

## ПРОСТРАНСТВЕННАЯ МОДЕЛЬ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Статья посвящена актуальной проблеме отношения философии и мифа. Рассматривается пространственная модель в контексте мифологического сознания. Автор приходит к выводу, что основным образом мифического пространства для древнего человека выступает образ «движения» от жизни к смерти.

Трактовка мифологии как аморфной массы этнических и племенных мифологических представлений является явным парадоксом аналитического мышления, которое подходит со статичными, расчлняющими методами познания к явлению принципиально иной природы. При этом на словах это признается, мифология считается явлением синкретичным, но изучают ее аналитическими методами. Мифология живет по другим законам, не плоскостной, синхронной культуры, а по законам динамического культурного потока.

Сознание первобытного человека не могло не зафиксировать ряд очевидных природных ритмов (день – ночь, тепло – холод и т. п.). Практически все жизненные проявления нашего собственного тела ритмичны: сердцебиение, моргание век, вдох – выдох, периоды сна и бодрствования. Собственно ни внутри, ни вне человека нет ничего, что нельзя было бы выразить через структуру бинарных оппозиций, но не статичную, а динамичную структуру, когда противоположности перетекают друг в друга и каждая из них задействована во множестве других подобных структур. Контекст бинарных оппозиций архаического человека позволял им проявляться через постоянные метаморфозы. Сам принцип ритма уже первобытными культурами использовался по отношению к внешнему миру как основа для наведения порядка, своеобразного «раскладывания по полочкам», правда, смысловая основа этого порядка была иная, чем в аналитическом сознании. Хаос рассматривается мифами как однородная протяженность, только в природном сознании архаического человека начинает улавливать прерывность, в социальном ритме уже задается высшими существами. Вернее, сакральное задает ритм и природе и обществу. При этом, подчеркнем, в структуре бинарных оппозиций важнейшую роль играет медиатор (реализующий функцию меры), снимающий противоположности и позволяющий проявиться такому закону первобытного мышления, как «все есть все» (А.Ф. Лосев). Бинарные оппозиции как разные курсы Единого позволяли упорядочить и гармонизировать Космос. Нас в данном случае будет ин-

тересовать, как применялась система бинарных оппозиций (не столько формальная, сколько смысловая основа порядка), которая, несомненно, играла значительную роль в мышлении и мироотношении архаического человека, к взаимоотношениям сакрального, природного и мирского.

Мифология есть калька особого архаического хронотопа, спецификой которого является вовсе не разделение на бинарные оппозиции, не противопоставление мирского и сакрального (К. Хюбнер, М. Элиаде и др.), а соединение их в целокупную систему (сообщество), предполагающую достаточно четкую структуру «переваривания» природных связей в социально-субъективный контекст (когда субъектом выступает все общество целиком, а отдельный человек как полноправный представитель-заменитель этого общества). Результатом этих процессов будет сакральное, божественное, священное, выступающее медиатором природных и мирских (социальных) отношений. В таком случае оппозицией будет выступать мирское и природное, а не мирское и сакральное. Первое – оценка изнутри первобытного коллектива, последнее – извне, т. е. позиция современного исследователя. Социум вторичен и гораздо меньше, чем сакральное и природное. И когда исследователи пытаются противопоставить сакральное и социальное (мирское), они смешивают воедино категории разных уровней. Доказательством разнопорядковости сакрального и социального является один из самых универсальных архетипов всех мифологий – миф об уничтожении человечества богами, часто это уничтожение происходит по просьбе Земли, иногда эта просьба подразумевается. Когда перед богами оказывается альтернатива природное – социальное, выбор их однозначен: сакральное, как медиатор, решает в пользу природного, т. к. сакральное и природное – миры одного порядка, дополняющие друг друга. Раскрыть взаимодействие природного – сакрального – мирского можно на примере реконструкции пространственно-временных моделей первобытности.

Конечно, архаическая схема постоянно обновляет свое духовное содержание, влияния извне пре-

образуют его, появляются новые нюансы. Но, на наш взгляд, практически неизменным остается сам архетипический механизм взаимодействия<sup>1</sup> архаического человека с окружающим его пространством. «Верное понимание мифа заключено не в каком-нибудь наделенном особыми преимуществами содержании. Оно состоит в логических отношениях, которые свободны от содержания или, точнее, неизменяемые свойства которых исчерпывают операциональную ценность мифа, поскольку сопоставимые отношения могут быть установлены между определенными элементами большого числа отличающихся друг от друга содержаний» (1, с. 228).

В мифологическом сознании пространство в определенном смысле начинает существовать в окружающем мире, структурируется за счет движения в нем самого человека и задействованных в его жизнедеятельности объектов. Размеры статьи не позволяют раскрыть во всех подробностях результаты нашего исследования. Поэтому ограничимся выявлением *механизма движения* по мифологическому пространству, в результате чего последнее актуализировалось.

