236. Идол со свастики: 1 — Армения, эпоха бронзы /173, с. 227; 2 — ацтеки /670, с. 57/.

Рис. 237. Палеолитические изображения следов и загонов: 1 — Монголия /411, с. 45/; 2 — Сибирь /113, табл. 11/; 3 — Испания /184, с. 105/.

Рис. 238. Следы лошадей: 1, 2 — Сибирь, палеолит /410, табл. 1; 113, табл. 10/; 3 — Белоруссия, палеолит /438, с. 85/; 4 — Северное Причерноморье, 2 тыс. до х. э. /440, с. 15/.

Рис. 239. Палеолитические предметы с рисунком зигзагов: 1 — Крым /45, рис. 19/; 2 — Украина /616, табл. 54/.

Рис. 240. Орудия охоты с изображением животных и их следов: 1, 2 — австралийские бумеранги /717, с. 205/; 3 — копье-металка, Западная Европа, поздний палеолит /410, табл. 10/.

Рис. 241. Символический рисунок зигзага в эпоху палеолита: 1, 3, 4 — Западная Европа /410, табл. 2, с. 100/; 733, с. 158/; 2 — Сибирь /722, с. 3/.

Рис. 242. Зигзаг со штриховкой и его первобытные прототипы: 1 — Ингушетия, 12 в.; 2 — Дагестан, 17—18 вв.; 3 — Россия, 17—18 вв. /58, с. 231/; 4 — Украина, эпоха бронзы; 5, 6 — изделия эпохи палеолита /673а, с. 232; 717, табл. 93/.

Рис. 243. Сочетание зигзагов и меандров: 1 — Австралия /227, с. 257/; 2 — Украина, ок. 15 тыс. до х. э. /364, табл. 24/; 3 — Румыния, ок. 4 тыс. до х. э. /478в, с. 20/; 4 — Дагестан, 2 тыс. до х. э. /7, с. 17/.

Рис. 244. Ловушки для ловли рыбы: 1 — предмет эпохи палеолита, Сибирь /113, табл. 10/; 2, 3 — устройство ловушек для рыбы /132, с. 139/; 4 — каменная выкладка на Соловецком острове /93, с. 53, 54/.

Рис. 245. Меандры в эпоху неолита: 1 — Норвегия, 4 тыс. до х. э. /227, с. 263/; 2 — Судан, 5—4 тыс. до х. э. /849, с. 269/; 3, 4 — Юго-Восточная Европа, 5—4 тыс. до х. э. /709, с. 124/; 5 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 524/.

Рис. 246. Генезис различных орнаментальных мотивов: 1, 2, 7 — по В. Вибиковой /65, с. 3—6, 8—10 — по В. Рыбакову /482, с. 131/; (1 — рисунок дентина на срезе мамонтовой кости).

Рис. 247. К происхождению ромбического меандра: 1 — гипотеза В. Рыбакова /482, с. 129/; 2, 3 — рисунки гравировки на палеолитических культовых предметах из Мезина (Украина) /364, табл. 18, 19/.

Рис. 248. Развертки поверхностей мезинских культовых фигурок /364, табл. 15, 16/.

Рис. 249. Классический лабиринт в Дагестане: 1 — резной камень стены, с. Хиндах; аналогичный в с. Урада этого же района; 2 — деревянная солонка из Аварии /365, с. 31/; аналогичный на камне стены постройки в с. Тидиб.

Рис. 250. Неправильные лабиринты в Дагестане: 1 — с. Курах; 2 — с. Ириб /143, с. 107/; 3, 4 — с. Рича, с. Демуркиль /576, с. 152/.

Рис. 251. Дагестанские лабиринты с розеткой или диском в центре: 1 — мечеть в с. Уртиль /306, с. 83/; 2 — с. Ругельла; 3 — мечеть в с. Гуми.

Рис. 252. Подковообразные лабиринты в Дагестане: 1 — наскальное изображение близ с. Капчугай /333, с. 149/; 2 — с. Тидиб /610, с. 78/; 3 — мечеть в с. Хурюк /56, табл. 11/; 4 — надгробная стела в с. Хустиль /306, с. 94/.

Рис. 253. Классические лабиринты в Европе: 1 — изображение на этрусском сосуде 7 в. до х. э.; 2 — изображение на критской монете 1 в. до х. э. /752, с. 16/; 3 — каменная выкладка, Англия /278, с. 41/; 4 — каменная выкладка на о. Готланд, Швеция /752, с. 14/; 5 — каменная выкладка, Финляндия /278, с. 41/; 6 — древнегреческое изображение, ок. 1200 г. до х. э. /631е, табл. 46/.

Рис. 254. Неполные лабиринты: 1 — изображение на резном камне, Северная Осетия; 2 — каменная выкладка, Финляндия /402, с. 136/.

Рис. 255. Северные лабиринты: 1 — лабиринт Соловецкого острова /92, табл. 1/ (зеркальный ему имеется в Финляндии /93, табл. 6/); 2 — каменная выкладка на Соловецком острове /93, табл. 1/; 3 — дерновая выкладка в Германии /278, с. 41/; 4 — изображение из Архангельской области /278, с. 41/.

Рис. 256. Западноевропейские лабиринты: 1 — рисунок в рукописи 9 в. /212а, с. 103/; 2 — выкладка из дерева, Англия /212а, с. 107/; 3 — рисунок на полу собора в Амьене, Франция, 14 в. /822, с. 196/; 4 — собор в Пуатье, Франция /775, с. 64/; 5, 6 — дерновые выкладки в Англии /775, с. 87/; 39, с. 134/.

Рис. 257. Американские лабиринты: 1—4 — рисунки индейцев Сев. Америки /664, с. 129, 131/.

Рис. 258. Знак с двумя отростками: 1—5, 7, 8 — из наскальных изображений эпохи бронзы в Дагестане (у хут. Чинахита) в горах Киргизии /187, табл. 9/; на Урале /561, с. 171/; в Карелии /453, табл. 20/; в Швеции /641, с. 152/; Испания /640, табл. 11/; 9, 10 — рисунки на раннехристианских надгробиях в Малой Азии /819, с. 270, 280/; 6, 11 — священные знаки в Древнем Египте.

Рис. 259. Символические изображения неба с входом: 1 — знаки, гравированные на камне, Англия, нач. 2 тыс. до х. э. /673а, с. 617/; 2 — рисунки на скалах, Шотландия, нач. 3 тыс. до х. э. /790/; 3 — женское височное кольцо у балтов, 2 в. /710, с. 127/; 4 — Древний Египет, знак богини неба Нут; 5 — из наскальных росписей в Швеции

/629, с. 89/; 6 — из наскальных росписей в Португалии /876, с. 132/; 7 — план кромлеха в Швеции /836, с. 49/; 8 — планы гробниц, 3 тыс. до х. э. в Западной Европе /876, с. 8/.

Рис. 260. Загон—небо—лабиринт: 1 — Испания, мезолит /803, с. 249/; 2 — Элам, ок. 3000 г. до х. э. /674, с. 6/; 3 — Киклады, неолит /883, с. 160/; 4 — Италия, эпоха бронзы /632, с. 226/; 5 — Малая Азия, эпоха бронзы /796с, табл. 309/.

Рис. 261. Небо с «входом»: 1 — горная Грузия /52, табл. 4/; 2, 3 — Испания, эпоха бронзы /818, с. 297, 300/; 4 — Ирландия, эпоха бронзы /672, с. 351/; 5 — Греция, 8—7 вв. до х. э. /631, с. 294/; 6 — Испания, 1 тыс. до х. э. /736, с. 2/.

Рис. 262. Запутанные ходы: 1 — Англия, 3 тыс. до х. э. /745, с. 445/; 2 — Австралия /227, табл. 11/.

Рис. 263. Меандровидные запутанные ходы: 1 — Центральная Европа, 3 тыс. до х. э. /746, с. 57/; 2 — Древняя Греция; 3 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 469/; 4 — Югославия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 127/; 5, 6 — Древний Крит /689а, с. 359/; 7—11 — Египет, 3 тыс. до х. э. /674, с. 7, 8; 775, с. 41/; 12 — Древняя Индия /770, с. 45/; 13 — Древний Крит /775, с. 32/; 14 — Ингушетия, эпоха бронзы /337, с. 84/; 15 — прикаспийская степь, неолит /354, с. 115/; 16 — Франция, палеолит /717, табл. 95/.

Рис. 264. Спиралевидные запутанные ходы: 1—3 — Франция, нач. 3 тыс. до х. э. /771, с. 337, 338/; 4 — Германия, 3 тыс. до х. э. /733, с. 295/.

Рис. 265. Прототипы лабиринта: 1 — Австрия, энеолит /661, с. 300/; 2 — Микены /763, с. 42/; 3 — Древнее Перу /317, с. 57/; 4 — Германия, ранняя бронза /752, с. 46/; 5 — Испания, ранняя бронза /640, табл. 12/; 6 — Италия, ранняя бронза /632, с. 222/; 7 — Испания, ранняя бронза /640, табл. 11/; 8 — резной камень в дагестанском с. Хиндах.

Рис. 266. К генезису лабиринта: А — гипотетическая эволюция лабиринта; В — способ построения лабиринта.

Рис. 267. Лабиринтообразные фигуры с символом бога земли: 1—4 — Крит, 3—1 тыс. до х. э. /674, с. 9, 10/.

Рис. 268. К семантике лабиринта: 1 — рисунок на этрусском сосуде, 7 в. до х. э. /303, с. 140/; 2 — Дагестан /383, с. 40/; 3 — резной камень в с. Гоор, Дагестан /143, с. 109/.

Рис. 269. Знак «авилон» в Дагестане: 1 — с. Кица и с. Сомода; 2, 3 — с. Дусрах; 4, 5 — с. Тидиб /610, с. 77/; (5 — также в с. Мусрух); 6, 7 — из наскальных изображений у с. Капчугай /333, с. 150/.

Рис. 270. «Вавилоны» в Восточной Европе и Закавказье: 1, 2 — Юг России, 11—12 вв. /31, с. 92/; 3 — Азербайджан, наскальное изображение /43, рис. 134/; 4 — Тамань (Приазовье), 10 в. /472, с. 89/; 5 — Псков, 12 в. /472, с. 88/; 6 — Болгария, 10 в. /472, с. 90/.

Рис. 271. Знак, подобный «авилону»: 1, 2 — рисунки на стенах построек в дагестанских селениях Дусрах и Мусрух; 3 — Южная Туркмения, 4—3 тыс. до х. э. /584, с. 15/; 4 — Франция, наскальное изображение /45, рис. 14/; 5 — Ингушетия /374, с. 33/; 6 — Грузия, 8—9 вв. /603, табл. 85/; 7 — этруски /758, с. 145/; 8 — Малая Азия, 5 тыс. до х. э. /778в, с. 339/; 9 — Малая Азия, 2 тыс. до х. э. /645, табл. 10/; 10, 11 — Западная Сибирь, эпоха бронзы /257, с. 28/.

Рис. 272. Лабиринты и другие изображения: 1—8 — на критских монетах 3—1 вв. до х. э. /856, табл. 4—6/; 9 — на ликийской монете /365, с. 51/; 10 — реконструкция изображения на ликийской монете.

Рис. 273. Первые символы «солнца» в Дагестане: 1 — 3 — надмогильные стелы 17—18 вв. в с. Маcada и с. Муккулт /143, с. 103, 162/; 4 — декор на стене жилого дома, с. Тинит; 5 — декор на стене жилого дома, с. Пугни; 6 — декор на стене мечети, с. Турга.

Рис. 274. Парные символы «солнца» в различных культурах: 1 — Чечня /811, с. 56/; 2 — Киевская Русь, 12 в. /483, с. 105/; 3 — Крым, 4 в. до х. э. /220с, с. 264/; 4 — Месопотамия, 3 тыс. до х. э. /219, табл. 186/; 5 — Армения, 6—7 вв. /33, табл. 53/; 6 — Дания, эпоха бронзы /641, с. 176/.

Рис. 275. Символ двух «солнц» на человеческой фигуре: 1 — надмогильная стела, Дагестан /328, с. 43/; 2, 3 — статуэтки, Иран, 3 тыс. до х. э. /730, табл. 2/; 4 — византийская икона; 5 — старинная русская одежда (МАЭ).

Рис. 276. Символ «щита»: 1 — бляха из могилиника 6—5 вв. до х. э., Северный Кавказ /397, с. 146/; 2 — древнегреческий амулет /66, с. 224/; 3 — элемент осетинской вышивки /22, с. 103/; 4 — древняя форма щитов в Восточном Средиземноморье /304, с. 300/; 5 — Древний Крит /882, с. 406/; 6 — Италия, неолит /871, с. 116/; 7 — этруски, 6 в. до х. э. /705, табл. 89/.

Рис. 277. Символ пары глаз: 1 — Западная Европа, палеолит /717, табл. 64/; 2 — Месопотамия, 3 тыс. до х. э. /556, с. 56/; 3 — Троя /840, с. 35/; 4, 5 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 321/.

Рис. 278. Очковидный мотив в орнаментике Западной Европы эпохи неолита: 1—4 — Испания /802, табл. 20/; 661, с. 273/; 733, с. 213/; 758, с. 101/; 5, 6 — Троя /840, с. 156/; 838, с. 281/; 7 — Дания /733, с. 331/; 8 — Венгрия /757, с. 109/.

Рис. 279. Антропоморфные изображения Ближнего Востока эпохи бронзы: 1 — Дагестан /275, с. 179/; 2 — Дания /733, с. 198/; 3 — Франция /673, с. 59/; 4 — Северная Сирия /715, рис. 661/; 5 — Осетия /267, с. 233/; 6 — Верхнее Поволжье /507, табл. 5/; 7 — Италия /733, с. 451/.

Рис. 280. Двойная или двуглавая птица: 1 — хетты, 2 тыс. до х. э. /628, с. 111/; 2 — Верхнее Поволжье, 1 тыс. до х. э. /507, табл. 5/; 3 — Армения, 12 в. /381, с. 80/; 4 — Греция, 2 тыс. до х. э. /839, с. 213/; 5 — Карелия, 3 тыс. до х. э. /453, табл. 8/; 6 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 355/.

Рис. 281. Знак двух дисков: 1 — Триполье-Кукутень /478а, с. 41/; 2 — Иллион (Троя), античное время /838, с. 690/; 3 — Триполье-Кукутень /733, с. 315/; 4 — рисунок на резном камне стены дома, с. Хуштада, Дагестан; 5 — наскальное изображение в Калифорнии /760, рис. 61/; 6, 7 — наскальные изображения в Киргизии /187, табл. 10, 8/; 8 — 10 — знаки на дохристианских надмогильных стелах в Западной Европе /637, с. 88, 89/.

Рис. 282. Антропоморфные изображения, выражающие единство двойности: 1 — Шумер /588, с. 319/; 2 — Север России, неолит /183, с. 104/; 3, 4 — Карелия, энеолит /713, с. 190/; 453, табл. 18/.

Рис. 283. Два солнца — символическая фиксация момента сошествия или равноденствия: 1 — наскальное изображение в горах Средней Азии, эпоха бронзы /116, с. 191/; 2 — знак на сосуде 4 в. с территории Украины /483, с. 105/.

Рис. 284. Ф-образный знак: 1 — рисунок на стене мечети в с. Хелдж, Дагестан, нач. 20 в.; 2 — наскальное изображение в горах Средней Азии /563, с. 70/; 3 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, с. 312/; 4, 5 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /478в, с. 27/; 709, с. 164/.

Рис. 285. Варианты символа парных полуovalов: 1 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, табл. 38/; 2 — Триполье-Кукутень /76, с. 81/; 3 — Элам /733, с. 11, 92/; 4 — астрологический знак Ближнего Востока.

Рис. 286. Древние изображения двуликого божества: 1 — Шумер /648, табл. 2/; 2 — Египет /652, с. 248/; 3 — Ассирия /648, табл. 4/; 4 — Кавказ /504, с. 169/; 5 — хетты /702, табл. 24/.

Рис. 287. Спаренные разнообращенные животные или птицы: 1 — Северная Осетия, 1 тыс. до х. э. /659, табл. 6/; 2 — Иран, 3 тыс. до х. э. /730, с. 67/; 3 — Дагестан, 1 тыс. до х. э. /36, с. 140/; 4 — Германия, 19 в. /513в, с. 20/; 5 — Греция, нач. 1 тыс. до х. э. /860, с. 291/; 6 — Иран, 5 в. до х. э. /730, с. 58/; 7 — Иран, 3 тыс. до х. э. /730, с. 175/; 8 — Франция, палеолит /796а, табл. 80/; 9 — Осетия, конец 19 в. /22, с. 119/; 10 — Иран, 4 тыс. до х. э. /730, с. 81/; 11 — Мексика, 12—14 вв.

Рис. 288. Особая форма композиции парных протонов животных: 1 — Ирландия /402, с. 97/; 2 — Германия /513в, с. 20/.

Рис. 289. Парные птицы или кони с символом "солнца": 1 — Венгрия, первая половина 1 тыс. до х. э. /631г, табл. 54/; 2 — Дания /673в, с. 427/; 3 — Херсонес /212в, с. 49/.

Рис. 290. Солнечная колесница и ладья в эпоху бронзы: 1 — Германия /659а, с. 205/; 2 — Венгрия /672а, с. 355/; 3, 4 — Швеция /872а, с. 329/; 5 — Австрия /733, с. 497/; 6 — Италия /672в, с. 100/; 7 — Дания /733, с. 198/.

Рис. 291. Две точки в символическом неолите: 1 — Триполье-Кукутень /709, с. 172/; 3 — Древний Крит /689г, с. 490/; 4, 5 — Триполье-Кукутень /709, с. 113/.

Рис. 292. Двойные символы богини неба: 1 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 13/; 2, 3 — Иран, 4 тыс. до х. э. /779, с. 193/; 4 — Элам /665, с. 43/; 5 — Западная Европа, неолит /770, с. 16/; 6 — Сирия, неолит /715, рис. 74/; 7 — Центральная Европа, нач. 1 тыс. до х. э. /748, табл. 16/; 8 — Древний Крит /882, с. 360/; 9 — Северная Италия, 3 тыс. до х. э. /633, с. 81/; 10 — Австралия /764, табл. 12/; 11 — Северная Месопотамия, неолит /873, с. 52/; 12 — Центральная Европа, неолит /263, с. 81/; 13 — доколумбова Америка /238, с. 239/; 14, 15 — Древний Крит /882, с. 132/.

Рис. 293. Двуглавая богиня: 1 — Украина, 4 тыс. до х. э. /422, с. 95/; 2 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 70/; 3 — доколумбова Америка /130, с. 73/; 4 — Румыния, ок. 5000 г. до х. э. /709, с. 121/; 5 — Чечено-Ингушетия, раннее средневековье /421/; 6 — Северная Месопотамия, неолит /715, рис. 656/.

Рис. 294. Двойные символы земли: 1, 2 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 38/; 3, 4 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 377/; 375/; 5 — Германия, неолит /733, с. 296/; 6 — Иран, неолит /730, с. 28/; 7 — Швейцария, неолит /390а, с. 250/; 8 — Элам, 3 тыс. до х. э. /733, с. 11/; 9 — Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /733, с. 315/; 10 — Швеция, 2 тыс. до х. э. /760, с. 164/.

Рис. 295. Культ двойного божества в разные эпохи: 1 — Франция, палеолит /840, с. 348/; 2 — Франция, мезолит /733, с. 135/; 3 — Румыния, неолит /680, табл. 171/; 4 — Швеция, эпоха бронзы /733, с. 235/; 5 — Закавказье, эпоха железа /173, с. 43/.

Рис. 296. Тройная эмблема диска на постаменте: 1 — Дагестан, с. Хив, 16 в.; 2 — Малая Азия, 9 в. /746, рис. 26/; 3 — Грузия, 8 в. /603, табл. 90/.

Рис. 297. Стрелы с символом трех "солнц" в Дагестане: 1 — с. Шиле; 2 — с. Куг; 3 — с. Шиле; 4 — с. Цнал.

Рис. 298. Символ трех "солнц": 1 — резной камень в стене мечети с. Пураи, Дагестан; 2 — фрагмент декора керамического блюда, с. Ислик, Дагестан, 18 в. /597, с. 25/; 3 — Франция, 2 тыс. до х. э. /673а, с. 59/; 4 — Швеция, 2 тыс. до х. э. /785, с. 85/; 5 — Россия, 18 в.; 6 — Сванетия, 19 в. /51, табл. 25/; 7 — Северная Осетия, ок.

10 в. до х. э. /658в, табл. 19/; 8 — Керчь, 2 в. /222, с. 189/; 9 — Венгрия, 2 тыс. до х. э. /692, с. 121/; 10—12 — Троя, 3 тыс. до х. э. /642, с. 72/; 885, рис. 70, 71/; 13 — Древняя Мексика /764, табл. 33/.

Рис. 299. Тройный всадник: 1 — Италия, 2 тыс. до х. э. /659а, с. 200/; 2 — кельты, 1 тыс. до х. э. /747, с. 158/.

Рис. 300. Календарный знак трех "солнц": 1 — Чехословакия, 6—5 вв. до х. э. /20, с. 32/; 2 — Средняя Азия, 3 тыс. до х. э. /116, с. 188/.

Рис. 301. Знак трех "солнц" на человеческой фигуре: 1 — Югославия, 15—13 вв. до х. э. /639, табл. 61/; 2 — Прикубанье, 10—12 вв. /455, с. 200/; 3 — Греция, 2 тыс. до х. э. /733, с. 55/; 4 — Троя, 3 тыс. до х. э. /844, с. 107/.

Рис. 302. Символы триединого божества: 1 — Шотландия, неолит /871, с. 157/; 2 — Дания, эпоха бронзы /641, с. 91/; 3, 4 — Троя /885, рис. 65/; 841, табл. 23/; 5 — Азербайджан, 1 тыс. до х. э. /268, с. 131/; 6 — Поволжье, 1 тыс. до х. э. /543, с. 106/; 7 — Франция, 1 в. до х. э. /747, с. 157/; 8 — рисунок на надмогильной стеле 19 в., с. Куг, Дагестан.

Рис. 303. Образ и символы триединого божества: 1 — фрагмент надмогильной стелы 16 в., с. Калакорейш, Дагестан /239, с. 133/; 2 — фрагмент надмогильной стелы 19 в., с. Куг, Дагестан; 3 — деталь декора стены мечети, Турция /636, табл. 64/; 4 — жертвенник у подножия г. Арарат /49, табл. 2/; 5 — элемент народного орнамента, Грузия /311, с. 152/.

Рис. 304. Знак трех крестов на Кавказе: 1, 2 — резные камни в селениях Урада и Магада, Дагестан; 3 — кобанская бронза /659с, табл. 16/; 4, 5 — знаки на средневековой гробнице в Прикубанье /273, рис. 18/; 6 — элемент осетинской вышивки /586, табл. 27/; 7 — резной камень, Азербайджан (Архитектурный музей, г. Баку); 8 — фрагмент фасада церкви в Грузии (Баракони, 1753 г.); 9 — стела 13 в. в Армении (Санани).

Рис. 305. "Солнце" с тремя лучами: 1 — из наскальных росписей у с. Анада, Дагестан; 2 — знаки на камне стены Дербентской крепости /50, с. 39/; 3 — Азербайджан, средние века /149, с. 22/; 4 — Швеция, бронза /295а, с. 88/; 5, 6 — Древний Египет /629, с. 44/; 7 — Центральная Европа, неолит /853, с. 280/; 8 — Италия, неолит /632, с. 162/; 9 — Северное Причерноморье, 3 тыс. до х. э. (древняя культура) /290, с. 113/; 10 — Франция, палеолит /796а, табл. 84/.

Рис. 306. Тройные символы женского божества: 1, 2 — Италия, эпоха бронзы /786, табл. 19, 8/; 3 — Малая Азия 6 тыс. до х. э. /778в, с. 387/; 4, 5 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 11, 13/; 6 — Месопотамия, неолит /715, рис. 163/; 7 — Ассирия /770, с. 9/; 8 — Германия, римское время /814в, с. 288/; 9 — Шотландия /770, с. 153/; 10 — Элам, 3 тыс. до х. э. /219, табл. 165/; 11, 12 — Троя, 3 тыс. до х. э. /368, с. 153/; 841, табл. 91/; 13 — Древний Крит /882, с. 269/.

Рис. 307. Трехконечный знак: 1 — Дагестан, с. Тлях /383, с. 271/; 2 — Армения, наскальное изображение /346, с. 6/; 3 — Карелия, эпоха бронзы /80, табл. 1/; 4 — Сев. Осетия, конец 2 тыс. до х. э. /549, табл. 125/; 5 — Венгрия, эпоха бронзы /707, с. 209/; 6 — доарийская Индия /99, табл. 4/.

Рис. 308. Трезубец: 1 — знак на изделии эпохи бронзы в Древней Греции /838, с. 671/; на древней керамике Западной Европы /874, с. 33/ и средневековой Осетии /42, с. 129/; 2 — хетты /644, с. 238/; 3 — Вавилон /878, табл. 118/; 4 — герб Рюриковичей; 5 — Северный Кавказ, 1 тыс. до х. э. /417в, с. 44/; 6 — Центральный Кавказ, вторая половина 2 тыс. до х. э. /527, с. 27/.

Рис. 309. Тройные символы мужского божества: 1 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 40/; 2, 3 — Древний Крит /853, с. 252/; 4 — Микены, 2 тыс. до х. э. /689е, с. 242/; 5 — индейцы Северной Америки /764, табл. 32/; 6 — Югославия, 6 тыс. до х. э. /709, с. 151/; 7, 8 — Микены, 2 тыс. до х. э. /864, табл. 79/; 689г, с. 665/; 9 — Иран, 4 тыс. до х. э. /730, с. 53/; 10 — Венгрия, 6 тыс. до х. э. /709, с. 173/; 11 — Скандинавия, начало х. э. /836, с. 73/.

Рис. 310. Символ трех змей: 1 — Сибирь, палеолит /113, табл. 11/; 2 — Ингушетия, 16—17 вв. /270, с. 189/; 3 — Иран, 1 тыс. до х. э. /14, табл. 49/; 4 — Дания, мезолит /390а, с. 189/.

Рис. 311. Диск с тремя отростками: 1 — Северная Осетия, средние века /366, с. 40/; 2 — восточные славяне, 19 в. /885, рис. 268/; 3 — Ингушетия, средние века /248, с. 158/.

Рис. 312. Трикувтр: 1, 2 — кобанская культура Северной Осетии /549, табл. 40, 108/; 3 — Ирландия, средние века; 4 — Киевская Русь, 12 в. /481, с. 428/; 5—8 — Северная Америка, Скандинавия, Ликия, Япония /770, с. 149, 153/.

Рис. 313. Сходные трехконечные и четырехконечные фигуры: 1 — Западная Европа, эпоха бронзы /844, табл. 47/; 2 — элементы узоров на дагестанских коврах 18—19 вв.; 3 — вариант трикувтра и знак на прислуге из Трои /841, табл. 26/; 4 — Иран, 4 тыс. до х. э. /730, с. 68/; 5 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, табл. 22/; 6 — Югославия, бронза /402, с. 375/; 7 — формы ритуальных хлебцев, Сванетия /51, табл. 24/.

Рис. 314. Символы Солнца, Луны и Венеры в Месопотамии и Иране: 1 — Месопотамия, 12 в. до х. э. /120, с. 45/; 2 — Вавилон, 2 тыс. до х. э. /220а, с. 282/; 3 — Элам, 12 в. до х. э. /219, табл. 202/.

Рис. 315. Планы средневековых христианских храмов: 1 — Иерусалим, 4 в.; 2 — Грузия, 8—9 вв. /60, табл. 169; 3 — Крым, 8 в. /625, с. 66; 4 — Россия, средние века /18, с. 49; 5 — Северная Африка, 3 в. до х. э. /103в, с. 549/.

Рис. 316. Пятиконечная звезда в древности: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 395; 2 — Шумер, 4 тыс. до х. э. /588, табл. 21; 3 — Крит, 3 тыс. до х. э. /709, с. 85; 4 — Троя, 2 тыс. до х. э. /841, табл. 42; 5 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 399; 6 — Египет, 4 тыс. до х. э. /808, табл. 11; 7 — Северная Месопотамия, 3 тыс. до х. э. /715, табл. 35; 8 — Иран, неолит /730, с. 30; 9 — Египет, неолит /809, с. 62/.

Рис. 317. Геральдические изображения орла: 1 — Центральная Европа, неолит /263, с. 108; 2 — Троя, 2 тыс. до х. э. /838, с. 562; 3 — доколумбова Америка /655а, табл. 5; 4 — Иран, 4 тыс. до х. э. /730, табл. 6; 5 — эмблема на современном монументе у въезда в Ереван.

Рис. 318. Пятиконечные солярные символы: 1,2 — элементы бурятского орнамента /428, с. 230, 231; 3 — горная Грузия /310, с. 103; 4—6 — Северная Осетия, конец 2 — начало 1 тыс. до х. э. /549, табл. 54; 659в, табл. 36; 374, табл. 11/.

Рис. 319. Пятичастные символы: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 385; 2, 4, 5 — Троя, 3 тыс. до х. э. /841, табл. 22, 36; 3 — Грузия, 7 в. /600, табл. 86; 6 — Испания, 2 тыс. до х. э. /802, с. 161; 7 — Чехословакия, 5 тыс. до х. э. /777, с. 65; 3 — Закавказье, 3 тыс. до х. э. /707, с. 63; 9 — Венгрия, 8 в. до х. э. /733, с. 23; 10 — Иран, 3 тыс. до х. э. /730, с. 54; 11 — Троя /642, с. 50; 12 — олимпийская эмблема.

Рис. 320. Шестиугольная звезда: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 394; 2 — Северная Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /777, с. 65; 3 — Закавказье, 3 тыс. до х. э. /283, с. 96; 4 — Древний Иран /730, с. 339; 5 — Троя /841, табл. 39; 6 — Дагестан, резьба по дереву /574, с. 107; 7 — Дагестан, знак на резном камне в с. Хотода, 17—18 вв. /143, с. 107; 8 — Пиренеи, средние века /655в, с. 591; 9 — Грузия, 10 в. /615, с. 37; 10 — Россия, 15 в. /471, с. 350; 11 — Италия, 20 в. /232а, с. 24/.

Рис. 321. Шестичастные символы: 1 — знак на глиняной обложке стены мечети в дагестанском с. Викри, начало 20 в.; 2 — Северная Месопотамия, 4 тыс. до х. э. /715, рис. 31; 3 — Италия, 4 тыс. до х. э. /390а, с. 299; 4 — Троя, 3 тыс. до х. э. /642, с. 72; 5 — Северо-Западный Кавказ, 3 тыс. до х. э. /559, с. 120; 6 — Россия, 18 в. /61, с. 133; 7 — Россия, 9—11 вв. /495, с. 111; 8 — Сибирь, 1 тыс. до х. э. /590, с. 168; 9 — Северная Осетия, начало 1 тыс. до х. э. /123, с. 58; 10 — знак на надгробии, римское время /700с, с. 17; 11 — хеттский символический знак /731, с. 683; 12 — раннехристианские эмблемы Иисуса Христа; 13 — Чехословакия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 184; 14 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 399; 15 — Египет, неолит /808, табл. 13; 16 — Троя, неолит /733, с. 353; 17 — Крит, неолит /882, с. 231/.

Рис. 322. Лабрис в эпоху неолита: 1 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 40; 2, 3 — Чехословакия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 187; 4 — Месопотамия, 5 тыс. до х. э. /730, с. 15; 5 — Италия, неолит /796в, табл. 259/.

Рис. 323. Культовый двойной секиры на Крите: 1 — возлияние воды /304, с. 364; 2, 3 — к происхождению символа /709, с. 187, 186/.

Рис. 324. Лабрис на Кавказе и в Европе: 1 — резной камень стены дагестанской мечети середины 19 в., с. Шимихюр; 2 — бронзовое изделие 1 тыс. до х. э., Чечено-Ингушетия /267, табл. 72; 3 — знак на сосуде эпохи бронзы, Армения /285, с. 140; 4 — знак на сосуде эпохи неолита, Румыния /680, табл. 143/.

Рис. 325. Восьмичастные символы: 1 — намогильная стела 19 в. с. Тинит, Дагестан; 2 — культовый предмет, Россия, позднее средневековье /152, с. 481; 3 — Туркмения, 3 тыс. до х. э. /351, с. 68; 4—6 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, табл. 38, 121; 7, 8 — Малая Азия, 6—5 тыс. до х. э. /778в, с. 391; 9 — Западная Сибирь, эпоха бронзы /257, с. 28; 10 — Северная Месопотамия, энеолит /715, рис. 45; 11—13 — Россия, палеолит /47, с. 43/.

Рис. 326. Четырех-восьмичастные символы: 1 — доколумбова Америка /670, с. 44; 2 — Литва, начало 20 в. /706, с. 7; 3 — Иран, неолит /779, с. 193; 4 — Древняя Греция /645, табл. 7; 5 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /778в, с. 391; 6 — Иран, 1 тыс. до х. э. /368, с. 133; 7 — Испания, 6 в. /758, табл. 170/.

Рис. 327. Восьмиконечная звезда: 1 — Иран, 2 тыс. до х. э. /730, с. 145; 2 — Поволжье, 1 тыс. до х. э. /506, табл. 16; 3 — Абхазия, 8 в. /504, с. 169/.

Рис. 328. 9-, 12- и 13-частные символы: 1,2 — палеолит Западной Европы /747, с. 143, 138; 3 — Древний Китай /770, с. 86; 4 — Малая Азия, неолит /778в, с. 394; 5 — Англия, бронза /749, с. 12; 6 — Румыния, бронза /707, с. 217; 7 — Северный Кавказ, бронза /368, с. 139; 8 — Армения, бронза /281, с. 99/.

Рис. 329. Многоэлементные композиции: 1 — Троя /841, с. 235; 2 — нагрудное женское украшение, Дагестан; 3 — подвеска, Поволжье /507, табл. 12/.

Рис. 330. Изображение руки с символом бога на резных камнях: 1—8 — Дагестан /38 и др.; 9 — Чечня, с. Колмахоч; 10 — Чечня /811, с. 57; 11 — Абхазия /504, с. 169/.

Рис. 331. Культовые изображения руки в разные эпохи: 1 — палеолит /611, табл. 254; 2 — средние века /630, с. 33/.