Элементарные пространственные бинарные оппозиции – верх – низ, левое – правое – подразумевают также и взаимоотношения между мирским и природным, сам же механизм их взаимоотношений будет контролироваться сакральным. Левая сторона традиционно представляла потусторонний мир, первоначально сюда относились всевозможные духи, силы, энергии – все то, что первоначально казалось человеку чуждым, более сильным, непонятным, правая сторона – это мир людей, культуры. В работах этнографов часто встречается различие этих двух аспектов по принципу «свой» и «чужой», наш мир и мир «наизнанку». Попробуем представить взаимоотношение этих двух миров иначе. Мифологические тексты говорят нам о необходимости этих миров друг другу, один без другого просто не сможет существовать. Похоронные и поминальные обряды, обряды кормления могил и встречи «дзядов» содержат в себе целый ряд моментов, указывающих на то, что оба мира **жизненно** необходимы друг другу. Мир творится из хаоса, поэтому любое движение в мифологическом контексте всегда начинается «оттуда», из того мира. Жизнь следует называть не только наше присут-

ствие здесь, а цикл – жизнь в том мире – жизнь в этом мире – жизнь в том мире – жизнь в этом мире и т. д. Переходы осуществляются с помощью рождения и смерти. Мифологическое сознание скорее материалистично, чем идеалистично, т. к. оно все стремится представить в материальной форме, «попробовать на зубок», но вместе с тем материальность не означает буквальности, реальным может быть и то, что человек делает «понарошку». Поэтому и иной мир столь же материален и реален для архаического человека, как и наш. Иной мир обладает более тонкой материальной организацией и колоссальным потенциалом силы, энергии, но сам по себе потратить ее не может. Поэтому различные представители того мира или умершие могут взять ее, но потратить энергию, реализовать ее они могут только в нашем мире, который способствует растрате энергии, но не накоплению ее. Там берем, здесь тратим. Логично было бы предположить, что в мифе человек, герой и даже бог умирают, погибают тогда, когда они утрачивают свой смысл, когда энергия, взятая ими в потустороннем мире оказывается истраченной в нашем. Смерть – это поход за силой. Следовательно, **чем чаще «умираешь», тем дольше живешь**. Прежде чем создать что-то новое, надо убить. Подобная логика прослеживается во всех мифологических текстах и обрядовых действиях, но, пожалуй, самым ярким примером являются рассказы о демах маринд-аним. Смерть здесь выступает творческим актом, продуцирующим многообразие объектов и процессов мира. При этом вовсе не обязательно, чтобы смерть была буквальной, вспомним инициационные или шаманские «смерти». Даже те сюжетные схемы обрядов, сохранившиеся в традиционной культуре до сегодняшнего дня, постоянно показывают нам элементы смерти. Более того, все обряды жизненного и сезонного цикла могут рассматриваться как разновидности смерти-умирания и похоронных обрядов. Обрядовая смерть с последующим воскрешением сопровождала повседневную жизнь человека<sup>2</sup> и была важна не только для шаманов, колдунов, ведьм и других обладателей особых возможностей, но и для каждого человека.

Мифологическое пространство – это пространство движения, Пути. Опыт практической деятельности переосмысливался в рамках авторитета сакрального. Нельзя однозначно определять

<sup>1</sup> Именно через этот механизм и проявляет себя сакральное.

<sup>2</sup> В связи с тем, что архаический человек не расчленил природное, сакральное и социальное так, как это делает аналитическое сознание, то мифологический хронотоп предстает скорее как сакральная обыденность или обыденная сакральность. «В мифах эти события представлены не как обряды, совершавшиеся предками, а как обычная повседневная их деятельность, которую современные аборигены повторяют в форме обряда» (2, с. 199). По словам этнографов, аборигены относились к священным действиям как к чему-то «само собой разумеющемуся».

миф как пространство смерти, враждебное человеку, т. к. миф призван давать человеку психологический комфорт и уверенность через упорядочивание и окультуривание мира. Миф как бы нейтрализует враждебность иномира. Сам миф становится пространством, заключающим этот враждебный иномир в определенные границы и не выпускающий его вовне. Эта функция охраны, защиты мира жизни принадлежит мифу с древнейших времен. Миф не позволяет силам хаоса, разрушения вырваться в мир жизни. Это, скорее, пограничное пространство, благодаря своему наличию лишаящее иномир силы и возможности разрушить мир культуры. Это разделяющее пространство, нейтрализующее негативные проявления, антиценности в том и другом мире, противоречия между мирами. Пространство мифа – это сито, проходя через которое в «чужое» пространство, явления мира или антимира лишаются своих отрицательных характеристик. Это среда, в которой только и возможно сосуществование двух миров, в процессе которого не происходит взаимного уничтожения полярных пространств.

Образы пространства выступают архетипами его освоения. Пространственные архетипы не равноценны друг другу, а находятся в иерархической зависимости друг от друга. Низшим уровнем здесь выступает образ места. Его можно назвать архетипом бытового пространства, хотя он используется для характеристики чисто мифических явлений, не имеющих аналогов в реальном мире. Это самый широко распространенный архетип, но степень сакральности содержания в нем выражается минимально.

Один из древнейших пространственных архетипов есть место-сосуд. Место – это судно, т. е. место, которое можно переносить. Сосуд – сосуществующий с местом. Образ сосуда присутствует как принцип постройки. Древнегреческие дома отличает совершенная замкнутость. Наружная стена сплошная, без оконных проемов, с выходом с южной стороны. Окна выходили во внутренний дворик. Дом строился как вместилище предметов. Вещи сливались с домом, например, критяне вкапывали огромные пифосы в землю, которая должна была служить полом будущего дома. Сосуд был тем пространством, из которого развертывалось пространство дома, в то же время дом втягивал в себя вещи, в том числе и пифосы, организуя из них одомашненный мир. У каждой вещи в доме было свое предназначенное ей место. В мире вообще все должно находиться на своем месте – через размещение и расстановку. Принцип порядка – это важ-

нейший принцип древнегреческого мышления: понять, определить место события или объекта в структуре мироздания. Это не механическое размещение, а распределение в соответствии с качеством места. Место – пространственная характеристика – будет определяться структурой объекта.

Архетип сосуд-человек часто встречается в древних захоронениях. Погребения в кувшинах, например, умерших новорожденных имело целью повторное оплодотворение матери духом умершего ребенка. Связь данного архетипа с культом плодородия прослеживается в древнеегипетской мифологии. Земля мыслилась сосудом всего растущего. Практически у всех древних народов небо мыслилось в качестве сосуда с водой.

Интересна связь двух функций архетипа: сосуд как место, дом и сосуд как источник, первоначало. Мы можем увидеть это на примере древнегреческого Тартара. В «Теогонии» Гесиода Тартар наделен всеми признаками дома, у него медные двери, стены, ограда, он имеет порог. Но в то же время Тартар – это сосуд, шею которого в три слоя окружает ночь, в горло к нему опускаются корни земли и соленого горького моря (земли и всесущего). В Тартар-сосуд опущены космические корни мира.

С пространством двух миров связана особая знаковость. В мире жизни доминирующей является связь с едой, в мире смерти – осквернение пищи. Акт рождения был тождественен смерти, уходу в иной мир. Роды считались смертью, сроки которой растягивались до сорока дней (сравним со сроком поминок), это время роженица считалась нечистой, т. е. принадлежала к миру смерти. К роженице относились как к покойнице, прикосновение к ней считалось столь же опасным, как и прикосновение к трупам. Сохранилось выражение, относящееся к роженице, – «стоять в гробу». Повитуха, находясь в ином мире, содействует обряду, которому в «своем» мире тождественна смерть. Повитухи выступали связующим звеном между миром культуры и антикультуры. Повитуха исполняет свою функцию и «здесь» и «там», наделяет жизнью и отнимает ее. Ритуальное омовение рук обеспечивало «бабке» право продолжать свою миссию. Таким образом, повитуха, согласно мифологическим представлениям восточных славян, связывается с функцией убийства (3, с. 357-358). Из концепции двусторонности мира вытекает специфическая взаимооборачиваемость всех сторон и проявлений действительности. «Оборотность» становится характернейшим свойством потустороннего, относящегося к «той», «обратной» стороне. В ки-

тайской мифологии существует страна людей с языками навыворот. У жителей этой страны языки росли в обратном направлении – к горлу, и речь их поэтому была непонятна для других. У людей одной северо-восточной страны ноги были повернуты наоборот, так, что если они шли на юг, то следы их были повернуты на север. Поэтому их еще называли «люди с пятками навыворот». Для демонического мира характерна асимметрия, неполнота формы, слепота, немота, невидимость... Поэтому для запредельного пространства столь характерны существа: хромые, кривые, одноглазые, одноногие.

Следующий архетипический образ, используемый человеком с древнейших времен для освоения пространства, – это пространство щели. Что такое щель? Это путь, отверстие, половые пути женщины, позволяющие человеку явиться в мир, выйти в пространство. Щель – это дверь, туннель, переход из одного мира в другой, из мира смерти или до-жизни в пространство жизни.