Рис. 332. Человеческая фигура с воздетыми руками: 1 — бронзовая статуэтка, Дагестан /597, с. 81; 2,3 — бронзовые статуэтки 2 тыс. до х. э. из Чечни и Осетии /733, с. 53; 4 — наскальный рисунок, Швеция /733, с. 53; 5 — наскальный рисунок, Армения /346, с. 62; 6 — наскальный рисунок, Киргизия /34в, с. 451; 7 — фигурка "духа воды", Мали /279, с. 12; 8 — русская вышивка /127, с. 79; 9 — Чехословакия, 3 тыс. до х. э. /75, с. 171/.

Рис. 333. Знак трехпалой руки: 1,2 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 321, 350; 3 — Иран, неолит /730, с. 21, 26; 4 — Чечня, средние века /326, с. 116; 5 — Ингушетия, 19 в. /80, с. 11; 6 — из средневековой скандинавской рукописи; также в Литве /706, с. 103; 7 — Швеция, эпоха бронзы /641, с. 175/.

Рис. 334. Изображения трехпалого божества: 1 — хетты /641, с. 156; 2 — фигура на вышивке, Дагестан (ГМИИ); 3 — Карелия, наскальный рисунок /453, табл. 10; 4 — Урал, наскальный рисунок /589, с. 67/.

Рис. 335. Подвески-амулеты в виде лапок водоплавающих птиц: 1 — Северная Осетия /549, с. 315; 2 — Поволжье /507, табл. 17/.

Рис. 336. Четырехпалая рука в эпоху неолита: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 343; 2 — Болгария, 4 тыс. до х. э. /709, с. 165; 3 — Югославия, 5 тыс. до х. э. /709, с. 194; 4 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 341/.

Рис. 337. Символические изображения "древа жизни": 1—4 — Дагестан /141, с. 83; 5 — Грузия /615, с. 27; 6 — Россия /313, с. 152; 7, 8 — Франция, 15—10 тыс. до х. э. /673а, с. 228; 9 — Дания, 7 — 6 тыс. до х. э. /762, с. 404/.

Рис. 338. "Древо жизни" с эмблемой солнца или неба: 1 — Древний Египет /762, с. 387; 2 — Ассирия /762, с. 393; 3 — Древняя Мексика /671а, табл. 26; 4 — Месопотамия /648, табл. 4; 5 — Швеция, средние века /762, с. 382; 6 — Дагестан, глиняный рельеф на камине, с. Бурдени, 20 в.

Рис. 339. Столбы с подкосами: 1 — Дагестан, с. Тлярата /383, с. 148; 2 — Осетия /585, с. 11; 3 — Грузия /601а, с. 4; 4 — Север России (церковь 1774 г. в г. Кондопога).

Рис. 340. Триада с богиней: 1 — хеттский рельеф, 2 тыс. до х. э. /816, табл. 4; 2 — сосуд 6—5 вв. до х. э., Чехия /162, с. 272; 3 — вышивка, Поволжье /348, с. 79; 4 — древнегреческая стела /816, с. 117; 5 — вышивка у дагестанских ногайцев.

Рис. 341. Триада со свирепой богиней: 1 — этруски /695, с. 42; 2 — Древнее Перу /695, с. 72/.

Рис. 342. Триада со змееголовой богиней: 1 — Древний Крит /689е, с. 169; 2 — Древнее Перу /643, с. 35/.

Рис. 343. Триада с крылатой богиней: 1 — Греция, первая половина 1 тыс. до х. э. /860, с. 286; 2 — скифы, территория Украины, 4 в. до х. э. /30, с. 67/.

Рис. 344. Триада с "древом жизни": 1 — средневековый грузинский барельеф из Ингушетии /51, табл. 2; 2 — Древний Иран /730, с. 165; 3 — ахейская Греция /303, с. 120; 4 — хетты /702, с. 296/.

Рис. 345. Триада с колонной: 1 — Микены, 15 в. до х. э.; 2 — Ассирия /863, с. 22; 3 — Микены /864, с. 110; 4 — Древний Крит /689д, с. 511/.

Рис. 346. Триада со знаком женщины-родительницы: 1 — Дагестан, с. Кубачи /55, табл. 29; 2 — гуцулы /480, с. 59/.

Рис. 347. Триада со знаком небесного светила: 1 — Древний Крит /303, с. 120; 2 — древнеримская эпоха /816, табл. 6/.

Рис. 348. Триада со знаком воды: 1 — Шумер /648, табл. 2; 2 — Греция, 8 в. до х. э. /733, с. 65; 3 — рельеф на фасаде грузинских и армянских церквей 13 в.; 4 — Дагестан, с. Кубачи /55, табл. 37/.

Рис. 349. Триада со знаком земли: 1 — Новгород, 10 в. /473, с. 101; 2 — Древний Иран, эпоха бронзы /730, табл. 17; 3 — русский Север /105, с. 86; 4 — Греция, 10 в. до х. э. /466, с. 47/.

Рис. 350. Триада с символом солнца или неба: 1 — Дагестан, с. Бежта, 1 тыс. до х. э. /136, с. 311; 2 — хетты, 2 тыс. до х. э. /644, табл. 225/.

Рис. 351. Триада с крылатыми "прибогами": 1 — Ассирия /419, с. 33; 2 — Иран, 2 тыс. до х. э. /400, с. 265; 3 — Средняя Азия, 7 в. /210, с. 15; 4 — Ассирия /630, с. 152/.

Рис. 352. Триада с парными птицами: 1 — Дагестан, с. Калакорейш /159, табл. 17; 2 — Дагестан, с. Амузги; 3 — скифский сосуд греческой работы, 4 в. до х. э. /237, с. 236; 4 — Армения, 8—9 вв. /216, с. 31/.

Рис. 353. Триада с парными животными: 1 — Грузия, 7 в. /615, с. 33; 2 — Россия, 19 в. /19, с. 69/.

Рис. 354. Богиня и двойной конь: 1 — Осетия, ок. 10 в. до х. э. /549, табл. 134; 2 — Древняя Армения /730, с. 175; 3 — Италия, эпоха бронзы /733, с. 459; 4 — древнеримское изображение Эпоны /821, с. 313; 5 — фрагмент росписи дагестанского сосуда, 1950 г. /597, с. 29; 6 — Поволжье, 19 в. /348, с. 129/.

Рис. 355. Триада со змеями: 1 — Греция, 7 в. до х. э. /733, с. 65; 2 — русская вышивка /122, с. 10; 3 — древнеримский барельеф /816, табл. 5; 4 — Микены /839, с. 160; 5 — Испания, 1 тыс. до х. э. /872, с. 85/.

Рис. 356. Символ неба с Близнецами: 1 — этруски /705, табл. 396/; 2 — гальштатская культура /826, с. 57/; 3 — Древний Египет /688, с. 13/; 4 — Литва, 18 в. /706, с. 28/; 5 — Франция, 4 в. до х. э. /758, табл. 139/.

Рис. 357. Прообразы трехфигурной композиции: 1 — 5 — Малая Азия, 7—6 тыс. до х. э. /776, с. 184, 182, табл. 18, 46, с. 169/; 6 — Вавилон, 1 тыс. до х. э. /872, с. 88/.

Рис. 358. Статуэтки эпохи неолита: 1—4 — Южная Туркмения /351, с. 98/; 5, 6 — Иран /730, табл. 2/; 7, 8 — Балканы /709, с. 116/.

Рис. 359. Трехфигурные композиции в Дагестане: 1 — с. Кубачи (музей г. Махачкала); 2 — с. Кубачи /159, табл. 17/; 3 — из раскопок в городище Урцеки, первые века х. э. /318, с. 150/.

Рис. 360. Триада — эмблема Великой богини: 1 — Армения, 7—6 вв. до х. э. /172, с. 257/; 2 — этруски /705, табл. 4/.

Рис. 361. Триада с растительным символом и розетками: 1 — Армения, 7 в. /532, с. 64/; 2, 3 — Дагестан, 19 в. /328, с. 43/; 610, с. 61/; 4 — Древний Крит /425, с. 346/; 5 — Киевская Русь, 12 в. /483, с. 105/; 6 — Чечня /811, с. 52/.

Рис. 362. Триада с растительным символом и полурозетками: 1 — Дагестан, с. Уркарах, резной камень; 2 — Древняя Армения /346, с. 51/.

Рис. 363. Триада в виде сочетания дисков и ромба: 1 — резной камень в стене постройки, с. Кубачи, Дагестан; 2 — Россия, 10 в. /19, с. 64/; 3 — Грузия, 1—2 вв. /21, табл. 20/; 4 — Сибирь, 1 тыс. до х. э. /590, с. 168/; 5 — узор на киргизском ковре /487, с. 54/; 6 — Армения, 13 в. /221, табл. 20/; 7 — эмблема на груди половецких статуй (ГИМ).

Рис. 364. Женский головной убор с височными дисками: 1 — Дагестан, середина 20 в.; 2 — Испания, 3 в. до х. э. /220в, с. 9/.

Рис. 365. Триада в виде сочетания дисков и треугольников: 1 — Дагестан /387, с. 124/; 2 — Грузия /60, табл. 169/; 3 — Карелия /415, рис. 73—76/; 4 — Северная Осетия /659в, табл. 55/; 5 — Россия /180, с. 51/.

Рис. 366. Триада в виде двух спиралей и треугольника: 1, 2 — финикийские капители в Испании /807, с. 59/ и Палестине /799, с. 143/; 3 — деревянная капитель в народном зодчестве Осетии; 4 — сосуд 2 тыс. до х. э., Украина /661, с. 152/.

Рис. 367. Триада в виде двух спиралей и растительного символа: 1 — Крит, середина 2 тыс. до х. э. /689с, с. 477/; 2 — о. Делос, 6 в. до х. э.; 3 — Афины, 6 в. до х. э.; 4 — Абхазия /9, табл. 53/; 5 — с. Маза, Дагестан /574, с. 93/.

Рис. 368. Триада в виде двух соединенных спиралей и символа богини: 1 — Северная Африка, римское время /827, табл. 84/; 2, 3 — Венгрия, римское время /733, с. 411/; 4 — Дагестан, рисунок на стенах построек в с. Кванда, 15 в. /360, с. 145/ и с. Ицари, 12 в.; 5 — Иран, 7 в. до х. э. /103а, с. 295/; 6 — Северная Африка, римское время /827, табл. 84/.

Рис. 369. Сочетание эмблемы богини и символа бараньих рогов: 1 — деревянная капитель в жилом доме, с. Махада, Дагестан /142, рис. 4/; 2 — каменная капитель, Южная Грузия, 8 в. /21, табл. 44/.

Рис. 370. Образы женских божеств: 1 — Дагестан, 1 тыс. до х. э. /597, с. 83/; 2 — Франция, палеолит; 3 — Украина, 3 тыс. до х. э. /138, с. 232/; 4 — Греция, 6 в. до х. э. /758, табл. 137/; 5 — Новая Зеландия, 18 в. /302, рис. 33/; 6 — Древняя Мексика /665, с. 36/.

Рис. 371. Схематические женские изображения, Дагестан: 1—3 — древняя эпоха /324, с. 333/; 333, с. 149, 152/; 4, 5 — 19 в. /141, с. 83/; 6, 7 — лепные узоры на фасадах жилых домов в с. Пугни, 20 в.; 8, 9 — знаки на резных камнях в с. Дусрах и с. Мусрух, 17—19 вв.

Рис. 372. Стилизованные изображения богини: 1 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778в, с. 371/; 2, 3 — Испания, мезолит /759, с. 53/; 4 — Армения, 3 тыс. до х. э. /346, с. 28/; 5 — Италия, 3 тыс. до х. э. /760, рис. 12/; 6 — Азербайджан, 3 тыс. до х. э. /149, с. 58/; 7 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, с. 82/; 8 — Крым /505, с. 118/ и Италия, эпоха бронзы /760, с. 126/; 9 — Испания /803, табл. 21а/ и сарматы /505, с. 168/; 10 — Греция, неолит /709, с. 184/; 11 — элемент осетинской вышивки /233, с. 120/.

Рис. 373. Символ материнской груди: 1, 2 — Дагестан, 19 в. /143, с. 163/; 3 — Поднестровье (трипольская культура), 4 тыс. до х. э. /423, с. 64/.

Рис. 374. Символ пуповины: 1 — фрагмент резной двери, с. Калокорейш, Дагестан /159, табл. 16/; 2 — резной камень, с. Кубачи, Дагестан; 3 — деревянная чаша, с. Гочоб, Дагестан /383, с. 375/; 4 — узор в орнаментике алтайцев.

Рис. 375. Знак женского пола: 1 — из наскальных изображений у дагестанского с. Капчугай /327, с. 110/; 2 — знаки на камнях стены Дербентской крепости /50, с. 39/; 3 — знак на груди богини-родительницы, Россия, средние века /485, с. 465/; 4 — гравировка на камне, Чечено-Ингушетия /91/; 5, 6 — элементы орнамента на керамике Триполье-Кукутень, 4 тыс. до х. э. /76, с. 71/.

Рис. 376. Бедря богини: 1 — Триполье-Кукутень /709, с. 167/; 2 — Прибалтика, 19 в. /272, с. 110/; 3 — кельты, 1 в. до х. э. /747, с. 155/; 4 — распространенная древняя графема.

Рис. 377. Женское божество в образе птицы: 1, 2 —

Юго-Восточная Европа, 5 тыс. до х. э. /709, с. 112, табл. 1/; 3 — Малая Азия, 7 тыс. до х. э. /776, с. 169/; 4 — Египет, ок. 3000 г. до х. э. /649, с. 43/; 5 — Древний Крит /796с, табл. 392/; 6 — Древний Египет /688, с. 111/.

Рис. 378. Связь мужских образов с птицей: 1 — Западная Сибирь, эпоха бронзы /225, с. 105/; 2 — Франция, палеолит /717, с. 277/; 3 — Испания, палеолит /6, табл. 26/.

Рис. 379. Жест адорации и его происхождение: 1 — Франция, 1 тыс. до х. э. /758, с. 125/; 2 — Крит, 3 тыс. до х. э. /75, с. 185/; 3 — Бессарабия, 4 тыс. до х. э. /34с, с. 357/; 4 — США, шт. Колорадо, 12 в. /798в, с. 354/; 5 — из наскальных росписей Дагестана /260, с. 73/.

Рис. 380. Культовые изображения рыбы: 1 — из наскальных рисунков в Дагестане /333, с. 148/; 2 — Дагестан, с. Кирчик; 3 — Италия, амулет 18 в. /655в, с. 569/; 4 — Испания, палеолит /767, с. 130/.

Рис. 381. Змей — бог земли: 1 — Югославия, неолит /709, с. 96/; 2 — Древний Египет /353, с. 38/; 3 — о. Мальта, неолит /390а, с. 309/; 4 — Румыния, 4 в. до х. э. /390в, с. 318/.

Рис. 382. Змей-фалл: 1 — Испания, палеолит /717, табл. 25/; 2 — Чехославия, неолит /709, с. 218/; 3 — доколумбова Америка /670, с. 55/; 4 — Франция, палеолит /767, с. 126/; 5 — Троя /368, с. 152/; 6 — Элам, 4 тыс. до х. э. /682, с. 386/.

Рис. 383. Культовые изображения козла: 1 — Микены, 2 тыс. до х. э. /709, с. 79/; 2 — Средняя Азия, рубеж х. э. /368, с. 142/; 3 — Дагестан, из наскальных росписей у хут. Чинахита /260, с. 15/; 4 — Франция, палеолит /717, табл. 87/.

Рис. 384. Культовые изображения собаки: 1 — Троя /841, табл. 29/; 2—4 — Румыния и Молдавия, 4 тыс. до х. э. /709, с. 169, 170/.

Рис. 385. Изображения хлебного злака: 1, 2 — резные камни в с. Пугни и с. Сомода, Дагестан; 3 — Россия /500, с. 88/; 4 — Древний Крит /303, с. 77/; 5 — Древний Иран /102, с. 590/; 6 — Осетия /22, с. 57/.

Рис. 386. Символы хлеба: 1 — фрагмент кладки, Дагестан; 2 — резьба по дереву в России /313, с. 179/; 3 — элемент хевсурского орнамента /52, табл. 2/; 4 — рисунок на стене дома в дагестанском с. Дусрах; 5 — изделие эпохи бронзы, Северный Кавказ /368, с. 133/; 6 — Элам, конец 4 тыс. до х. э. /556, с. 56/.

Рис. 387. Изображения Черного бога: 1 — западноевропейский палеолит /717, табл. 85/; 2 — этруски /390в, с. 154/; 3 — средневековая русская рукопись /95, с. 63/.

Рис. 388. Антропоморфные фигурки божества: 1 — Дагестан (музей в с. Ахты); 2 — горная Грузия /310, с. 100/; 3 — Карелия (82, с. 182/; 4 — Швеция /295а, с. 90/; 5 — Киргизия /187, табл. 8/; 6 — Север России /564, с. 47/; 7 — Италия /862, с. 15/.

Рис. 389. Изображения Белого бога: 1, 2 — Швеция /760, рис. 32/; 3 — Исландия /514/; 4 — Дагестан /141, с. 83/; 5 — Белоруссия /218, с. 212/; 6 — Сибирь /583, с. 249/.

Рис. 390. Божество с нимбом: 1 — Дагестан, из наскальных росписей у с. Трисанчи /143, с. 101/; 2 — Дагестан, с. Махада /143, с. 109/; 3 — из наскальных изображений в Северной Америке /716, с. 92/; 4 — Карфаген /659а, с. 202/; 5 — Малая Азия, 6 тыс. до х. э. /778а, с. 329/; 6 — Румыния, неолит /681, табл. 54/; 7 — Малая Азия, ок. 2000г. до х. э. /741, табл. 13/; 8 — Перу, 9—12 вв. /765, с. 95/; 9 — наскальное изображение в Казахстане /8, с. 143/; 10 — наскальное изображение в Австралии /297, с. 404/.