Болезнь человека выступает как раз промежуточным состоянием между жизнью и смертью. Если заболел мальчик, то в лесу отыскивали молодой дубок или ясень, расщепляли сердцевину ствола и протаскивали через эту щель больного. Если заболела девочка, то щель делалась в березе. Для взрослого больного щель делалась путем выжигания дупла в дереве. «Древо жизни» (которое, согласно мифическим представлениям, находилось в центре – месте сосредоточения всего благого, а значит и излечивающего) очищало, давало новую жизнь. Щель уподоблялась родовым путям, через которые выходил уже новый человек.

Проходя через пространство щели, человек символически как бы заново появляется на этот свет, оставляя по ту сторону щели, в потустороннем пространстве боль, болезни или их материальные носители в виде зубов, волос, ногтей, возвращая тому миру то, что ему и должно принадлежать, и приобретая силу для освобождения от болезни, несчастья. Для мифологического сознания любая часть тела всегда заменяет человека. Подобные проходы-щели из одного мира в другой располагаются в пространстве повсеместно. Центр – это место, где открывается щель, проход. Все остальные пространственные архетипы – дерево, гора, лестница являются отличительными признаками этого места. Центр, соответственно щель, можно «создавать» (символически), открывать благодаря энергии ритуальных, обрядовых действий. Для этого не надо даже каждый раз повторять обряд целиком, достаточно использовать «ритуальную цитату» – ключевую часть, выступающую своеобраз-

ной командой, побудительным сигналом к определенным преобразованиям. Щель может открываться со стороны и нашего, и иного мира. Но «работает» при этом только «на вход». Примером такой «щели» является избушка на курьих ножках. Чтобы войти в нее и получить от Бабы Яги силу, знание, волшебные вещи и т. п., необходимо развернуть ее к нашему миру. Повернутая передом к лесу избушка открыта для представителей потустороннего мира. Рождение и смерть – это разные каналы движения.

#### РОЖДЕНИЕ

ИНОЙ МИР

НАШ МИР

#### СМЕРТЬ

Щель можно символически создать собственным телом. Кувыркание, столь распространенное в различных славянских обрядах, в основе своей имеет круглое замкнутое пространство. Один из способов оборотничества – встать спиной к пню с воткнутым в него ножом, и, перекувырнувшись назад через голову, можно приобрести облик волка или медведя.

У славянских народов известны: дожинальный обряд кувыркания, кувыркания при первом громе, при первом крике журавля, в определенные дни календаря, на снегу, на рождественской соломе. Основная цель дожинального кувыркания – обильный урожай (выход через щель-кувырок жизненной силы природы) и предотвращение болезней, связанных с жатвой (замыкание негативных явлений за пределами пространства жизни). Помимо кувыркания «чтоб спина не болела», отмечены кувыркания, «чтобы быть здоровыми», «чтобы был хороший урожай», «чтобы вернуть потраченную на зажинки силу» (4, с. 112-113). Все это не что иное, как «хождение» на тот свет за силой.

«Щель», замкнутое округлое пространство выступает основной формой охвата, освоения пространства, фиксирования нового состояния: замужество отмечается кольцом на пальце, кольцо – это и оберег, т. е. недоступность вражеским силам, казнь через повешение сталкивается с петлей-щелью, народы, находящиеся на низкой стадии развития, до сих пор придают своим жилищам круглую форму.

Большое значение щель принимает в контексте сакрального. Например, у ненцев любое ритуальное убийство совершается только при помощи петли (5, с. 201-202).

Таким образом, сама «щель» – это пространство разрыва, промежутки в пространстве и вре-

мени. У ненцев есть множество терминов для описания подобного тоннеля, разрыва. Пой – распахивающаяся дверь для прилетающих богов. По – временной или пространственный разрыв, под – просека, над которой сходятся вершины деревьев, переход в другой мир, деревянные ворота, сквозь которые проезжает нарта невесты, когда ее перевозят из родного чума в стойбище жениха. Подта – проход жертвенного оленя через деревянные ворота в мир духов, проход больного под уздой жертвенного оленя для очищения от духа болезни. По даць – очищение оскверненной вещи путем ее протаскивания под металлической ручкой котла. Понгы – пребывание в промежутке. Помда – раздвигание, образование промежутка.

Получается, что «щель» или пространство «по» – это дверь, проход между мирами, открываемая посредством ритуалов: очистительных, свадебных, похоронных и т. д. Но по завершении обряда щель должна закрыться, разрыв в пространстве замкнуться, чтобы не нарушился миропорядок. В обрядах и представлениях, существовавших в быту народов Севера можно отметить противопоставление миров жизни и смерти, проявлявшееся в обрядах родин. Роженица, производя на свет «неземное существо», размыкает круг обыденной жизни. Сомкнуть его затем можно только с помощью уничтожения «места и времени» родов. Женщине ставят отдельный «поганный» чум. Если роды случились в пути на нартах, то после родов их сжигают, а олени, запряженные в эти нарты подлежат «нечистому» закланию, их мясом кормят собак. Женщина не должна в этот период даже разделять пищи с мужем. В качестве очистительных мероприятий ее окуривают вереском или оленьим салом, а чум переносят на другое место.

Если в чуме умирают сразу все обитатели, к чуму можно прикоснуться только для того, чтобы стянуть верхнее дымовое отверстие железным обручем, тем самым превратив его в могилу. Ненцы не рассматривают этот ритуал как закрытие щели, но, как раз наоборот, семь лет это место продолжает оставаться открытой дверью в нижний мир. В других случаях символически не покойника выносят из чума, а живой чум уносят с места смерти. С умершим оставляют часть мехового покрытия чума, ее разрывают, сквозь дыру проносят тело – «снимают с покойника его чум» (5, с.205).

Следующий архетип пространства – это жертва. Мир всегда разворачивается из тела жертвы. Жертва нужна для того, чтобы щель открылась. Часто жертва представлена расчлененным телом или

костями – вечной плотью, семенами жизни, т. е. на тот свет может попасть только подобное, с того света приходит вечное. Из тела древнекитайского человека Пань-гу создается мир: дыхание его стало ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – Солнцем, правый глаз – Луной, четыре конечности и пять частей тела (пальцев) – четыремя странами света и пятью пиками, кровь и моча потекли реками, жилы и мускулы легли земной поверхностью, плоть превратилась в почву, волосы головы стали звездами, волосы на коже – травой и деревьями, зубы и кости – золотом и яшмой, семя и мозг – жемчугом и камнями, пот – дождем и озерами. Аналогичные превращения претерпевает тело великана Имира и космического человека Пуруши. Огромного космического человека Пурушу боги приносят в жертву. Из частей его тела создается весь видимый нам мир.

Индийский Праджапати – первопричина мира, разворачивающаяся во всех конкретных формах его развития. Он «производит из различных своих частей всю существующую вселенную» (6, с.91).

Архетип жертвы выступает в качестве идеи космического порядка и в частных конкретных обрядах. Жертва – это материал пространства, из которого строится мир.

Обратимся к русским строительным обрядам. Здесь мы встретимся сразу с двумя архетипическими образами освоения пространства: жертва и мировое дерево. «Жертвы при основании зданий служили в идеологии раннего родового общества компенсацией древесным духам за срубленные для постройки деревья. Эта рубка деревьев для дома, с точки зрения примитивной идеологии, влекла за собой смерть жильцов, которые первоначально были и строителями дома. Жильцы и стали обманывать демонов-тоемов, подсовывая им вместо самих себя детей, пленных, а после рабов и животных» (7, с. 20).

Как мир-пространство создавалось из тела жертвы, так и до-пространство развивалось из нее же. Строительная жертва – одна из этнографических универсалий. Она зарегистрирована у народов всех материков. Строитель дома – плотник и первопредок или Божество Устроитель Вселенной – существа идентичные по своим функциям. Термин «строитель» и его производные получили особое распространение в религиозной сфере. Иеромонах – «строитель пустыни», ктитор – «строитель храма».

Первоначально строительная жертва обязательно была человеческой. Облик строения как бы вбирал в себя черты жертвы – человека. Жилище

всегда описывалось в «человеческих» терминах: «лоб», «лицо», «око», «глаза», «устье», «чело», «ноги»... Открывающиеся двери дома напоминали родовые пути женщины, что заставляет нас вспомнить архетип щели.

Со строительством дома был связан и другой пространственный архетип – «мировое древо». Оно всегда маркирует центр – точку развертывания пространства из тела жертвы. В славянских обрядах при строительстве дома в этой роли чаще всего выступает молодое деревце, которое устанавливают на месте будущей постройки. «При закладке нового дома крестьяне на предназначенном для того месте, прежде всего, втыкают в землю или просто сажают с корешком какое-нибудь дикорастущее деревце, например, березку или рябинку за ее крестообразную форму листьев. Некоторые на время постройки зданий водружают в землю на высоком месте деревянный крест, сделанный плотниками перед началом работы». Вспомним, что крест – это символический образ человека, человека-жертвы. «В переднем углу ставили маленькую, цельную, с корнем кедринку (кедр), приговаривая: «Вот тебе, мать-суседушка (домовой дух), теплый дом и мохнатый кедр!» Кедринка остается в переднем углу и ни в коем случае не выбрасывается». Подобную трансформацию образа мирового древа, воспринимаемого как ось мироздания, мы встречаем и в крестьянской избе – это дымоход (8, с. 127.).

В представлениях о непрерывном переходе от жизни к смерти, от смерти к жизни, нескончаемой цепи перевоплощений существенная роль принадлежит идее мирового дерева, представляющего во многих случаях в качестве посредника во взаимосвязях миров. Это древо познания и бессмертия, место пребывания богов и душ умерших. Семена дерева жизни – зародыши всех живых существ, в том числе и людей, – падая с дерева, воплощаются здесь на земле.