Рис. 391. Изображения колесницы в эпоху бронзы: 1 — рисунок на камне гробницы, Дагестан /265, с. 68/; 2 — наскальный рисунок, Дагестан /330, с. 130/; 3 — Азербайджан /149, с. 48/; 4 — Памир /321, с. 86/.

Рис. 392. Древние изображения колесницы с символом солнца: 1 — Дания /823в, с. 308/; 2 — Россия /152, с. 482/; 3, 4 — Швеция /760, с. 153/; 757, с. 163/; 5 — Монголия /220, с. 22/.

Рис. 393. Изображения бога в образе всадника, Дагестан: 1 — наскальный рисунок у хут. Анада; 2 — резной камень в кладке стены, с. Хотода /143, с. 110/; 3 — каменный рельеф (музей г. Махачкала); 4 — надгробие в с. Ириб /143, с. 109/.

Рис. 394. Эмблема бога, увенчивающая крышу постройки: 1 — Сицилия, 1 тыс. до х. э. /631и, табл. 95/; 2 — русское деревянное зодчество /181, с. 53/; 3 — Крым, 2—3 вв. /621, с. 92/; 4 — Украина, 19 в. /621, с. 92/; 5 — Северо-Западный Иран, 9 в. до х. э. /539, табл. 63/; 6 — Северная Осетия, ок. 10 в. до х. э. /722, табл. 5/; 7 — мусульманская гробница в с. Хпедж, Дагестан.

Рис. 395. Конный бог: 1 — Россия; 2 — Египет, 5—7 вв. /353, табл. 33/; 3 — из наскальных изображений Италии /632, с. 154/; 4 — Древняя Греция /841, с. 33/.

Рис. 396. Дагестан, надмогильные стелы 19 в. с орнаментом трех стилей: 1 — растительный; 2 — плетенка; 3 — геометрический.

Рис. 397. Дагестанские ювелирные изделия: 1 — отделка ножен кинжала; 2 — пряжка женского пояса.

Рис. 398. Растительный орнамент в архитектуре Дагестана: 1 — резное каменное обрамление двери мечети /306, с. 46/; 2—5 — примеры архитектурного орнамента в с. Кубачи.

Рис. 399. Стиль архитектурного орнамента в Передней и Средней Азии: фрагмент резной двери мечети в г. Туркестан, 14 в.

Рис. 400. Резьба «плетенка» в Дагестане: 1 — обычный тип оконной рамы в Табасаране; 2 — фрагмент резной перегородки в Гидатле.

Рис. 401. Сопоставление рисунков орнамента: 1 — надгробная стела 17—18 вв. в Дагестане (Кайтар); 2 — окно церкви 11 в. в Грузии.

Рис. 402. Сходные мотивы орнамента «плетенка»: 1 — фрагмент надгробной стелы, Дагестан, 17—18 вв.; 2 — резная плита Софийского собора в Киеве, 11 в.; 3 — аланский амулет, Северная Осетия, 10 в. /273, с. 13/; 4 — фрагмент гипсового рельефа, Ирак, 8 в. /635а, с. 59/.

Рис. 403. Примеры резного по дереву орнамента Дагестана: 1 — фрагмент ларя, 19 в.; 2 — доска ларца, найденная в гробнице близ г. Буйнакса, ок. 1000 г. до х. э.

Рис. 404. Резьба по дереву в Чечено-Ингушетии: 1 — ларь (фото в МА); 2 — элементы орнамента /395; 550/; 3 — фрагмент /335, с. 95/.

Рис. 405. Резьба по дереву в Северной Осетии: фрагменты (по рисунку в МА).

Рис. 406. Треугольно-выемчатая резьба 16—18 вв.: 1 — Дагестан; 2 — Грузия /655в, с. 726/.

Рис. 407. Резьба по дереву в России /71в, табл. 99; МАЭ/.

Рис. 408. Резьба по дереву в Швеции /655в, с. 574, 575/.

Рис. 409. Примеры орнамента у разных народов мира /764, табл. 12—35/.

Рис. 410. Примеры резьбы разных стилей на деревянной утвари в Дагестане.

Рис. 411. Асимметрия и нерегулярность в зодчестве Дагестана: 1 — стена сарая; 2 — мечеть в с. Цнал; 3 — деревянная подбалка, с. Башлыкент; 4 — постройка в с. Кванада /382, с. 144/; 5 — рисунок на камне, с. Хуштада; 6 — надгробная стела в с. Хив, 15 в. /614, с. 94/.

Рис. 412. Резной камень в кладке стены, с. Мачада, Дагестан.

Рис. 413. Нерегулярные орнаментальные композиции неолита: 1 — Ирландия /733, с. 230/; 2 — Центральная Европа /263, с. 62/; 3 — Франция /673а, с. 604/; 4 — Румыния /733, с. 291/; 5—8 — Малая Азия /778в, с. 389, 395, 291, 345/.

Рис. 414. Древняя культурно-историческая область /359, рис. 1/: 1 — документированные границы области; 2 — предполагаемые границы области; 3 — направления вторжений в инокультурные области.

Рис. 415. Древняя керамика: 1—3 — имитация обвязок /359, рис. 13, 12; 290, с. 83/.

Рис. 416. Древняя керамика: 1—5 — имитация завязок /359, рис. 13, 15, 14; 290, с. 100/.

Рис. 417. Древняя керамика: 1—7 — имитация плетений /359, рис. 15, 14; 290, с. 100, 83, 89, 86/.

Рис. 418. Древняя керамика: 1—4 — орнаментация зигзагами /359, рис. 13; 290, с. 83; 725, с. 35/.

Рис. 419. Древняя керамика: 1—3 — орнаментация свисающими полуovalами и треугольниками /290, с. 107, 109, 85/.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, 1, М.-Л., 1957.
2. Абаев В. И. Культ семи богов у скифов.— В кн.: Древний мир. М., 1962.
3. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949.
4. Абрамова З. А. К вопросу о женских изображениях в мадленскую эпоху. КСИИМК, в. 76, 1959.
5. Абрамова З. А. Ляско — памятник палеолитического наскального искусства.— В кн.: Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
6. Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.-Л., 1966.
7. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
8. Агапов П., Кадырбаев М. Сокровища древнего Казахстана. Алма-Ата, 1979.
9. Адамиа И. В. Грузинское народное зодчество. Кн. 2. Абхазия. Тб., 1968 (груз. яз.).
10. Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.
11. Аладашвили Н. А. Монументальная скульптура Грузии. М., 1977.
12. Алборов Б. А. Ингушское Гальерды и осетинское Аларды.— Известия Ингушского НИИ краеведения, в. 1. Владикавказ, 1928.
13. Алиев В. Г. Новые материалы о культуре расписной керамики в Азербайджане. СА, 1967, № 1.
14. Алиев И. История Мидии, т. 1. Баку, 1960.
15. Ализаде Г. М. К изучению народного зодчества Азербайджана.— Известия АН АзССР, № 4. Баку, 1953.
16. Ализаде Г. М. Народное зодчество Азербайджана и его прогрессивные традиции. М., 1963.
17. Алиханова А. А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги.— В кн.: Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Мк., 1978.
18. Алферова Г. В. Памятник русского зодчества в Кадашах. М., 1974.
19. Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. СА, 1966, № 1.
20. Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ ("ромб с крючками"). СА, 1965, № 3.
21. Амиранашвили Ш. Я. История грузинского искусства. М., 1963.
22. Андиев Б., Андиева Р., предисловие С. Куссаевой. Осетинский орнамент. Орджоникидзе, 1960.
23. Андреев М. Орнамент горных таджиков. Ташкент, 1928.
24. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.-Л., 1959.
25. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Запале и у славян.— Сборник отделения русского языка и словесности АН, т. 74. СПб., 1903.
26. Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977.
27. Анучин Д. Н. Открытие огня и способы его добывания. М., 1922.
28. Анучин Д. Н. Сани, лабья и кони как принадлежность похоронного обряда.— В кн.: Труды Московского археологического общества, т. 14. М., 1890.
29. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
30. Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов в собрании Эрмитажа. Л., 1966.
31. Артамонов М. И. Средневековые поселения на Нижнем Дону. ИГАИМК, в. 131, 1935.
33. Арутюнян В. М., Сафарян С. А. Памятники армянского зодчества. М., 1951.
34. Археологические открытия, М.: а — 1966 года; в — 1968 года; с — 1970 года; d — 1971 года; е — 1974 года; h — 1980 года; f — 1981 года; k — 1982 года; б — 1984 года.
35. Аскарлов А. Поселение Заман-Баба. КСИА, в. 93, 1963.
36. Атаев Д. М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Мк., 1963.
37. Атаев Д. М. Христианские древности Аравии. УЗ ИИЯЛ, т. 4. Мк., 1958.
38. Атаев Д., Марковин В. Петрография горной Аварии. УЗ ИИЯЛ, т. 14, сер. историч., 1965.
39. Атлас по истории культуры и искусства Древнего Востока. М., 1940.
40. Атлас по истории религии. М., 1930.
41. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869: а — т. 1; в — т. 2; с — т. 3.
42. Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан. СЭ, 1976, № 1.
43. Ахундов Д. А. Особенности развития архитектуры древнего Азербайджана. Докторская диссертация. Баку, 1978 (рукопись).
44. Баглай В. Е. Эволюция представления о солнцах в древнеацтекской мифологии. СЭ, 1977, № 4.
45. Бадер О. Н. Древние изображения на потолках гротов в Приазовье. МИА, 1941, № 2.
46. Бадер О. Н. Капова пещера. Палеолитическая живопись. М., 1965.
47. Бадер О. Н. Элементы культа светил в палеолите.— В кн.: Древняя Русь и славяне. М., 1978.
48. Базоркин М. М. Памятники средневековья в горной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1964.
49. Байерн Ф. О древних сооружениях на Кавказе. ССК, т. 1, 1871.
50. Бакланов Н. Б. Архитектурные памятники Дагестана. Л., 1935.
51. Бардавелидзе В. В. По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957.

52. Бардавелидзе В. В., Читая Г. С. Грузинский народный орнамент. Кн. 1 Хевсурский орнамент. Тб., 1939.
53. Басилов В., Кобычев В. Галгай — страна башен. СЭ, 1971, № 1.
54. Башилов В. А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М., 1972.
55. Башкиров А. С. Искусство Дагестана. Резные камни. М., 1931.
56. Башкиров А. С. Петрография Аварии. ТСАИАИ, в. 5, 1930.
57. Беленицкий А. М. Конь в культах и идеологических представлениях... КСИА, в. 154, 1978.
58. Белов М. И., Овсянников О. В. Раскопки Мангазеи. СА, 1972, № 1.
59. Белоусова Е. Архитектура крестьянского жилища 17—19 вв. в Горьковской области. АрхН., сб. 5, 1955.
60. Беридзе В. Грузинская архитектура с древнейших времен до начала 20 века. Тб., 1967.
61. Бернштам Т. А. Об одной художественной традиции на Архангельском Севере в 18—19 вв. СЭ, 1965, № 3.
62. Берс Е. М. Археологическая карта г. Свердловска и окрестностей. МИА, 1951, № 21.
63. Бертельс А. Е. Пери.— В кн.: Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979.
64. Бибилов Ю. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Восточной Европы. СА, XV, 1951.
65. Бибилова В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента. СА, 1965, № 1.
66. Блаватская Т. В. Ахейская Греция во 2 тыс. до н. э. М., 1966.
67. Блаватский В. Н. История античной расписной керамики М., 1953.
68. Бланков Ж. Об изображении оленя в искусстве Евразии. Тб., 1977. (Доклад на 2-м Международном симпозиуме по грузинскому искусству).
69. Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.
70. Бобринской А. А. Курганы и случайные находки близ местечка Смелы. Т. 3, СПб., 1901.
71. Бобринской А. А. Народные русские деревянные изделия. М., 1910—1912: а — вып. 4; в — вып. 7.
72. Бобринской А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии.— В кн.: Труды Ярославского областного съезда. М., 1902.
73. Богаевский Б. Л. Крит и Микены. М.-Л., 1924.
74. Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916.
75. Богаевский Б. Л. Мужское божество на Крите. ЯС, в. 6, 1930.
76. Богаевский Б. Л. Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья. ИГАИМК, т. 6, в. 8—9, 1931.
77. Болсуновский К. В. Жертвенник Гермеса-Свентовида. Киев, 1909.
78. Болсуновский К. В. Символика эпохи неолита. Киев, 1908.
79. Большая Советская Энциклопедия: а — изд. 3-е, т. 6; в — изд. 2-е, т. 23.
80. Бороздин И. Проблемы изучения художественной культуры Советского Востока.— В кн.: Художественная культура Советского Востока. М.-Л., 1931.
81. Бранденбург Н. Е. Курганы Приладожья. МАР, в. 18, 1895.
82. Брюсов А. Я. Карельские петроглифы. ВДИ, 1937, № 1.
83. Бунин А. В., Саваренская Т. Ф. История градостроительного искусства, т. 1. М., 1979.
84. Бычко А. К. Раннемифологические черты в духовной культуре древних славян.— В кн.: Исторические традиции философской культуры... Киев, 1984.
85. Вархотова Д. П. Об одном керамическом блюде 7—8 вв. из Кувы. СА, 1964, № 4.
86. Васильев Б. А. Медвежий праздник. СЭ, 1948, № 4.
87. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
88. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха.— Сборник ОРЯС, т. 23, № 4. СПб., 1883.
89. Виноградов В. Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС, т. 2, 1962.
90. Виноградов В. Б. Время, годы, люди. Грозный, 1980.
91. Виноградов В. Б., Марковин В. И. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1966.
92. Виноградов Н. Н. Новые лабиринты Соловецкого архипелага. Соловки, 1947.
93. Виноградов Н. Н. Соловецкие лабиринты. Соловки, 1927.
94. Виноградова П. А. Проблема структуры мироздания и зарождения поэтической символики в искусстве Древнего Китая 2 тыс. до н. э.— Сообщения ГМИНВ, в. 9, М., 1977.
95. «Вокруг света», 1978, № 3.
96. Волков Ф. К. Отличительные черты южнорусской народной орнаментики.— Труды 3 Археологического съезда, т. 2. Киев, 1878.
97. Волчок Б. Я. К проблеме интерпретации протоиндийских изображений и символов. СЭ, 1982, № 3.
98. Волчок Б. Я. Протоиндийские божества.— В кн.: Сообщения об исследовании протоиндийских текстов, ч. 2. М., 1972.
99. Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в 11 в. МИА, 1941, № 6.
100. Воронина В. Л. Формы и детали деревянного ордера Средней Азии.— Вопросы теории архитектурной композиции, сб. 2. М., 1958.
101. Всемирная история, т. 1. М., 1955.
102. Всеобщая история архитектуры. В 12-ти томах. М., 1966—1970: а—т. 1; в—т. 2; с—т. 8.
103. Вяткина К. В. К вопросу о термине «Сибирь». СЭ, 1935, № 1.
104. Габе Р. Карельское деревянное зодчество. М., 1941.
105. Гаджиев Г. А. Веражения лезгин, связанные с животными. СЭ, 1977, № 3.
106. Гаджиева С. III. Материальная культура кумыков 19—20 вв. Мк., 1960.
107. Гайдукевич В. Ф. Боспорский город Илурат. СА, 1950, сб. 13.
108. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Проблема оп-ределения первоначальной территории обитания и пу-

- тей миграции носителей диалектов общиндоевропейского языка.— В кн.: Конференция по сравнительной исторической грамматике индоевропейских языков. М., 1972.
110. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тб., 1984.
111. Гаракалдзе М. К. Грузинское деревянное зодчество. М., 1956.
112. Гаряев Р. К вопросу об измерении красоты в архитектуре.— Архитектура СССР, 1979, № 8.
113. Герасимов М. М. Мальта, палеолитическая стоянка. Иркутск, 1931.
114. Герасимов М. М. Палеолитическая стоянка Мальта. СЭ, 1958, № 3.
115. Герасимов М. М. Условия находки костей ребенка в пещере Староселье. СЭ, 1954, № 1.
116. Голендухин Ю. Н. Вопросы классификации и духовный мир древнего земледельца по петроглифам Саймалы-Таша.— В кн.: Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
117. Головинский П. А. Заметки о Чечне и чеченцах.— Сборник сведений о Терской области, т. 1. Владикавказ, 1878.
118. Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии 1—3 вв. М., 1977.
119. Гольмстен В. В. Орнаментация керамики родового общества юга СССР.— Труды отдела истории первобытной культуры Эрмитажа, т. 1. Л., 1941.
120. Горбовский А. Загадки древнейшей истории, М., 1971.
121. Городцов В. А. Археология, ч. 1. М.-Пг., 1923.
122. Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве.— Труды ГИМ, в. 1. М., 1926.
123. Готье Ю. Железный век в Восточной Европе. М.-Л., 1930.
124. Грач А. Д. Новое о добывании огня, происхождении и семантике циркулярно-о орнамента. КСИА, в. 107, 1966.
125. Григорьев Г. В. К истории народного узора Востока.— Искусство, 1937, № 1.
126. Григорьев Г. В. Архаические черты в производстве керамики горных таджиков. ИГАИМК, т. 10, в. 10, 1931.
127. Гринкова Н. П. Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике. СЭ, 1935, № 1.
128. Гречан Ю. В., Симанов А. Л. Гравюра из грота Ла Мадлен.— В кн.: Звери в камне. Первобытное искусство. Новосибирск, 1980.
129. Грозный Б. Протоиндийские письмена и их расшифровка. ВДИ, 1940, № 2.
130. Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М., 1968.
131. Гуревич Ф. Д. Збручский идол. МИА. 1941, № 6.
132. Гурина Н. Н. Каменные лабиринты Беломорья. СА, сб. 10, 1948.
133. Гусев В. Е. О реконструкции праславянского календаря. СЭ, 1978, № 6.
134. Гусев М. Древний литовский календарь.— Известия Императорского археологического общества, т. 5. СПб., 1882.
135. Гуцин А. С. Памятники художественного ремесла Древней Руси 10—18 вв. Л., 1936.
136. Давудов О. М. Еще раз о пряжках бежтинского типа.— В кн.: Древности Дагестана. Мк., 1974.
137. Далгат Б. Первобытная религия чеченцев.— Терский сборник, в. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893.
138. Даниленко В. М. До киммерийской проблемы.— Археология, т. 5. Київ, 1951.
139. Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаментике Древней Руси. СА, 1960, № 4.
140. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. СА, 1961, № 4.
141. Дебиров П. М. Архитектурная резьба Дагестана. М., 1966.
142. Дебиров П. М. Резьба по дереву в интерьере дагестанского жилища.— В кн.: Зодчество Дагестана. Мк., 1974.
143. Дебиров П. М. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.
144. Декоративное искусство СССР, М.: а — 1969, № 4; в — 1973, № 9; с — 1974, № 8.
146. Джанашивили М. Г. "Картлис Цховреба" — "Жизнь Грузии". СМОИМК, в. 35. Тф., 1905.
147. Джаншодадян Р. М. Сфероконические сосуды из Двина и Ани. СА, 1958, № 1.
148. Джапаридзе О. М. Археологические раскопки в Триаleti в 1959—1961 гг. СА, 1964, № 2.
149. Джафарзаде И. М. Наскальные изображения Кобыстана.— Труды Института истории АН АзССР, т. 13, Баку, 1958.
150. Дзидзигури Ш. Баски и грузины. Тб., 1979.
151. Димитров Д. П. Надгробные плиты от римского времени в Северна България. София, 1942.
152. Динцес Л. А. Древние черты в русском народном искусстве.— В кн.: История культуры Древней Руси. Т. 2. М.-Л., 1951.
153. Динцес Л. А. Русская глиняная игрушка. М.-Л., 1936.
154. Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии.— Известия Кавказского отделения Русского географического общества, т. 21, № 3. Тифлис, 1912.
155. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891.
156. Долгих Б. О. О похоронном обряде кетов. СА, 1961, № 3.
157. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
158. Донини А. Люди, идолы и боги. М., 1962.
159. Дорн Б. А. Атлас к путешествию Б. А. Дорна по Кавказу и южному побережью Каспийского моря. СПб., 1895.
160. Друмев Д., Василев А. Резбарско искусство в България. София, 1955.
161. Дубынин А. Ф. Каргашиновские курганы. ТСАИАИ, в. 4, 1928/29.
162. Дубынин А. Ф. Об орнаментике грузиков Троцкого городища. СА, 1966, № 1.
163. Дурасов Г. П. Попытка интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа. СЭ, 1980, № 6.
164. Дьяконов А. П. Известия Псевдо-Захарии о древних славянах. ВДИ, 1939, № 4.
165. Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов.— ВДИ, 1982, № 3, 4.
166. Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
167. Дьяконов М. М. Керамика Найкенда. КСИИМК, в. 28, 1949.

168. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986 (пер. с франц.).
169. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии.— В кн.: Индия в древности. М., 1964.
170. Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов. СА, 1960, № 4.
171. Еремеев Д. Мусульманский пост.— Азия и Африка сегодня, 1985, № 5.
172. Есаян С. А. Амулеты, связанные с культом солнца из Армении. СА, 1968, № 2.
173. Есаян С. А. Древняя культура племен Северо-Восточной Армении. Ереван, 1976.
174. Ефименко П. П. Первобытное общество. Киев, 1953.
175. Ефименко П. С. Суд над ведьмами.— "Киевская старина", в. 7. Киев, 1883.
176. Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян. СПб., 1868.
177. Жельвис В. И. Человек и собака. СЭ, 1984, № 3.
178. Жиров Н. Ф. Атлантида. М., 1964.
179. Жолтовский П. Н. Древние мотивы в гудульской орнаментике (Доклад на 7 МКАЭН). М., 1964.
180. Забелин И. Е. Черты самобытности в древнерусском зодчестве. М., 1900.
181. Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М., 1942.
182. Закс А. Б. Северокавказская историко-бытовая экспедиция Гос. исторического музея. Труды ГИМ, в. 15. М., 1941.
183. Замятнин С. Н. Миниатюрные кремневые скульптуры в неолите Северо-Восточной Европы. СА, сб. 10, 1948.
184. Замятнин С. Н. Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита.— В кн.: Проблемы истории первобытного общества. М.-Л., 1960 (Труды Института этнографии, № 54).
185. Замятнин С. Н. Очерки по палеолиту. М.-Л., 1961.
186. Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.-Л., 1937.
187. Зимма Б. М. Некоторые выводы по вопросу изучения наскальных изображений Киргизии.— Труды Киргизского гос. пед. института, сер. историч., в. 2. Фрунзе, 1950.
188. Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе. СПб., 1879: а — т. 1; в — т. 2.
189. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
190. Зорич А. В. Дагестане.— Проектор, 1927, № 23.
191. Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М., 1967.
193. Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. ТЭС, в. 4 (УЗ ТГУ, в. 236). Тарту, 1969.
194. Иванов В. В. Луна, упавшая с неба. М., 1977.
195. Иванов В. В. О культе огня у хеттов.— В кн.: Древний мир. М., 1962.
196. Иванов В. В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии.— В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972.
197. Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов.— В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
198. Иванов В. В. Разыскания в области анатolianского языкознания.— В кн.: Этимология, 1979. М., 1981.
199. Иванов В. В. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах.— В кн.: Кавказ и Средиземноморье. Тб., 1980.
200. Иванов В. В. Язык как средство реконструкции истории.— Природа, 1983, № 11.
201. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах.— В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
202. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
203. Иванов В. В., Топоров В. Н. Мифологические географические названия.— В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.
204. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965.
205. Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
206. Иванов С. В. К вопросу об изучении стенных росписей горных таджиков. КСИЭ, в. 2, 1947.
207. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.-Л., 1963.
208. Иванов С. В. Орнаментика и обряды, связанные с амурской лодкой. СЭ, 1935, № 4.
209. Иванов С. В. Сибирские параллели к магическим изображениям из эпохи палеолита. СЭ, 1934, № 4.
210. Иерусалимская А. А. К сложению школы художественного шелкоткачества в Согде.— В кн.: Средняя Азия и Иран. Л., 1972.
211. Известия Азербайджанского археологического комитета, в. 2. Баку, 1926.
212. Известия Археологической комиссии, СПб.: а — в. 6, 1904; в — в. 16, 1905.
213. Иконников А. В. Эстетические проблемы массового жилищного строительства. Л., 1966.
214. Илич-Свитыч — В. М. Опыт сравнения ностратических языков: а — т. 1. М., 1971; в — т. 2. М., 1976.
215. Ильин Г. Ф. Религии Древней Индии. М., 1958.
216. Ильина М. И. Древнейшие типы жилищ Закавказья. М., 1946 (Сообщения Института истории и теории архитектуры Академии архитектуры СССР, в. 5).
217. Ильинская В. А., Тереножкин А. И. Новая находка блях с эмалью на Киевщине. КСИИМК, в. 60, 1955.
218. Исаенко В. Ф. Неолитический сосуд с рисунком из Белоруссии. СА, 1971, № 2.
219. Искусство Древнего Востока (Памятники мирового искусства, в. 2). М., 1968.
220. Искусство стран и народов мира. Энциклопедия. М., 1962—1971: а — т. 1; в — т. 2; с — т. 3.
221. Исторические памятники Армянской ССР, в. 4. Ереван, 1940.
222. История искусства народов СССР, т. 1. Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР. М., 1971.
223. История первобытного общества. М., 1986.
224. История Северо-Осетинской АССР. М., 1959.
225. История СССР, в 12 томах. Т. 1. М., 1966.
226. Истрин В. А. Возникновение и развитие письма. М., 1965.

227. Кабо В. Р. Мотив лабиринта в австралийском искусстве.— В кн.: Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. М., 1966.
228. "Кавказ" (газета), 1861, № 84.
229. Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
230. Кагаров Е. Г. О древнейшем периоде истории греческой религии. Харьков, 1912.
231. Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.
232. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: а — Зимние праздники. М., 1973; б — Весенние праздники. М., 1977; с — Летне-осенние праздники. М., 1978.
233. Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство Осетии. М., 1973.
234. Канивец В. И. Миатли — новый памятник бронзового века в Дагестане. МАД, в. 1, 1959.
235. Капанцян Г. О каменных стелах на горах Армении. Ереван, 1952.
236. Касперавичюс М. Длинноухий бог.— Наука и религия, 1981, № 4.
237. Керам К. В. Боги, гробницы, ученые. М., 1960 (пер. с англ.).
238. Керам К. В. Первый американец. М., 1979 (пер. с англ.).
239. Кильчевская Э. В. От изобразительности к орнаменту. М., 1968.
240. Кильчевская Э. В., Иванов А. С. Художественные промыслы Дагестана. М., 1959.
241. Кинк Х. А. Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. М., 1976.
242. Кисляков Н. А. Охота таджиков долины Хингоу в быту и фольклоре. СЭ, 1937, № 4.
243. Клетнова Е. Н. Символика народных украшений Смоленского края. Смоленск, 1924.
244. Клиnger X. Животные в античном и современном суеверии. Киев, 1911.
245. Кнорозов Ю. В. Пантеон древних майя (Доклад на 7 МКАЭН). М., 1964.
246. Кнорозов Ю. В. Предисловие.— В кн.: Уоком Р. Затонувшие материи и тайны исчезнувших племен. М., 1966.
247. Кобычев В. П. В поисках прародины славян. М., 1973.
248. Кобычев В. П. Язык есть нем. СЭ, 1973, № 4.
249. Козубский Е. И. История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
250. Кокнев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928.
251. Колева Т. А. Георгиев день у южных славян. СЭ, 1978, № 2.
252. Колпинский Ю. Д. Искусство эгейского мира и Древней Греции. М., 1970.
253. Кононов А. Н. Опыт анализа термина турк. СЭ, 1949, № 1.
254. Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности. Известия ОРЯС, т. 14, кн. 4. СПб., 1909.
255. Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976.
256. Косарев М. Ф. К вопросу о степном компоненте в культурах железного века лесного Приобья. СА, 1964, № 2.
257. Косарев М. Ф. Орнаменты на днищах сосудов бронзового века в низовьях реки Томи. КСИА, в. 106, 1966.
258. Косвен М. О. Кто такой крестный отец. СЭ, 1963, № 3.
259. Котович В. М. Верхнегунисское поселение — памятник эпохи бронзы горного Дагестана. Мк., 1965.
260. Котович В. М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976.
261. Котович В. М. О некоторых верованиях раннеземледельческого Дагестана.— В кн.: Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Мк., 1980.
262. Кривцова-Гракова О. А. Алексеевское поселение и могильник.— Труды ГИМ, в. 17. М., 1948.
263. Кричевский Е. Ю. Орнаментация глиняных сосудов у земледельческих племен неолитической Европы. (УЗ ЛГУ, № 85, сер. историч. наук, в. 13). Л., 1949.
264. Кругликова Т. И. Погребение 4—5 вв. в дер. Айвазовское. СА, 1957, № 2.
265. Круглов А. П. Археологические работы на Северном Кавказе. КСИИМК, в. 5, 1940.
266. Крупнов Е. И. Древнейшая культура Кавказа и кавказская этническая общность. СА, 1964, № 1.
267. Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
268. Крупнов Е. И. Каякентский могильник — памятник древней Албании.— Труды ГИМ, в. 11. М., 1940.
269. Крупнов Е. И. Материалы по археологии Северной Осетии докобанского периода. МИА, № 23, 1951.
270. Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.
271. Крюков М. В., Сафронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. М., 1978.
272. Кузик Э. И. Эстонская народная мебель. СЭ, 1956, № 1.
273. Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962 (МИА, № 106).
274. Кузьмина Е. Е. Кужухта — могильник андроновской знати. КСИА, в. 93, 1963.
275. Кузьмина Е. Е. Навершие со всадниками из Дагестана. СА, 1973, № 2.
276. Кузьмина Е. Е. О семантике изображений на чертомлыцкой вазе. СА, 1976, № 3.
277. Кулаковский Ю. А. К вопросу об окрашенных костях.— Труды 11 археологического съезда, т. 1. М., 1901.
278. Куратов А. А. О каменных лабиринтах Северной Европы. СА, 1970, № 1.
279. Курьер ЮНЕСКО, 1976, № 3.
281. Куфтин Б. А. Археологические раскопки в Триалети. Тб., 1941.
282. Куфтин Б. А. Материалы к археологии Колхиды. Т. 1. Тб., 1949.
283. Куфтин Б. А. Урартский колумбарий у подошвы Арабата.— Вестник ГИМ, т. 13-В. Тб., 1944.
284. Кушнарева К. Х. Новые данные о поселении Узерлик-Тепе. МИА, 1965, № 125.
285. Кушнарева К. Х. Тозакендский могильник в Армении. СА, 1960, № 1.
286. Кушнарева К. Х., Чубинашвили Т. Н. Древние культуры Южного Кавказа. Л., 1970.
287. Лавров Л. И. Археологические разведки в Дагестане. Сборник МАЭ, т. 14. М.-Л., 1953.
288. Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.

289. Лаврова М. Китайские зеркала Ханьского периода. МЭР, т. 4, в. 1, 1927.
290. Лагодовська О. Ф., Шапошникова О. Г., Макаревич М. Л. Михайлівське поселення. Київ, 1962.
291. Ларичев В. Е. Мир фантастический, мир реальный.—"Знание—сила", 1980, № 3.
292. Ларичев В. Е. Скульптура черепахи с поселения Малая Сыя.—В кн.: У истоков творчества. Новосибирск, 1978.
293. Латынин Б. А. Мировое дерево жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. ИГАИМК, в. 69, 1933.
294. Латышев В. О некоторых золических и дорических календарях. СПб., 1883.
295. Лаушкин К. Д. Онежское святилище.—Скандинавский сборник, Таллинн: а—в. 4, 1959 б—в. 5, 1962.
296. Лебедев Д. К истории времячисления у евреев, греков и римлян. ЖМНП, ч. 53, СПб., 1914; а—июнь; б—август; с—сентябрь.
297. Леви-Брюль А. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
298. Леви-Стросс К. Структура мифов.—Вопросы философии, 1970, № 7.
299. Левина В. А., Овезов Д. М., Пугаченкова Г. А. Архитектура туркменского народного жилища. М., 1953.
300. Левина-Дорш А., Кунов Г. Огонь, жилище. Одесса, 1923.
301. Лившиц И. Г. Детерминатив к древнеегипетским словам. ЯС, в. 6, 1930.
302. Липс Ю. Происхождение вещей. М., 1954.
303. Лихтенберг Р. Доисторическая Греция. СПб., 1913.
304. Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М.-Л., 1957.
305. Любимов Л. Д. Искусство древнего мира. М., 1971.
306. Любимова Г. Н., Хан-Магомедов С. О. Народная архитектура Южного Дагестана. Табасаранская архитектура. М., 1956.
307. Маевский К. Археологические исследования в Нове (Болгария) в 1961 г. СА, 1962, № 4.
308. Мазин А. И. Наскальные рисунки 4—3 тыс. до н. э. таежной зоны Верхнего Приамурья.—В кн.: Первобытное искусство, в. 2. Новосибирск, 1976.
309. Макалатия С. И. Месхет-Джавагети. Тб. 1938 (груз. яз.).
310. Макалатия С. И. Мтиулет. Тб., 1930 (груз. яз.).
311. Макалатия С. И. Хеви. Тб., 1934 (груз. яз.).
312. Макалатия С. И. Хевсурети. Тб., 1940.
313. Маковецкий И. В. Архитектура русского народного жилища. Север и Верхнее Поволжье. М., 1962.
314. Максимов С. В. Крылатые слова. М., 1955.
315. Максимов С. В. Собрание сочинений, т. 17. СПб., 1912.
316. Макушенко П. И., Петрова З. А. Народная архитектура Закарпатья. Киев, 1956.
317. Малиничев Г. Антология таинственных случаев.—Техника молодежи, 1970, № 9.
318. Маммаев М. М. О происхождении одного дагестанского орнаментального мотива. УЗ ИИЯЛ, т. 17, сер. обществ. наук, 1976.
319. Маммаев М. М. О христианских символах и сюжетах в средневековом декоративно-прикладном искусстве Дагестана.—В кн.: Дагестанское искусствознание. М., 1976.
320. Маннай-Оол М. Х. Древнее изображение горного козла в Туве. СА, 1967, № 1.
321. Мандельштам А. М. Наскальные изображения Текке-Таш в Каратегине.—Известия отделения обществ. наук АН Тадж. ССР, в. 1 (24). Душанбе, 1961.
322. Мандельштам А. М. Памятники эпохи бронзы в Таджикистане. МИА, 145. Л., 1968.
323. Марков А. Что такое Овсень? ЭО, 1904, кн. 63, № 4.
324. Марковин В. И. Археологические памятники в районе сел. Капчугай Дагестанской АССР. СА, 1954, сб. 20.
325. Марковин В. И. Археологические памятники чеченского исторического общества Чеберлой.—В кн.: Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный (ЧИНИИ), 1979.
326. Марковин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965.
327. Марковин В. И. Дагестан и горная Чечня в древности. МИА, № 122, 1969.
328. Марковин В. И. Дагестанские резные стелы.—Сообщения ГМИНВ, в. 5. М., 1972.
329. Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. М., 1978.
330. Марковин В. И. Древние изображения на скалах в районе г. Буйнакска. МАД, в. 2, 1961.
331. Марковин В. И. Исследование памятников средневековья в высокогорной Чечне. КСИА, в. 90, 1960.
332. Марковин В. И. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (2 тыс. до н. э.). МИА, № 93, 1960.
333. Марковин В. И. Наскальные изображения в предгорьях Северо-Восточного Дагестана. СА, 1958, № 1.
334. Марковин В. И. Некоторые особенности средневековой ингушской архитектуры. АрхН., сб. 23, 1975.
335. Марковин В. И. Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне.—В кн.: Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963.
336. Марковин В. И. Памятники искусства и культуры Древнего Кавказа. СЭ, 1970, № 3.
337. Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы в Ингушетии. СА, 1970, № 4.
339. Марковин В. И., Мунчаев Р. М. Археология Чечено-Ингушетии в свете новейших исследований. КСИА, в. 100, 1965.
340. Марр Н. Я. Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. Л.-М., 1934.
341. Марр Н. Я. Избранные работы. Л., 1937: а—т. 4; б—т. 5.
342. Марр Н. Я. Иштарь. ЯС, в. 5. Л., 1927.
343. Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938.
344. Марр Н. Я., Смирнов Я. И. Вишашы. Л., 1931.
345. Мартиросян А. А. Армения в эпоху бронзы и раннего железа. Ереван, 1964.
346. Мартиросян А. А. Первобытные иероглифы Армении и их урарто-армянские двойники. Ереван, 1973 (арм. яз.).
347. Мартынов А. И., Бобров В. В. Образ космического оленя в искусстве тагарской культуры.—В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974.

348. Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. (Труды института этнографии АН СССР, т. 11).
349. Массон В. М. Джейтун и Кара-Тепе. СА, 1957, № 1.
350. Массон В. М. Средняя Азия и Иран в 3 тыс. до н. э. КСИА, в. 93, 1933.
351. Массон В. М., Сариниди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. М., 1973.
352. Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии, т. 2. Орджоникидзе, 1969.
353. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
354. Мелентьев А. Н. Памятники сероглазовской культуры (неолит Северного Прикаспия). КСИА, 1975, в. 141.
355. Мелетинский Е. М. Семантическая структура тликистских мифов о вороне. ТЭС, № 13 (УЗ ТГУ № 546). Тарту, 1981.
357. Меликсет-Бек Л. М. Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии.— Материалы по этнографии Грузии, в. 9. Тб., 1957.
358. Мензис А. История религии. СПб., 1897.
359. Мерперт Н. Я. Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. М., 1974.
360. Мерперт Н. Я., Мунчаев Р. М. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. СА, 1971, № 3.
361. Мещанинов И. И. Закавказские поясные бляхи. Мк., 1927.
362. Мещанинов И. И. Кромлехи. ИГАИМК, т. 6, в. 3. Л. 1930.
363. Мещанинов И. И. Орнамент сузских чаш. ИГАИМК, в. 5, 1927.
364. Мизин. Київ, 1931.
365. Миллер А. А. Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана. МЭР, т. 4, в. 1, 1927.
366. Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северокавказской экспедиции. ИГАИМК, т. 4, 1925.
367. Миллер А. А. Первобытное искусство. Л., 1929.
368. Миллер А. А. Элементы "неба" на вещественных памятниках. ИГАИМК, в. 100, 1933.
369. Миллер В. Ф. Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876.
370. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Т. 2. М., 1882.
371. Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках. МАК., т. 3, 1893.
372. Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии. М., 1876.
373. Миллер В. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884.
374. Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. МАК, т. 1, 1888.
375. Минаева Т. Е. Поселение в устье р. Узун-Кол. СА, 1960, № 2.
376. Мириманов В. Б. Первобытное и традиционное искусство. М., 1973.
377. Мифология народов Дагестана. Мк., 1984.
378. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х томах. М., 1981—1982: а—т. 1; б—т. 2.
379. Мнацаканян А. О. Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан. СА, 1960, № 2.
380. Мнацаканян С. С. Мемориальные памятники раннесредневековой Армении. Ереван, 1982 (арм. яз.).
381. Мнацаканян С. Х. Архитектура армянских при-творов. Ереван, 1952.
382. Мовчан Г. Я. Дом общественной стражи Хала Басхан в Кванате. АрхН., сб. 20, 1972.
383. Мовчан Г. Я. Древняя архитектура Аварии (горный Дагестан). Т. 1. М., 1970 (докт. дисс., рукопись).
384. Мовчан Г. Я. Из архитектурного наследия аварского народа. СЭ, 1947, № 4.
385. Мовчан Г. Я. Жилища нагорного Дагестана в 19—20 вв. Т. 1. М., 1950 (канд. дисс., рукопись).
388. Мойшезон Б. Загадки древних цивилизаций. "Народ и земля". №№ 1—3. Иерусалим, 1984—1985.
389. Молчанов А. А. Таинственные письма первых европейцев. М., 1980.
390. Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. М., 1973—1974; а—т. 1; б—т. 2.
391. Моногарова Л. Ф. Язгулемцы Западного Памира. СЭ, 1949, № 3.
392. Морган Ж. Доисторическое человечество. М.—Л., 1926.
393. Морэ А. Во времена фараонов. М., 1913.
394. Морэ А. Цари и боги Египта. М., 1914.
395. Мужухоев М. Средневековая материальная культура горной Ингушетии 13—17 вв. М., 1972 (канд. дисс., рукопись).
396. Мунчаев Р. М. Древнейшая культура Северо-Восточного Кавказа. МИА, № 100, 1961.
397. Мунчаев Р. М. Луговой могильник (исследования 1956—1957 гг.).— В кн.: Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963.
398. Мунчаев Р. М. Новые данные по археологии Чечено-Ингушетии. КСИА, в. 84, 1961.
399. Мунчаев Р. М., Смирнов К. Ф. Археологические памятники близ сел. Карабудахкент. МИА, № 68, 1958.
400. Народы Передней Азии. (Серия "Народы мира. Этнографические очерки"). М., 1957.
401. Нейхардт А. А. Происхождение креста. М., 1956.
402. Нидерле Л. Человечество в доисторические времена. СПб., 1898.
403. Никифоровский Л. Русское язычество. СПб., 1875.
404. Новрузов Н. О той, которая много видит.— Наука и религия, 1981, № 7.
405. Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.
406. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху Вед.—Вестник Европы. СПб., 1892: а—№ 4, б—№ 5.
407. Оганесян К. Урартские корни древнеармянского культового зодчества. (Доклад на 2 Международном симпозиуме по армянскому искусству). Ереван, 1978.
408. Окладников А. П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея. СА, 1957, № 1.
409. Окладников А. П. Олень золотые рога. Л.—М., 1964.
410. Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967.
411. Окладников А. П. Центральноеазиатский очаг первобытного искусства. Новосибирск, 1972.
412. О कोरोков А. Символ мореплавания и надежды.— Наука и религия, 1985, № 12.
413. Ольдерроге Д. А. Древности Бенина.— Сборник МАЭ, в. 16. М.—Л., 1955.

414. Олькотт У. Т. Легенды звездного мира. СПб., 1911.
415. Орфинский В. П. Национальная деревянная гражданская архитектура карел. М., 1971 (канд. дисс., рукопись).
416. Отрощенко В. В. Элементы изобразительности в искусстве племен срубной культуры. СА, 1974, № 4.
417. Отчеты Археологической комиссии. СПб.: а — за 1895 г., б — за 1897 г.
418. Очерки истории СССР. Т. 1. М., 1956.
419. Очерки по истории техники Древнего Востока. М.-Л., 1940.
420. Пальмов М. Идолопоклонство древних евреев. СПб., 1897.
421. Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. ЧИНИИ, Грозный, 1981.
422. Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений. МИА, № 10, 1949.
423. Пассек Т. С. Раннеземледельческие (трипольские) племена Поднестровья. МИА, № 84, 1961.
424. Пахомов Е. А. Монеты Азербайджана. Вып. 1. Баку, 1959.
425. Пендлбери Дж. Археология Крита. М., 1950.
426. Первобытное искусство (сборник статей). М., 1971.
427. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1974.
428. Петри Б. Э. Орнамент кудинских бурят. — Сборник МАЭ, т. 5, в. 1. Пг., 1918.
429. Пикуль М. И. Эпоха раннего железа в Дагестане. М., 1967.
430. Пилипко В. Н. Керамика Асадабада (Лаукара) — В кн.: Материальная культура Туркменистана. Вып. 2. Ашхабад, 1974.
431. Пиотровский Б. Б. Амулеты в форме глаза в Древнем Египте. ИГАИМК, т. 9, в. 3, 1931.
432. Пиотровский Б. Б. Вишпы. Каменные статуи в горах Армении. Л., 1939.
433. Пиотровский Б. Б. Семантический пучок в памятниках материальной культуры. ИГАИМК, т. 6, в. 10, 1930.
434. Плетнева Г. С. Первобытное искусство в собраниях Эрмитажа. Л., 1963.
435. Погребова Н. Н. Погребения в мавзолее Неаполя Скифского. МИА, № 96, 1961.
436. Пожидаев В. П. Кабардино-черкесская тамга и кавказские орнаменты. УЗ КБНИИ, т. 4. Нальчик, 1948.
437. Покровская Е. Ф. Предскифское поселение у с. Жаботин. СА, 1973, № 4.
438. Поликарпович К. М. Работы по исследованию палеолита и эпипалеолита в БССР. СА, сб. 5, 1940.
439. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
440. Попова Т. Б. Племена катакомбной культуры. М., 1955.
441. Поршнев Б. Ф. О древнейшем способе получения огня. СЭ, 1955, № 1.
442. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае. СЭ, 1946, № 2.
443. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
444. Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. М., 1867.
445. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
446. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных песен. — Русский филологический вестник, т. 7, № 2. Варшава, 1882.
447. Прозоровский Д. О славяно-русском дохристианском счислении времени. — Труды 8 Археологического съезда, т. 3. М., 1897.
448. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
449. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
450. Путаченкова Г. А. Драконы мечети Анау. СЭ, 1956, № 2.
452. Пчелина Е. Г. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии. — Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока, т. 2, М., 1930.
453. Равдоникас В. И. Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря. Т. 1. М.-Л., 1936.
454. Равдоникас В. И. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений. СА, в. 4, 1937.
455. Равдоникас Т. Д. О некоторых типах аланской одежды 10—12 вв. КЭС, в. 5, 1972.
456. Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937.
457. Ранович А. Б. Происхождение таинства крещения. М., 1930.
458. Рапопорт Ю. А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971.
459. Раушенбах В. М. Среднее Зауралье в эпоху неолита и бронзы. М., 1956 (Труды ГИМ, в. 29).
460. Рахимов М. Р. Исчисление времени у таджиков бассейна реки Хингоу в 19 — начале 20 в. СЭ, 1957, № 2.
461. Реклю Э. Человек и Земля. СПб., 1908.
462. Рехвиашвили Н. Культурный камень "гюне" (солнечный). — Вестник ГМГ, т. 24-Б. Тб., 1963.
463. Решетов А. М. Дракон в культурной традиции китайцев. — В кн.: Материальная культура и мифология. Сборник МАЭ, 37. Л., 1981.
464. Решетов А. М. Одежда тайских народов. — В кн.: Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. М., 1966.
465. Рзаев Н. И. Искусство Кавказской Албании. Баку, 1976.
466. Ривкин Б. И. Античное искусство. М., 1972.
467. Робакидзе А. И. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. СЭ, 1948, № 3.
468. Рогачев А. Н. Погребение древнекаменного века на стоянке Костенки 14. СЭ, 1955, № 1.
469. Роднин К. Д., Понятовский И. И. Памятники молдавской архитектуры. Кишинев, 1960.
470. Руденко С. Графическое искусство остяков и вогулов. МЭР, в. 2. Л., 1929.
471. Русское декоративное искусство. Т. 1. М., 1962.
472. Рыбаков Б. А. Архитектурная математика древнерусских зодчих. СА, 1957, № 1.
473. Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве. СЭ, 1948, № 1.
474. Рыбаков Б. А. Знаки собственности в княжеском хозяйстве Киевской Руси. СА, сб. 6, 1940.
475. Рыбаков Б. А. Искусство древних славян. — В кн.: История русского искусства. Т. 1. М., 1953.
476. Рыбаков Б. А. Календарный фриз северокавказского сосуда 8—7 вв. до н. э. — В кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973.

477. Рыбаков Б. А. Календарь 4 в. из земли полян. СА, 1962, № 4.
478. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА, 1965; а — № 1; б — № 2.
479. Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. ДИ, 1975, № 1.
480. Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя. — В кн.: Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976.
481. Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура. — В кн.: История культуры Древней Руси. Т. 2. М.-Л., 1951.
482. Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. — В кн.: Музей народного искусства и художественные промыслы, сб. 5. М., 1972.
483. Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. СА, 1967, № 2.
484. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1.
485. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
486. Рыгдылон Э. Р. Писаницы близ оз. Широ. СА, сб. 29/30, 1959.
487. Рынди́н М. В. Киргизский национальный узор. Л. — Фрунзе, 1948.
488. Савенков И. Т. О древних памятниках изобразительного искусства на Енисее (Труды 14 Археологического съезда, т. 1). М., 1910.
489. Савицкий И. В. Народное прикладное искусство каракалпаков. Резьба по дереву. Ташкент, 1965.
490. Сараниди В. И. Печати-амулеты мургабского стиля. СА, 1976, № 1.
491. Сахаров И. Сказания русского народа. Т. 2. СПб., 1837.
492. Сванидзе А. С. Названия древневосточных богов в грузинских песнях. ВДИ, 1937, № 1.
493. Седов В. В. Языческие святилища смоленских кривичей. КСИА, в. 87, 1962.
494. Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1972.
495. Сизов В. А. Курганы Смоленской губернии. МАР, № 28. СПб., 1902.
496. Сихарулидзе А. Н. К вопросу о значении изображения быка на триалетских вешапах. КЭС, т. 4. Тб., 1972.
497. Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964.
498. Снегирев И. Л. Древний Восток. Атлас. Л., 1937.
499. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1838; а — т. 1; б — т. 2; с — т. 3; е — т. 4.
500. Соболев Н. Н. Русский орнамент. М., 1948.
501. Соколов М. Е. Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887.
502. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
503. Соколова М. А. Из истории слов основного словарного фонда русского языка. — Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР, № 2, М., 1952.
504. Соловьев Л. Н. Надписи и изображения грота Агца у сел. Анухва—Абхазская. МИА, № 79, 1960.
505. Соломоник Э. И. Сарматские знаки Северного Причерноморья. Киев, 1959.
506. Спицын А. А. Древности бассейнов рек Оки и Камы. МАР, № 25, 1901.
507. Спицын А. А. Древности камской чуди. МАР, № 26, 1902.
508. Спутник атеиста. Изд. 2-е. М., 1961.
509. Средняя Азия в эпоху камня и бронзы. М.—Л., 1966.
510. Срезневский И. И. Исследование о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848.
511. Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян. ЖМНП, 1846, ч. 51, отд. 2-й.
512. Стасов В. В. Русский народный орнамент. СПб., 1872.
513. Стасов В. В. Собрание сочинений. СПб., 1894—1906; а — т. 1; б — альбом.
514. Стеблин-Каменский М. И. Культура Исландии. Л., 1967.
515. Стингл М. Тайны индейских пирамид. М., 1978 (пер. с англ.).
516. Столяр А. Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972.
517. Столяр А. Д. О "гипотезе руки" как традиционном объяснении происхождения палеолитического искусства. — В кн.: Первобытное искусство, т. 2. Новосибирск, 1976.
518. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
519. Сулейменов О. Аз и Я. Алма-Ата, 1975.
520. Сумбадзе Л. З. Неизученные памятники грузинского народного зодчества — марани. АрхН, сб. 21, 1973.
521. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890.
522. Таварткиладзе И. Н. Грузинские лари-скиври. СЭ, 1965, № 3.
523. Тейлор И. Происхождение арийцев и доисторический человек. М., 1897.
524. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
525. Тереножкин А. И. Об этнической принадлежности лесостепных племен Северного Причерноморья. СА, в. 24; 1955.
526. Техов Б. В. Археологические раскопки в Юго-Осетии. СА, 1965, № 2.
527. Техов Б. В. Центральный Кавказ в 16—10 вв. до н. э. М., 1977.
528. Титов В. С. Неолит Греции. М., 1969.
529. Токарев С. А. К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита. — СА. 1961, № 2.
530. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1974.
531. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов 19 — начала 20 в. М.-Л., 1957.
532. Токаревский Н. М. Архитектура Армении 4—14 вв. Ереван, 1961.
533. Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.
534. Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. Т. 1. М., 1958.
536. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972.
537. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала. ТЗС, в. 4 (УЗ ТГУ, в. 236). Тарту, 1969.
538. Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце. ТЗС, в. 3 (УЗ ТГУ, в. 198). Тарту, 1967.
539. Тревер К. В. Очерки по истории и культуре древней Армении. М.-Л., 1953.
540. Тревер К. В. Собака-птица Сэнмурв-Паскудж. ИГАИМК, в. 100, 1933.

541. Третьяков П. Н. Сельское хозяйство и промыслы. — В кн.: История культуры Древней Руси. Т. 1. М.-Л., 1948.
543. Трофимова Т. А. Антропологический состав населения Прикамья и Приуралья. МИА, № 22, 1951.
544. Труды 13 Археологического съезда. Т. 1. М., 1907.
545. Тураев Б. А. Древний Египет. Пг., 1922.
546. Тюляев С. И. Искусство Индии. М., 1968.
547. У истоков творчества (сборник статей). Новосибирск, 1978.
548. Уваров А. С. Христианская символика. Ч. 1. М., 1908.
549. Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. МАК, т. 8, 1900.
550. Умаров С. Ц. Средневековая материальная культура горной Чечни 13—17 вв. Грозный, 1970 (канд. дисс., рукопись).
551. Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях чеченцев. — В кн.: Этнография Кавказа, т. 2. Тф., 1882.
552. Успенский Б. А. Культ Николая на Руси. ТЭС, в. 16 (УЗ ТГУ, в. 635). Тарту, 1983.
553. Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.
554. Фаминцын А. С. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обрядах и обычаях славян. ЭО, 1895, кн. 26, № 3.
555. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964—1973: а — т. 1; б — т. 2; с — т. 3; д — т. 4.
556. Флиттнер Н. Д. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.-М., 1958.
557. Формозов А. А. Археологические путешествия. М., 1974.
558. Формозов А. А. Изображения на плитах кром-леха из кургана у с. Вербовка. КСИА АН УССР, в. 5, Киев, 1955.
559. Формозов А. А. Каменный век и энеолит Прикубанья. М., 1965.
560. Формозов А. А. Материалы к изучению искусства эпохи бронзы. СА, 1958, № 2.
561. Формозов А. А. Наскальные изображения Урала и Казахстана эпохи бронзы и их семантика. СЭ, 1950, № 3.
562. Формозов А. А. Новое о южных связях майкопской культуры. КСИА, в. 93, 1962.
563. Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969.
564. Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966.
565. Формозов А. А. Сосуды срубной культуры с загадочными знаками. ВДИ, 1953, № 1.
566. Фрикен А. Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. Т. 2. М., 1877.
567. Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
568. Фролов Б. А. Фибулы-броши с выемчатой эмалью. КСИА, в. 140, 1974.
569. Фрэзер Дж. Аттис. М., 1924.
570. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
571. Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов. СЭ, 1964, № 3.
572. Халидова М. Р. Отражение мифологических воззрений в дагестанском эпосе. — В кн.: Фольклор и историческая действительность. Всесоюзная научная конференция. Тезисы докладов. Мк., 1976.
573. Халиков А. Х. Стелы с изображением оружия железного века. СА, 1963, № 3.
574. Хан-Магомедов С. О. Лезгинское народное зодчество. М., 1969.
575. Хан-Магомедов С. О. Мавзолеи и пиры аулов Южного Дагестана. — В кн.: Зодчество Дагестана. Мк., 1974.
576. Хан-Магомедов С. О. Оборонительные сооружения Дагестана. АрхН, сб. 18, 1969.
577. Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня. ЭО, 1906, кн. 70/71, № 3/4.
578. Харузина В. Н. Этнография. М., 1915: а — ч. 1; б — ч. 2.
579. Хасиев С. А. О некоторых древних чеченских оберегах. АЭС, т. 3, 1969.
580. Хасиев С. А. Календарный год у вайнахов. — В кн.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях, ч. 1. М., 1974.
581. Хейердал Т. Древний человек и океан. М., 1982.
582. Хинц В. Государство Элам. М., 1977.
583. Хлобыстина М. Д. К семантике карасукских лапчатых подвесок. СА, 1967, № 1.
584. Хлопин И. Н. Изображения креста в древнеземледельческих культурах Южной Туркмении. КСИА, в. 91, 1962.
585. Хохов А. Осетинские орнаменты. Орджоникидзе, 1932.
586. Хохов А. Осетинский народный орнамент. Альбом. Текст К. А. Берладиной. Дзауджикау, 1948.
587. Худяков М. Г. Культ коня в Прикамье. ИГАИМК в. 100, 1933.
588. Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956.
589. Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. Т. 2. М., 1971.
590. Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в 1 тыс. до н. э. МИА, № 58. М., 1958.
591. Черныш Е. К. К истории населения энеолитического времени в Среднем Приднестровье. МИА, № 102, 1962.
592. Чернягин Н. Н. Гребень из Псковского городища. СА., сб. 10, 1948.
593. Чеченов И. М. Гробница эпохи ранней бронзы в г. Нальчике. СА, 1970, № 2.
594. Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
595. Чибиров Л. А. Осетинское народное жилище. Цхинвали, 1970.
596. Чиковани М. Я. Древние колхские и иберийские мифологические образы в грузинском фольклоре. М., 1973.
597. Чирков Д. Декоративное искусство Дагестана. М., 1971.
598. Читая Г. С. Мотив "древа жизни" в лазском орнаменте. — Известия Института языка и истории материальной культуры АН Груз. ССР, т. 10, Тб., 1941.
599. Чубинашвили Г. Н. Архитектура Кахетии. Тб., 1959.
600. Чубинашвили Г. Н. Цроми. М., 1969.
601. Чубинашвили Г. Н., Северов Н. П. Грузинские дарбази. Тб., 1927 (груз. и нем. яз.): а — вып. 1; б — вып. 4.
602. Чубинашвили Н. Г. Грузинская средневековая художественная резьба по дереву. Тб., 1958.
603. Чубинашвили Н. Г. Хандиси. Тб., 1972.

604. Чурсин Н. Ф. Авары. Мк., 1928 (рукопись, рук. фонд ИИЯЛ, д. № 4570).
605. Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Мк., 1929.
606. Шангина И. И. Изображения коня и птицы в русской крестьянской вышивке 19 — начала 20 в. — СЭ, 1972, № 3.
607. Шандицева Т. Б. Каталог гирек ашанти. — Сообщения ГМИИВ, в. 7, М., 1973.
608. Шантепи-де-ля-Сосей П. Д. Иллюстрированная история религий. Т. 1. СПб., 1913.
609. Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. — В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.
610. Шиллинг Е. М. Изобразительное искусство народов горного Дагестана. — Доклады и сообщения исторического факультета МГУ, в. 2, М., 1950.
611. Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы. — В кн.: Религиозные верования народов СССР. Т. 2, М., 1931.
612. Шиллинг Е. М. Орнаментальное искусство Дагестана. — В кн.: Творчество народов СССР. М., 1937.
614. Шихсаидов А. Р. Надписи рассказывают. Мк., 1969.
615. Шмерлинг Р. О. Грузинский архитектурный орнамент. Тб., 1954 (груз. яз.).
616. Шовкопьяс И. Г. Мезинская стоянка. Киев, 1965.
617. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
618. Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.
619. Штернберг А. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
620. Шуази О. История архитектуры. Т. 1. М., 1937.
621. Шульц П. Н. Исследования Неаполя скифского. — В кн.: История и археология Древнего Крыма. Киев, 1957.
622. Щепинский А. А. Памятники искусства эпохи раннего металла в Крыму. СА, 1963, № 3.
623. Эмин Н. Очерк религии языческих армян. М., 1864.
624. Этнография и современность. Нальчик, 1984.
625. Яacobсон А. Л. Новый памятник раннесредневековой архитектуры в Крыму. КСИА, в. 99, 1964.
626. Яacobсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — В кн.: Труды 7 МКАЭН, т. 5, М., 1970.
627. Agravala V. S. Fire in the Rygveda. "East and West", 1960, v. 11, N 1.
628. Akurgal E. The art of the Hittites. N. Y. 1962.
629. Almgren O. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt. 1934.
630. Alviella G. La migration des symboles. P., 1891.
631. "American Journal of Archaeology": a — 1948, v. 52, N 1; b — 1949, v. 53, N 4; c — 1950, v. 54, N 4; d — 1955, v. 59, N 1; e — 1958, v. 62; N 2; f — 1960, v. 64, N 2; g — 1962, v. 66, N 2; h — 1963, v. 67, N 4; i — 1974, v. 78, N 3.
632. Anati E. Camonica Valley. L., 1964.
633. Anati E. Evolution of style in Camunian rock art. Capo di Ponto (Italy), 1976.
634. "Arhitektura", Zagreb, 1973, N 145.
635. "Ars Islamica". Ann Arbor (U.S.A.): a — v. 1, part 1, 1934; b — v. 4, 1937.
636. Bachmann W. Kirchen und Moschen in Armenien und Kurdistan. Lpz., 1913.
637. Bauerreiss R. Arbor Vitae, der Lebensbaum. München, 1938.
638. Bauerreiss R. Das Lebenszeichen. München, 1961.
639. Behn F. Vorgeschichtliche Welt. Stuttgart, 1962.
640. Behn F. Zur Problematik der Felsbilder. B., 1962.
641. Bing J. Germanische Religion der ältesten Bronzezeit. "Mannus", Bd. 6, Hf. 1/2. Würzburg, 1914.
642. Blegen C. W. Troy and the Trojans. N. Y., 1963.
643. Boas F. Primitive art. Oslo, 1927.
644. Bossert H. Th. Altanatolien. Bd. 2. B., 1942.
645. Bossert H. Th. Das Ornamentwerk. B., 1924.
646. Bossert H. Th. Folk art of Europe. Part 1. N. Y., 1964.
647. Bossert H. Th. Geschichte des Kunstgewerbes. Bd. 6. B., 1935.
648. Bossert H. Th. Janus und der Mann... Istanbul, 1959.
649. Breasted J. N. A history of Egypt. Vol. 1 L., 1906.
650. Brentjes B. Die Stadt des Yima. Lpz., 1981.
651. Broek R., van den. The myth of the Phoenix. Leiden, 1972.
652. Budge E. A. W. From fetish to god in Ancient Egypt. L., 1934.
653. Budge E. A. W. The Book of the Dead. N. Y., 1960.
654. Budge E. A. W. The gods of the Egyptians. Vol. 2. L., 1904.
655. Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart, 1926: a — Bd. 1; b — Bd. 2, Teil 2.
656. Castiglione L. Görög művészet. Budapest, 1968.
657. Cayla A. La demeure traditionnelle on pays Basque. "Art et Décoration", N 35. P., 1935.
658. Chaswick J. Micenaen world. Cambridge, 1976.
659. Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. P. — Lyon, 1886/87: a — t. 2; b — t. 2, Atlas; c — t. 3.
660. Childe V. G. The Arians. L., 1926.
661. Childe V. G. The dawn of European civilization. L., 1957.
662. Clark G. World prehistory in new perspective. L., 1977.
663. Cohen M. N. The food crisis in prehistory. New Haven, 1977.
664. Colton H. S. Troy Town on the Hopi Megas. "Scientific monthly", v. 58, febr. Washington, 1944.
665. Contenau G. La civilisation de l'Iran. P., 1936.
666. Cox G. W. Comparative mythology and folklore. L., 1883.
667. Crawford O. G. S. The eye goddess. N. Y. 1957.
669. Cushing F. H. A Study of Pueblo pottery. — Fourth annual report of the Bureau of ethnology. Washington, 1886.
670. Danzel T.-W. Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinamerika. Hamburg. 1937.
671. Danzel T.-W. Mexico. Darmstadt, 1922: a — Bd. 1; b — Bd. 2.
672. Déchelette J. Le culte du soleil aux temps préhistoriques. RA. 1909: o — t. 13, V/VI; b — t. 14, VII/VIII.
673. Déchelette J. Manuel d'archéologie préhistorique. P., 1908/10: a — t. 1; b — t. 2.
674. Deedes C. N. The Labyrinth. — In the book: Hooke S. H. The Labyrinth. L., 1935.
675. Dietrich B. C. The origins of Greek religion. B. — N. Y., 1974.
676. Dölger F. J. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. München, 1918.

677. Dörpfeld W. Troya und Ilion. Bd. 1. Athen, 1902.
678. Dumézil G. La religion romaine archaïque. P., 1966.
679. Dumézil G. Les dieux Indo-Europeans (Mythes et religions, 29). P., 1952.
680. Dumitrescu V. Arta culturii Cucuteni. Bucuresti, 1979.
681. Dumitrescu V. Arta neolitica in România. București, 1968.
682. Dussaud R. Motifs et symboles de IV millénaire dans le céramique orientale. "Syria", t. 16, N 4. P., 1935.
- 682x. Eliade M. A history of religious ideas. Vol. 1. Chicago, 1978.
683. Eliade M. From primitives to Zen. L., 1967.
684. Eliade M. Patterns in comparative religion. L., 1971.
685. Ellis H. R. The road to Hell. N. Y., 1968.
686. Encyclopaedia of World Art. N. Y. — L.: a — v. 5, 1961; b — v. 13, 1967.
687. Erman A. Ägypten und ägyptisches Leben in Altertum. Bd. 1. Tübingen, 1885.
688. Erman A. Die ägyptische Religion. B., 1909.
689. Evans A. The palace of Minos at Knossos. L., 1921/28: a — v. 1; b — v. 2, part 1; c — v. 2, part 2; v. 3; e — v. 4, part 1; f — v. 4, part 2.
690. Fairervis W. A. The roots of Ancient India. N. Y., 1971.
691. Ferm V. Forgotten religions. (Contents: Ackerman Ph. The dawn of religions; Güterbock H. G. Hittite religion; Oppenheim A. L. Assyro-Babylonian religion; a. o.). N. Y., 1950.
692. Fetsich N. Über den Sinn der prähistorischen Ornamente. "Acta archaeologica", t. 9, N 1/4. Budapest, 1968.
693. Frankfort H. Kingship and the gods. Chicago, 1958.
694. Franz L. Das Zeichen des heiligen Rindes. "Archaeologia Austriaca", Hf. 40. Wien, 1966.
695. Fraser D. The many faces of primitive art. Englewood Cliffs (U.S.A.), 1966.
696. Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. Bd. 1. B., 1904.
697. Fromm E. The forgotten language. N. Y., 1965.
698. Frothingham A. L. Medusa, Apollo and the Great Mother. AJA: a — 1911, v. 15, N 3; b — 1913, v. 19, N 1.
699. Gaerte W. Die symbolische Bedeutung des Schachbrettmusters in Altertum. "Mannus", Bd. 6, Hf. 3/4. Würzburg, 1914.
700. Gaidoz H. Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue. RA: a — 1884, VII/VIII; b — 1885, II/IV; c — 1885, VII/VIII.
701. Garcia A. Sobre un tipo de estela funeraria de togado bacho hornacina. AEA, v. 40, N 115/116.
702. Garstang J. The Hittite Empire. L., 1929.
703. Gerstein M. R. Germanic Warg: the outlaw as Werwolf. — Myth in Indo-European antiquity. Los Angeles, 1974.
704. Ghirshman R. Iran from the earliest times to the Islamic conquest. Bungay (U.K.), 1961.
705. Giglioli C. Q. L'arte etrusca. Milano, 1935.
706. Gimbutas M. Ancient symbolism in Lithuanian folk art. (Memoirs of the American Folklore Society, v. 49). Philadelphia, 1958.
707. Gimbutas M. Bronze Age cultures in Central and Eastern Europe. Mouton, 1965.
708. Gimbutas M. Proto-Indo-European culture. — In the book: Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970.
709. Gimbutas M. The gods and goddesses of Old Europe. Los Angeles, 1974.
710. Gimbutas M. The balts. L., 1963.
712. Gimbutas M. The Lithuanian god Velnias. — Myth in Indo-European antiquity. Los Angeles, 1974.
713. Gimbutas M. The prehistory of Eastern Europe. Cambridge, 1956.
714. Glück H., Diez E. Die Kunst des Islam. B., 1925.
715. Goff B. L. Symbols of prehistoric Mesopotamia. New Haven, 1963.
716. Grant C. Rock art of the American Indian. N. Y., 1967.
717. Graziosi P. L'arte dell'antica età della pietra. Firenze, 1956.
718. The Great Palace of Byzantine emperors. L., 1949.
719. Güldenstädt J. Reisen durch Russland und im Kaukasischen Gebürge. Bd. 2. SPb., 1787.
720. Güntert H. Labyrinth. — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1932/33. Bd. 23, Abh. 1. Heidelberg, 1932.
721. Hadingham E. Secrets of the Ice Age. N. Y., 1970.
722. Hančar F. Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit. Wien-München, 1955.
723. Hancar F. Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jungpaläolithikum. "Prähistorische Zeitschrift", Bd. 30/31, Hf. 1/2, B., 1940.
724. Harris J. R. The origin of the cult of Artemis. L., 1916.
725. Hartner W. The earliest history of the constellation in the Near East and the motif of the lion-bull combat. "Journal of the Near Eastern studies", v. 24, N 1. Chicago, 1965.
726. Heynes D. E. L. The antiquities of Tripolitania. L., 1958.
727. Heller J. L. A labyrinth from Pylos. AJA, v. 65, N 1.
728. Heller J. L. Labyrinth of Troy Town. "Classical Journal", 1946, v. 42, N 3.
729. Hentze C. Die Wanderung der Tiere um die heiligen Berge. "Symbolon", Bd. 4, Basel, 1964.
730. Herzfeld E. E. Iran in the Ancient East. L.-N. Y., 1941.
731. Hewitt J. F. Primitive traditional history. L., 1907.
732. Hodge A. T. Why was the double axe double? AJA, 1985, v. 89, N 2.
733. Hoernes M. Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Wien, 1925.
734. Hommet M. On the trail of the Sun Gods. L., 1965.
735. Huth O. Janus. Bonn, 1932.
736. Huyghe R. Sens et destin de l'art. T. 2. P., 1967.
737. Inman Th. Ancient pagan and modern Christian symbolism. N. Y., 1884.
738. Jacobsen Th. The treasures of the darkness. A history of Mesopotamian religion. New Haven, 1976.
739. Jacobstahl P. Der Blitz in der orientalischen Kunst. B., 1906.
740. James E. O. Prehistoric religion. L., 1957.
741. James E. O. The ancient gods. L., 1960.
742. James E. O. The Tree of Life. Leiden, 1966.
743. Jayne H. H. F. Joint expedition to Damghan. — Bulletin of the American Institute for Persian art and archaeology. 1933, N 5.

744. Jobes G. Dictionary of mythology. Folklore and symbols. N. Y., 1962: a — v. 1; b — V. 2.
745. Knight W. F. Maze symbolism and the Trojan game. "Antiquity", 1932, v. 6, N 24.
746. Koehl K. Altere und jüngere Spiralmäanderkeramik. "Mannus", Bd. 6, Hf. 1/2. Würzburg, 1914.
747. König M. E. P. Die Symbolik der urgeschichtlichen Menschen. "Symbolon", Bd. 5. Basel, 1966.
748. Kossak G. Studien zum Symbolgut der Urnenfelder-Hallstattzeit Mitteleuropas. B., 1954.
749. Kossina G. Germanisches Goldreichtum in der Bronzezeit. "Mannus", Bd. 6, Hf. 1/2. Würzburg, 1914.
750. Kramer S. N. Sumerian mythology. Philadelphia, 1944.
751. Kramer S. N. The Sumerians. Chicago, 1963.
752. Krause E. Die nordische Herkunft der Troyasage. Glogau, 1893.
753. Krause E. Die Troyaburgen Nordeuropas. Glogau, 1893.
754. Krickeberg W. Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas. Bd. 1. Rudolfsstadt, 1949.
755. Kriss R. Volksglaube im Bericht des Islam. Bd. 2. Wiesbaden, 1962.
756. Kühn H. Das Symbol in der Vorzeit Europas. "Symbolon". Bd. 2. Basel, 1961.
757. Kühn H. Die Felsbilder Europas. Stuttgart, 1952.
758. Kühn H. Die Kunst Alteuropas. Stuttgart, 1958.
759. Kühn H. Die Kunst der Primitiven. München, 1923.
760. Kühn H. Wenn Steine reden. Wiesbaden, 1966.
761. Lechler G. Gold ceremonial vessels of Bronze Age. "The art quarterly", 1946, v. 9, N 1.
762. Lechler G. The Tree of Life in indo-european and islamic cultures. AI, IV, 1937.
763. Lechler J. Vom Hackenkreuz. Die Geschichte eines Symbols. Lpz., 1934.
764. Lehmann J. Die Ornamente der Natur- und Halbkulturvölker. Frankfurt, 1920.
765. Leonard J. N. Ancient America. N. Y., 1967.
766. Leroi-Gourhan A. Le symbolisme des grand signes dans l'art pariétal paléolithique. — Bulletin de la Société Préhistorique Française, 1958, t. 55, N 7/8.
767. Leroi-Gourhan A. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
768. Longhurst A. N. The marriage of trees in South India. "Antiquity", 1955, v. 29, N 113.
769. MacDonnel A. A. Vedic mythology, Strassburg, 1897.
770. Mackenzie D. A. The migration of symbols L., 1926.
771. Maltre A. Le tumulus de Gavr'inis. RA, 1884, t. XI/XIII.
772. Malten L. Das Pferd im Totenglauben. — Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Bd. 29. B., 1914.
773. Mannhardt W. Die lettischen Sonnenmythen. ZE, 1875, Bd. 7.
774. Maringer J. The gods of prehistoric man. L., 1960.
775. Matthews W. H. Mazes and labyrinths. N. Y., 1970.
776. Mellaart J. Çatal-Hüyük. L., 1967.
777. Mellaart J. Earliest civilizations of the Near East. L., 1965.
778. Mellaart J. Excavations at Hacilar. Edinburgh, 1970: a — v. 1; b — v. 2.
779. Mellaart J. The Neolithic of the Near East. L., 1975.
780. Mercer S. A. B. The Pyramid Texts. N. Y.-L., 1952: a — v. 1; b — v. 4.
781. Mercer S. A. B. The religion of Ancient Egypt. L., 1949.
782. Mestorf J. Beitrag zur Hausforschung. "Globus", Bd. 67, N 15 Braunschweig, 1895.
783. Meyers C. L. The Tabernacle Menorah. Missoula (U.S.A.), 1976.
784. Mohrmann K., Eichwede F. Germanische Frühkunst. Lpz., 1906.
785. Montelius O. Kulturgeschichte Schwedens. Lpz., 1906.
786. Montelius O. La civilisation primitive en Italie. Planches, ser. B. Stockholm, 1895.
787. Moorgat A. Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker. B., 1932.
788. Moret A. L'Egypte pharaonique. (G. Hanotaux. Histoire de la nation égyptienne, t. 2). P., 1931.
789. Morintz S. Contributii archeologica la istoria tracilor timpurii. Bucuresti, 1978.
790. Morris R. W. B. The prehistoric rock art of Argyll. Somerset (U. K.), 1977.
791. Mourier J. L'art au Caucase. Bruxelles, 1907.
792. Müller F. M. Contributions to the science of mythology. L.-N. Y., 1897: a — v. 1; b — v. 2.
793. Müller W. Kreis und Kreuz. B., 1938.
794. Müller W. Stufenpyramiden in Mexiko und Kambojscha. Bd. 5, Hf. 8, Wiesbaden, 1958.
795. Müller W. Die heilige Stadt. Stuttgart, 1961.
796. Müller-Karpe H. Handbuch der Vorgeschichte. München, 1966/74: a — Bd. 1; b — Bd. 2; c — Bd. 3.
797. Mythologies of the Ancient World. Ed. by S. N. Kramer. Chicago, 1961.
798. "National geographical magazine": a — 1928, v. 54, N 1; b — 1940, v. 78, N 5; c — 1948, v. 94, N 3.
799. Naumann R. Architektur Kleinasien. Tübingen, 1955.
800. Nilsson M. R. Geschichte der griechischen religion. München, 1941.
801. Nilsson M. R. The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion. L., 1927.
802. Obermaier H. El hombre prehistorico. Madrid, 1957.
803. Obermaier H. Fossil man in Spain. L., 1925.
804. Olcott W. T. Myth of the Sun. N. Y., 1967.
805. Osten H. H. The snake symbol and Hittite twist. AJA, 1926, v. 30, N 4.
806. Parrot A. Archéologie Mésopotamienne. P., 1953.
807. Péman C. El capitel, de tipo protojonico de Cádiz. AEA, 1959, v. 32, N 99/100.
808. Petrie W. M. F. Prehistoric Egypt. L., 1920.
809. Petrie W. H. F. The making of Egypt. L., 1939.
810. Pischel R. Der Ursprung der christlichen Fischsymbole. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1905, N 25.
811. Plaetschke B. Die Tschetschenen. Hamburg, 1929.
812. Porada E. Ancient Iran. L., 1962.
813. Powell T. G. E. Megalithic and other art. "Antiquity", 1960, v. 34, N 135.
814. "Prähistorische Zeitschrift", Bd. 18. B., 1927; a — Hf. 1/2; b — Hf. 3/4.
815. Przeworski M. S. Notes d'archéologie syrienne et hittite. "Syria", t. 21, N 1. P., 1940.
816. Przyluski J. La Grande Déesse. P., 1950.
817. Puech H.-Ch. Le cerf et le serpent. . . "Cahiers archéologiques", 1949, t. IV.

818. Ramon J., Oxea F. Lapidar sepulcrales de la edad del bronce, en *Extramadura. AEA*, 1950, v. 23, N 80, VII/IX.
819. Ramsay A. M. The early christian art of Iasura Nova. *JHS*, 1904, v. 24.
820. Raphaelian H. M. The hidden language of symbols in Oriental rugs. N. Y., 1953.
821. Reinach M. S. *Epona*. RA, 1895, t. v. 26, III/VI.
822. Reusens E. H. J. *Eléments d'archéologie chrétienne*, t. 2. Louvain, 1886.
823. "Revue archéologique", 1909, t. 13: a — I/II; b — V/VI.
824. Ridley M. *The megalithic art of the Maltese Islands*. L., 1975.
825. Riegl A. *Stilfragen*. B., 1893.
826. Roes A. *Der Hallstattvogel*. IPEK, Bd. 13/14, 1941.
827. Romanelli P. Un modiglione di Leptis Magna con decorazione di nodo di serpenti. *AJA*, 1962, v. 66, N 3.
828. Ross A. *Pagan Celtic Britain*. N. Y., 1967.
829. Rostovtzeff M. *Dieux et chevaux*. "Syria", t. 12 N 1. P., 1931.
830. Roth H. *Kleinasiatische Denkmäler*. Lpz., 1908.
831. Rudofsky B. *Architecture without architects*. N. Y., 1964.
832. Rykwert J. *The idea of a town*. L., 1976.
833. Sachs C. *World history of dance*. N. Y., 1937.
834. Savory H. N. *Spain and Portugal. The prehistory of the Iberian Peninsula*. N. Y., 1968.
835. Schaeffer C. F.-A. *Ugaritica*. T. 1. P., 1939.
836. Scheltema F. A. *Die Kunst unserer Vorzeit*. Lpz., 1936.
837. Scheyer E. *Der Symbolgehalt der Ornamentik in der prähistorischen Kunst Nordamerikas*. "Symbolon", Bd. 3, Basel, 1962.
838. Schliemann H. *Ilios Stadt und Land der Trojaner*. Lpz., 1881.
839. Schliemann H. *Mykenae*. Lpz., 1898.
840. Schliemann H. *Troja*. Lpz., 1884.
841. Schliemann H. *Troy and its remains*. L., 1875.
842. Scholem G. *The messianic idea of Judaism*. L., 1971.
843. Schroeder L. *Arische Religion*. Lpz., 1923: a — Bd. 1; b — Bd. 2.
844. Schuchhardt C. *Alteuropa*. B., 1941.
845. Schultz W. *Zeitrechnung und Weltordnung*. Lpz., 1924.
846. Seler E. *Die Korrekturen der Jahreslänge und der Venusperiode in den Mexikanischen Bildschriften*. ZE, Bd. 35, 1903.
847. Shaw J. W. Evidence for the Minoan tripartite shrine. *AJA* 1978, v. 82, N 4.
848. Shoverman G. *The Great Mother of the gods*. (Bulletin of the University of Wisconsin, N 43). Madison, 1901.
849. Sicard H. *Der wunderbare Hirsch*. "Acta ethnographica", t. 20, N 3/4, Budapest, 1971.
850. Sieveking A. *Paleolithic decorated discs*. — Prehistoric and Roman studies. *British Museum quarterly*, v. 35, N 1/4. Oxford, 1971.
851. Speiser E. (ed.). *The world history of Jewish people*. First series (V. 1). Tel-Aviv, 1964.
852. Speiser W. *Vorgeschichtliche Kunst*. B., 1959.
853. Steinen K. *Prähistorische Zeichen und Ornamente*. — In d. B.: *Festschrift für A. Bastian*. B., 1896.
854. Sturms E. *Die Steinzeitlichen Kulturen des Baltikums*. Bonn, 1970.
855. Suhr E. G. *The griffon and the volcano*. "Folklore", v. 78. L., 1967.
856. Svoronos J.-N. *Numismatique de la Crète Ancienne*. Macon, 1890.
857. Sydov E., von. *Kunst und Religion der Naturvölker*. Oldenburg, 1936.
858. Ter-Movsesjanz P. *Das armenische Bauernhaus*. — Mitteilungen der Anthropologischer Gesellschaft in Wien. Bd. 22. Wien, 1892.
860. Thompson M. S. *The asiatic or winged Artemis*. *JHS*, 1909, v. 29.
861. Verstockt M. *De genesis van de Vorm*. Antwerpen, 1982.
862. Verworn M. *Ideoplastische Kunst*. Jena, 1914.
863. Voll E. *Vorderasiatische Stilelemente*. "Farbe und Raum", 1965, N 7/8.
864. Wace A. *Mycenae, an archaeological history and guide*. Princeton, 1909.
865. Wake C. S. *Serpent worship*. L., 1888.
866. Wards D. *The Divine Twins*. — *Volklore studies*, v. 19. University of California, Los Angeles, 1968.
867. Wessel K. *Die Entstehung des Crucifixus*. "Byzantinische Zeitschrift". Bd. 53. Hf. 1. Lpz.-B., 1960.
868. Whittic A. *Symbols, signs and their meaning*. L., 1960.
869. Widengren G. *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965.
870. Wienecke E. *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*. Lpz., 1939.
871. Wilke G. *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*. Lpz., 1923.
872. Wilke G. *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel der vorgeschichtlichen Kunst*. "Mannus", Bd. 14, Hf. 1/2. Lpz., 1922.
873. Wilke G. *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*. Lpz., 1923.
874. Wilke G. *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropäischer Urzeit*. "Mannus", Bd. 6, Hf. 1/2. Würzburg, 1914.
875. Wilke G. *Spiral-Mäanderkeramik und Gefäßmalerei Hellenen und Thraker*. (Mannus-Bibliothek, Hf. 1). Würzburg, 1911.
876. Wilke G. *Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient*. Würzburg, 1912.
877. Wilson Th. *Prehistoric art. The Swastika*. — *Annual report of the U.S. National museum, Smithsonian Institution*. Washington, 1896.
878. Wiseman D. J. *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens*. Prague, 1968.
879. Woolner D. *New light on the White Horse*. "Folklore", v. 78. L., 1967.
880. Wright D. *Druidism*. Menston (U. K.), 1974.
881. Wulff O. *Altgriechische und Byzantinische Kunst*. B., 1914.
882. Zervos Ch. *L'art de la Crète néolithique et minoenne*. P., 1956.
883. Zervos Ch. *L'art des Cyclades*. P., 1957.
884. Ziegler Ch. *Die Terrakotten von Warka*. B., 1962.
885. Zmigrodzki M. *Geschichte der Suastika*. — *Archiv für Anthropologie*. Bd. 19, Teil 3. Braunschweig, 1890.
886. Zotz L. F. *Neue mittelsteinzeitliche Lochstäbe*. IPEK, 1941.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АН — Академия наук

АрхН — «Архитектурное наследство», М.

АЭС — «Археолого-этнографический сборник ЧИНИИ», Грозный

ВДИ — «Вестник древней истории», М.

ГИМ — Государственный исторический музей, М.

ГМГ — Государственный музей Грузии, Тб.

ГМИНВ — Государственный музей искусства народов Востока, М.

ДИ — «Декоративное искусство СССР»,

ИГАИМК — «Известия государственной академии истории материальной культуры», Л.

ИИЯЛ — Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР, МК.

КБНИИ — Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт, Нальчик

КСИА — «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР», М.

КСИИМК — «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры», М.-Л.

КСИЭ — «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», М.

КЭС — «Кавказский этнографический сборник», М.

ЛГУ — Ленинградский государственный университет, Л.

МАД — «Материалы по археологии Дагестана», Мк.

МАК — «Материалы по археологии Кавказа», М.

МАР — «Материалы по археологии России», СПб.

МАЭ — Музей антропологии и этнографии, Л.

МГУ — Московский государственный университет, М.

МИА — «Материалы и исследования по археологии СССР», М.-Л.

МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук, М.

МЭР — «Материалы по этнографии России», Л.

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук, СПб.

СА — «Советская археология» (журнал), М.

СА — «Советская археология» (сборник), М. Л.

СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис

ССК — «Сборник сведений о Кавказе», Тифлис

СЭ — «Советская этнография», М.

ТГУ — Тартуский государственный университет, Тарту

ТЭС — «Труды по знаковым системам», Тарту

ТСАИАИ — «Труды секции археологии института археологии и искусствознания», М.

УЗ... — «Ученые записки...»

ЧИНИИ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт, Грозный

ЭО — «Этнографическое обозрение», М.

ЯС — «Яфетический сборник», Л.

AEA — "Archivo Español de arqueologia", Madrid

AI — "Ars Islamica", Ann Arbor (U.S.A.)

AJA — "American journal of archaeology", N. Y.

ИРЕК — "Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst", В.

JHS — "Journal of hellenic studies", L.

RA — "Revue archéologique", P.

ZE — "Zeitschrift für Ethnologie", В.

Л.— Ленинград

М.— Москва

Мк. — Махачкала

Пг. — Петроград

СПб. — Санкт-Петербург

Тб. — Тбилиси

В. — Berlin

Л. — London

N. Y. — New York

Р. — Paris