Образ мирового древа, по которому путешествуют боги, шаманы и души людей, в мифологии получает воплощение еще в одном пространственном архетипе – «лестнице Иакова». Иакову, заночевавшему по дороге в Харран в пустынной местности, приснилась лестница, стоящая на земле и упирающаяся в небо, по которой вверх и вниз ходили ангелы. Вера в существовании такой лестницы встречается и в других частях света. В Восточной Африке повсеместно распространены предания о времени, когда существовали прямые сношения между людьми, богами и духами. Контакты эти прекратились по вине людей. Помимо воображаемых есть и настоящие лестницы, которые ста-

вят некоторые племена, чтобы облегчить богам и духам сошествие на землю с неба. У жителей Малайского архипелага в начале дождевого сезона, когда главный мужской бог Солнце призван оплодотворять богиню Землю, под фиговым деревом, по которому он спускается на землю, ставят лестницу из семи ступеней с поручнями. Тораджа в центральной части Целебеса при освящении нового дома приносят жертвы богам и ставят на землю два стебля растения с натянутыми между ними полосками белого колленора или древесной коры, что изображает лестницу, по которой боги могут спуститься на землю, чтобы отвесть приготовленного для них угощения (9, с. 272.).

Многие народы подобные миниатюрные лестницы ставили на могилах, а у славянских народов известно печенье «лесенки», использование которого в качестве угощения умершим помогает им попасть на небо.

Каждый пространственный архетип играет свою роль, выполняет свою функцию в космологии мира. Важно, что приемы построения Космоса первопредками, тотемом или богом становятся для человека в его практике универсальными, они используются им на всех уровнях и подуровнях жизнедеятельности социума. Путем совершения определенных обрядов, регламентирующих жизнь человека на всем ее протяжении, происходит включение индивида в пространство Космоса. В обрядах каждому члену социума открываются те двери-проходы, которые приобщают его к ценностям сакральной реальности.

Приведенные выше примеры являются частными трансформациями действий, центральное место в которых занимают представления о космической оси. С одной стороны, разновидности космической оси маркируют центры (мифологический Космос явно имеет сотовое строение), от которых начинается «обживание» преобразуемой в «мир» территории. С другой стороны, космические оси указывают направление движения к реальности, обладающей высшим авторитетом.

Архетипы «мирового древа», «лестницы», «щели» при всем разнообразии конкретных реализаций обладают общим содержанием. Это пространства, в которых осуществляется Путь.

Путь в пространстве – то интегрирующее начало, которое связывает в единый процесс жизнетворчества всю деятельность человека на протяжении эволюции.

Проанализируем этот мифологический «путь». «Путь» включает в себя все рассмотренные нами архетипы – фракталы пространства. «Сосуд» выс-

тупает исходным состоянием, местом, от которого начинается движение. Архетип «лестницы» связывает «свой» и «иной» мир, т. е. указывает направления движения попеременно от «своего» к «чужому» и обратно. Развертывание мира из жертвы придает Пути ценностно-смысловые характеристики, открывает сам проход. «Щель» – это собственно пространство, по которому Путь проходит, в котором он реализуется. При этом щель может сжимать пространство, благодаря чему становятся возможными мгновенные перемещения на огромные расстояния.

Пространство необходимо объекту, чтобы двигаться. Границы формы неподвижного предмета и есть пространство его существования. Пространство «Пути» позволяет объекту реализовывать себя. Какой механизм лежит в основе этого процесса? Структура какого природного явления становится первоклеточкой Пути?

О смерти как пути, переселении в загробный мир писала и Н.Н. Велецкая (10). Покойник часто изображался едущим, т. е. сохранял качества активного действующего лица, предпринявшего по своей воле или в силу определенных обстоятельств это путешествие. Подобная «активность» покойного позволяет рассматривать его как «ино-го» живого. Слово «покойник» в русском языке склоняется как одушевленное существительное, т. е. как объект, наделенный душой, живой. И отправляется он в мир хоть и далекий, но равноценный миру живых людей. На «том» свете покойные сохраняют свои потребности, привычки, профессии: пахут землю, охотятся, плетут лапти и т. п. Они даже растут. Умершему ребенку в гроб клали одежду родителей, которую он смог бы носить «там», когда вырастет. Полностью там сохраняются и родственные отношения, умершие живут семьями, которые, естественно, все время увеличиваются.

Путь в иной мир не исключает возможности обратного перемещения, но не той же самой дорогой, какой ушел покойник.

Одна из локализаций загробного мира в подземной сфере связана, очевидно, с наиболее распространенным способом погребения. С одной стороны, могила находится на кладбище, недалеко от деревни, собственно пространство ее невелико, а с другой – она «глубокая», и сам подземный мир обладает значительными размерами. Фактически «тот свет» столь же безграничен, как и наша Вселенная. Вследствие этого становится возможным трактовать образ могилы (пещеры, погреба) как входа в загробный мир, через который умершие

проникают в пространство, качественно им родственное, т. е. могила – это «щель».

В плане содержания исходная мифологическая ситуация есть расчленение пространства одной границей на внутреннюю и внешнюю сферы, герой же получает сюжетную возможность ее пересекать. Элементарная последовательность событий в мифе сводится к цепочке: вхождение в закрытое пространство – выходение из него. Эта цепочка может увеличиваться за счет присоединения аналогичных членов. Так как закрытое пространство может интерпретироваться как «пещера», «могила», «дом», «женщина» (и, соответственно, надеяться признаками темного, теплого, сырого), вхождение в него на разных уровнях интерпретируется как «смерть», «зачатие», «возвращение домой» и т. п., причем все эти акты мыслятся как взаимно тождественные. Все подобные акты: вхождение – выходение, смерть – зачатие, смерть – воскресение и т. п. являются важнейшими характеристиками «Пути». Мифологический пространственно-временной континуум представляет из себя цикл, круг, началом в котором может быть любая точка, а конца как такового нет. Поэтому в мифе рождение всегда мыслится не как акт возникновения нового индивидуума, а только в качестве обновления уже существующего. В пространстве-времени мифа мир развертывается не одноактно переходя в свою противоположность, а попеременно попадая в зону то одного, то другого члена бинарной оппозиции, которые между собой совершенно равнозначны с точки зрения мифа. Добро и зло выступают здесь лишь как условные названия, а жизнь – в качестве процесса-маятника, не имеющего в своем движении начала и конца.

Но мифологический путь начинается не с жизни, а со смерти. Триада «жизнь – смерть – воскресение» в мифологическом сознании начинается с небытия, т. е. с принадлежности к иному миру. Небытие – это сфера хаоса, неопределенность структуры, неоформленность, смысловая пустота, ненаполненность. Сюда же относятся старение, порча, деградация. С хаоса начинается «путь» мира, со смысловой неопределенности жизненный путь человека. У народов, и сейчас еще живущих на стадии древности, существует отношение к ребенку как к существу бесполому и до определенного времени-возраста принадлежащему иному миру (11, с. 86-138, 133-134). Обряд инициации у древних народов – это не только испытание мужества, переход в иную возрастную и социальную группу, это еще присвоение пола прошедшему данный обряд. Ребенок – существо бесполое, в смысле отсутствия

у него прав и обязанностей взрослого, он не принадлежит к какой-либо половозрастной группе.

С подобным смысловым небытием мы встречаемся в китайской мифологии. Первопредок Хуанди, включающий в себя всех первопредков и обитающий в центре мира на горе Куньлуне, – существо всеполюе, не обладающее смысловой определенностью.

По сути дела «путь» предстает как сумма трансформаций и перевоплощений героя, которые выступают одновременно как «основной прием развертывания повествования и способ создания элементов мира» (12, с. 10). Смерть как путь возрождения в новых формах – обычная концепция мифа. Дему Ягила убивают и разделяют на части: из них появляются орехи аке, фруктовое дерево обьяра, тучи, сам Ягил возрождается из собственных внутренностей. Дема Гангута, воплощенный в гигантском дереве, погибает под ударами и дает жизнь множеству видов рыб, сам он при этом продолжает существовать. После смерти демы Ругарунг-хевааи из его костей разрастаются ротанговые рощи. В австралийском мифе «Йорма, дема вод и моря» герой из мести убивает часть жителей деревни Имо, которые превращаются в рыб после своей гибели. Из тех же, кто остался в живых, происходят люди из племени йорм-энд. Члены его – люди и морские рыбы – находятся в кровном родстве. Из тела Минду, которое надвое перекусил дема-свинья Сапи, выросло вьющееся растение бетель – перец. В результате убийства демы-свиньи из брызнувшей струи крови появляется радуга. Главный дема Назр ударом дубинки убивает старуху, разрезает ей живот, а кишки выбрасывает в болото, голову закапывает в землю. Наутро из кишок вырастают различные виды тростника и осоки, из головы – банановый куст. На могиле Яви, первого умершего, за ночь вырастает кокосовая пальма со спелыми плодами. На могиле убитого вырастает первая апековая пальма. Бетелевая пальма появляется на могиле убитого демы-крокодила.

Чтобы творение, трансформация совершилась, нужно резкое нарушение неподвижности или нормального течения жизни, какой-то конфликт, вызывающий цепь трансформаций.

В ханаанской мифологии Баал – бог плодородия, жизни, податель воды, дождя и Мот – бог бесплодия и смерти постоянно борются друг с другом. Исход их поединков определяет, будет ли земля в течение длительного времени плодородной или бесплодной. Баал и Мот умерщвляются попеременно, но в следующем природном цикле являются вновь уже воскресшими.

Однажды бог подземного мира Мот приглашает своего брата Баала в царство смерти и там убивает. Тогда воинственная богиня Анат в ярости спускается в подземный мир, хватается Мота, рассекает его серпообразным мечом, провеивает через решето, сжигает в огне, рассыпает его прах по полю, чтобы птицы склевали его останки. Здесь Анат выступает богиней жатвы, которая берет бога Мота твердой рукой словно пучок колосьев, срезав, бросает его точно сноп на гумно, сжигает его мякину, рассыпает его как удобрение на поля, а зерно мелет в муку.

Смерть в мифологическом сознании всегда воспринимается не как конец, а как переход. Подобное отношение к смерти, убийству и сейчас можно видеть на народных карнавалах. На этих праздниках излюбленным зрелищем являлся кукольный театр. В России еще в начале века Петрушка был непременным участником всех ярмарок и народных гуляний. Аналогом русского Петрушки является английская кукла Панч. Панч очень кровожадный, он убивает всех – от ребенка до полицейских и палача, – чтобы они не мешали Панчу общаться с публикой.

Жестокость в кукольном представлении несет огромную смысловую нагрузку. Во время действия кукле могли на бис несколько раз отрубить голову. И чтоб обязательно с кровью! Для подобных манипуляций использовалась голубиная кровь. Петрушка тоже всех колотит, и в этом смысл его существования. Битье в данном случае – это аналог смерти. Бить, убивать нужно было качественно.

Действия Анат сходны с действиями жницы, но Мот тем не менее воскреснет. Чтобы понять поведение кукольных актеров, нужно проникнуться идеей мифологического круговорота рождений, смертей и возрождений. Зерно закапывали в землю. Чем лучше закопаешь, чем лучше присыплешь землей, тем лучше оно прорастет, тем лучше урожай получим. Человек, бросая семя в землю, как бы убивает зерно, а получается только лучше. Чем «лучше убьешь», тем «лучше» воскреснет. Человек и семя, и покойников посылает в самый низ, откуда как бы начинается новый цикл развития. «Смертью смерть поправ». Петрушка всех колотит, Панч убивает, но через пять минут все опять появляются живыми и представление начинается заново. Именно трансформации, происходящие с зерном-семенем, выступают одновременно архетипом, мифологемой и инвариантом, лежащими в основе всех бинарных процессов природы и мира. Семя выступает элементарной клеточкой



жизни и «пути», семя и человек, выросший из него, проходят аналогичные циклы в своем существовании.

Перейдем теперь от сюжетов мифологии земледельческого периода к мифологии тотемной. О.М. Фрейденберг на анализе древнегреческих мифов убедительно показала, что в основе большинства сюжетов лежат взаимоотношения тотемов и не-тотемов. На первый план выступают взаимоотношения умерщвления и съедания. Не-тотема убивают и съедают, он становится опять тотемом, этого тотема убивают и съедают не-тотемы, при этом он становится не-тотемом. Восприятие мира, в том числе пространства, определяется у первобытного человека подобной «механикой» мысли (13, с. 69). Как мы видим, в основе именно космо-

гонических сюжетов мифов охотничьего и земледельческого периодов лежат отношения взаимоперехода жизни и смерти.

«Путь» – это мифологический образ пространства, присутствующий в мозгу древнего человека. Но находиться в этом пространстве значит переходить попеременно от смерти к жизни и обратно, от одного способа бытия к другому. Именно отношения, возникающие на этом Пути, и формируют пространство.

Основной образ мира для древнего человека – нечто мелькающее, это движение необходимо было упорядочить, тем самым заложив в мире основы чего-то постоянного. Поэтому одним из образов мифического пространства выступает образ движения, «Пути» между жизнью и смертью.

**Список использованной литературы:**

1. Леви-Строс К. Мифологии. Сырое и приготовленное. М. – СПб., 2000.
2. Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
3. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.
4. Терновская О.А. К статье Д.К. Зеленина “Східньо-словянські хлі боробські обряд и качания й перекидання по землі” // Проблемы славянской этнографии: Сб. ст. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука, 1979.
5. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
6. Культура Древней Индии. М.: Культура, 1975.
7. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.- Л., 1937.
8. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор: Сб. ст. М.: Наука, 1989.
9. Фрээр Джеймс Джордж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.
10. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.
11. Гемуев И.Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980.
12. Путилов Б.Н. Предисловие. // Мифы и предания папуасов мариинд-аним. М., 1981.
13. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности.