

И. М. Дьяконов

АРХАИЧЕСКИЕ
МИФЫ
ВОСТОКА
И ЗАПАДА



ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
В 1969 Г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И. С. Брагинский,

Г. А. Зограф,

Е. М. Мелетинский (председатель),

С. Ю. Неклюдов (секретарь),

Е. С. Новик,

Б. Л. Рифгин,

С. С. Цельникер

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва 1990

ББК 86.3
Д93

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Ответственный редактор
В. А. ЯКОВСОН

Утверждено к печати
Редколлегией серии
«Исследования по фольклору
и мифологии Востока»

Д93 **Дьяконов И. М.**
Архаические мифы Востока и Запада. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 247 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
ISBN 5-02-017016-X

Исследование охватывает те мифы, которые складывались в Европе и Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать более или менее неизменно и в эпоху древних и дофеодалных цивилизаций. Основной качественной характеристикой мифологического мышления автор считает троп (метонимия, метафора и т. п.), а сам миф (или его структурное ядро — мифологему) — высказыванием, отражающим социально-психологические побуждения для эмоционального осмысления феноменов внешнего мира или внутреннего мира человека.

Д $\frac{4604000000-150}{013(02)-90}$ 126-91

ББК 86.3

ISBN 5-02-017016-X

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1990

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительного и сравнительно-типологического характера и чисто теоретические, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других регионов.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Морфология сказки. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошияну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.

Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. 1976.

- Е. Б. Вирсаладзе.* Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж. Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.
- Паремииологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г. Л. Пермяков. 1978.
- О. М. Фрейденберг.* Миф и литература древности. 1978.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е. М. Мелетинского. 1978.
- Б. Л. Рифтин.* От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.
- С. Л. Невслева.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.
- Е. М. Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б. Н. Пугилов.* Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. 1980.
- М. И. Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
- В. Тэрнер.* Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
- М. Герхардт.* Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.
- Е. С. Новик.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.
- С. Ю. Неклюдов.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.
- Паремииологические исследования. Сборник статей. Сост. Г. Л. Пермяков. 1984.
- Е. С. Котляр.* Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1985.
- Ж. Дюмезиль.* Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.
- Ф. Б. Я. Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.
- Н. А. Спешнев.* Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.
- Е. А. Костюгин.* Типы и формы животного эпоса. 1987.
- Я. Э. Голосовкер.* Логика мифа. 1987.
- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л. Ш. Рожанский. 1988.
- Г. Л. Пермяков.* Основы структурной паремииологии. 1988.
- А. М. Дубянский.* Ритуально-мифологические истоки древне-тамилской лирики. 1989.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Эта книга ставит себе целью попытаться взглянуть на проблему возникновения и раннего существования мифов с несколько иной точки зрения, чем это делалось до сих пор. Читатель не найдет здесь ни связного изложения увлекательных и причудливых мифологических сюжетов, ни связных обзоров мифологией отдельных народов древности. Но мифотворчество – чрезвычайно важное явление в мировой культуре, что наши размышления над ним, вероятно, могут заинтересовать многих читателей, которых привлекает эта сторона человеческой истории. Тому, кто интересуется мифологией в познавательном плане, можно рекомендовать прекрасно изданную и великолепно иллюстрированную энциклопедию «Мифы народов мира» (Т. 1–2. М., 1980–1982; далее: МНМ). Читатель найдет в ней не только описания отдельных мифов, мифологем и мифологических фигур всех народов мира, но и ссылки на более раннюю литературу*.

Здесь уместно объяснить заголовок настоящей книги. Под архаическими мифами Востока и Запада мы понимаем те мифы, которые слагались в Европе, Западной и Южной Азии в позднюю эпоху первобытности, до создания классового общества и городских культур, но продолжали существовать, более или менее неизменно, и позже, в эпоху древних и дофеодальных цивилизаций. В своем первоначальном виде первобытные мифы этой зоны до нас не могли дойти из-за отсутствия письменности. Но в своей массе население раннеклассовых и дофеодальных государств было и физически и культурно прямым продолжением массы первобытного населения и долго сохраняло верования и обычаи первобытности. Поэтому мы разрешили себе для реконструкции архаических мифов воспользоваться раннеписьменной традицией. При

* Отмечу, что моя фамилия внесена в список редколлегии МНМ по недоразумению.

этом мы по возможности оставляли в стороне те произведения мифологического творчества, которые явно отражают условия государственности, а также вторичные богословские или литературные построения, и сохраняли то, что объяснимо условиями первобытного общества.

Основной костяк книги (около шести авторских листов) был составлен мною в 1987 г.; затем рукопись была передана различным коллегам для критических замечаний и дополнений; мысль о неправильности отнесения всех архаических богинь к числу «богинь-матерей» и некоторые другие концептуально важные социально-психологические соображения были высказаны Н. Б. Янковской, ей же принадлежит очерк хурритской мифологии; она же оказала немалую техническую помощь. Очень помогли в области общей теории мифа критические замечания Я. В. Василькова; некоторые страницы книги прямо принадлежат именно ему, в том числе и очерки ряда индийских мифов; шумерский материал был любезно проверен и дополнен В. К. Афанасьевой, хотя она не согласилась с концепцией книги. Негативно оценил ее и Ю. В. Андреев, читавший рукопись как специалист по античности; но я смог с благодарностью извлечь много полезного из его замечаний и кое в чем изменить мою первоначальную точку зрения. Критические общие замечания Ю. В. Андреева мы помещаем в конце книги в виде диалога критика с автором. О. А. Смирницкая была моим наставником в области скандинавской мифологии; любезно предоставленные ею материалы были лаконичны, но очень содержательны и были многократно использованы в тексте книги. И. Г. Левину я бесконечно обязан за большую работу с рукописью – значительно большую, чем обычно требуется от рецензента и даже редактора, за многие важные теоретические замечания и важнейшие библиографические указания. Не нужно говорить, что и И. Г. Левин далеко не во всем был согласен с автором. За принципиально важные замечания и указания в области психофизиологии автор глубоко благодарен своему другу Л. С. Саламону.

После всех этих замечаний и дополнений рукопись была переработана заново и значительно увеличилась. Книга еще ждет прочтения и серьезной критики со стороны профессионалов – специалистов по социальной психологии; мы надеемся, что их критика не будет разрушительной; настоящая книга – рука, протянутая за помощью к психологам.

ВВЕДЕНИЕ

Мифотворчество – это важнейшее явление культурной истории человечества, явление, господствовавшее над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет.

Над проблемой мифа ломает голову вот уже почти сто поколений ученых. Предлагая свое понимание этого явления, мы рискуем попасть еще одним звеном в нескончаемый ряд разноречивых толкователей. Однако почти ни одна теория мифа, предлагавшаяся нам со времен Протагора и Эвгемера, не являлась собранием одних превратных суждений, хотя и была отвергнута последующими мыслителями; и то обстоятельство, что мы сейчас как будто приблизились к более серьезному пониманию явления мифа, является результатом последовательной борьбы мнений всех этих толкователей-ученых. Поэтому мы надеемся на то, что настоящая книга, хотя и написана в полемике со своими предшественницами, все же послужит не отрицанием сделанного ранее, а новым звеном в общем познании этого трудного предмета¹.

Миф, в нашем понимании, есть способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответственной техники логических умозаключений².

Человеку с самого начала его существования приходилось воспринимать различные импульсы извне и в процессе своей жизненной деятельности реагировать на окружающее.

Согласно Т. Шибутани, импульс есть состояние дискомфорта; он требует определенного действия («акта») для своего устранения, но не предопределяет какого-либо одного образа действия. Когда целеустремленное, но бессознательное действие встречает препятствие, возникает эмоциональная, а по Дж. Дьюи – и мыслительная

реакция. Естественный для живого существа перебор проб и ошибок у человека происходит в области воображения. Если успех недостижим, возникают фрустрация и различные заменители удовлетворения (зависимые от обстоятельств — в том числе и социальных, — а также от психофизических свойств и состояния субъекта). Таким заменителем могут быть агрессия против вызвавшего реакцию явления, или же регрессия (отступление), или иная форма адаптации к возникшей ситуации, включая какое-либо ее объяснение «в пользу» субъекта — рационализацию, сублимацию.

Наряду с адаптацией можно поставить фантазию, определяемую как создание эмоциональных и мыслительных ассоциаций, вызываемых импульсом, но не являющихся прямым ответом на него. Она оказывается относительно эффективным способом завершения актов, иное, более прямое завершение которых затруднено³. Вот почему она, фантазия, по большей части входит в тот архаический способ массового и устойчивого мироощущения человека, который мы выше обозначили как миф.

Само собой разумеется, что все это относится не к случайным личностным реакциям человека, а к поведению, обусловленному неизбежным фактом принадлежности его к социальной группе.

Однако человеку, поскольку он был *Homo sapiens*, «человек разумный»⁴, приходилось, тоже с самого начала своего существования, не только воспринимать известные сигналы из мира и непосредственно реагировать на них (причем реагировать одновременно практически и эмоционально), но, кроме того, и пытаться усвоить связи воздействовавших на него начал мира, т. е. оценивать их, воспринимать их как ценность или антиценность.

Потребность в познании — одна из коренных физиологических потребностей человека. Даже при эксперименте с животными оказывается, что новизна может служить не менее привлекательным стимулом, чем пища.

Соприкасаясь с некоторым феноменом, человек соотносит его с ощущаемой им самим потребностью и с информацией о средствах удовлетворить эту потребность. Явление может быть отвергнуто как безразличное для его потребности или оценено как благоприятствующее или препятствующее удовлетворению его потребности, что на неосознаваемом уровне создает определен-

ную эмоцию. Но оценка происходит и на осознаваемом уровне: включается вторая (речевая) сигнальная система, и явление подвергается сознательному осмыслению. Вторая сигнальная система есть система речевых сигналов, т. е. эквивалентна языку⁵. Нет необходимости, чтобы человек мысленно полностью произносил соответствующие слова, однако сознательная дискретная мысль (не эмоция) эквивалентна слову. Это обстоятельство является ключевым для дальнейшего нашего рассуждения: чего нет в языке, нет и в сознании. Другое дело, что язык имеет многообразные средства для передачи понятий. Кроме того, язык здесь надо понимать в широком семиотическом смысле, т. е. как обладающий знаками не только семантико-звуковыми, но и сигналами иного рода — жестикоуляторными, мимическими и т. п.

Итак, сталкиваясь с некоторыми явлениями мира, человек не только испытывает известные эмоции, но и сознательно осмысляет его.

Не следует, однако, преувеличивать силу побуждения первобытного человека к осмыслению окружающего мира: кроме некоторых специфических обстоятельств, практический характер реакции на внешние импульсы преобладал⁶, и интерпретативная сторона восприятия была необходима лишь в пределах нужд жизненной практики — или, в лучшем случае, на ее периферии. Только у философов поздней древности появились и интерес, и досуг, и практическая возможность к сознательным неэмоциональным обобщениям всего окружающего мироздания.

Осмысление внешнего мира тем не менее было необходимо там, где его явления непосредственно касались потребностей человека, средств их осуществления и препятствий к их осуществлению («принцип удовлетворения», по З. Фрейду). Но никакое осмысление невозможно без обобщения, а первобытный человек, даже уже обладавший словесной знаковой системой, был лишен аппарата языкового (а стало быть, вообще сознательного) абстрагирования явлений в их динамике. Этот аппарат разрабатывался лишь постепенно.

Это не значит, конечно, что архаический человек мыслит только частными категориями. Напротив, в его мышлении существовали такие понятия, как «земля» (вообще), «вода» (вообще), «небо» (вообще), и слова для них.

Однако и эти общие понятия были предметными (вещественными). Кроме того, осмысление мира предполагает и классификацию явлений. Архаический человек умел классифицировать явления («темный», «светлый», «старый», «молодой», «дитя», «взрослый», «мужчина», «женщина» и т. п.). Эта классификация была по преимуществу бинарной (двоичной), чему способствовала и физиология человека. Чего не хватало для осмысления мира, так это абстрактного обобщения его процессов. При отсутствии сознательного аппарата для их абстрагирования главным способом обобщения являлись тропы⁷.

В самом грубом приближении троп можно охарактеризовать как обобщение путем сопоставления. Например, для обобщения по определенному качеству или свойству данное явление обозначалось через словесное наименование другого явления:

либо явственно тоже обладавшего этим именно свойством (наложение прямого значения определенного слова в качестве переносного значения на слово определяющее – метафора),

либо смежного, сопутствующего определяемому (метонимия),

либо через слово, имеющее звуковое сходство со словесным значением определяемого (омофония).

Явления мира в их движении сложны, и один троп цепляется за другой, образуя более или менее сложные цепочки (семантические ряды) и целые поля.

В первом приближении, которое мы далее будем уточнять, миф есть связанная интерпретация процессов мира, организующая восприятие их человеком в условиях отсутствия абстрактных (непредметных) понятий. Как организующее начало, миф аналогичен сюжету: сюжет организует словесное изложение явлений мира в их движении по ходу вымышленного рассказа, миф организует мыслительное восприятие действительных явлений мира в их движении при отсутствии средств абстрактного мышления. «Миф – не просто метафора, сравнение, а нечто включающее это сравнение», – пишет мне В. К. Афанасьева. Это – совершенно верно. В изучаемом нами материале ядро мифа – мифологема⁸ – не дано непосредственно: перед нами руда, из которой металл в чистом виде надо еще выплавить. И это, конечно, справедливо; но нас здесь будет интересовать именно «металл» – социально-психологический материал мифологем.

Миф – это умственный и словесный след не только того, о чем думал, полагал, верил и что чувствовал древний человек, но и того, как он думал. Но прежде чем анализировать то, о чем он думал и как он думал, полезно представить себе, как он был, как и в каких условиях жил. Существенно также понимать, что само понятие «миф» принадлежит позднему времени, а древний человек не делал различия между действительным и иллюзорным познанием.

Миф при этом не произвольная сумма тропов: мифотворчество имеет свои объективные мотивы, и о них будет говориться ниже, в главе II.

Восстановить для себя и своих современников въяве, как жили древние, – не только описательно, но и внутренне это почувствовать, т. е. вжиться в них, – исследователю, выросшему и живущему внутри современной технологической, индустриальной, городской цивилизации, чрезвычайно трудно. Хотя наш мир сейчас разделен, но речь идет о некоторых общих чертах наших современников в разных частях разделенного мира.

Прежде всего наш современник – пишет: на компьютере, на пишущей машинке, шариковой ручкой. Ушли в прошлое «вечные перья» – стило, стальные перья, – как ушли гусиные перья, тростниковые каламы, чернильницы, промокательная бумага и песочницы, палочки *gi-dub-ba* для писания клинописью на глине; в эпоху цивилизации было хоть это – а у первобытного человека и того не было. С тех пор как в начале эпохи цивилизации появилось письмо, информация передается человеку через время и расстояние. Раньше же через время и расстояние доходили только слухи, подверженные непрерывным изменениям, уточнениям, домыслам и поправкам. Степень достоверности их хорошо ясна по известной игре в «испорченный телефон»⁹.

Наш современник может читать книги, но чаще смотрит телепередачи, получая информацию, нужную ему для практической работы и для устройства жизни, – но он пользуется и вымыслами, которые питают его эмоции, возникающие в ответ на импульсы из окружающего и внутреннего его мира; он читает художественные произведения в прозе и стихах; он смотрит и иные зрелища: футбол, театральные представления, игровые кинофильмы¹⁰.

В большинстве случаев наш современник-горожанин сыт. Его согревают батареи центрального отопления — открытый огонь он видит только на кончике зажигалки: у него нет и не может быть эмоционального отношения к огню очага. Пишу ему варит электричество или газ. Относительно редко в его мире приходится голодать, и часто то, что он называет голодом, древний человек считал бы достатком.

Он принимает теплый душ, моет руки душистым мылом, у него чистое и теплое белье, нательное и постельное. Он посылает корабли в космос, но звездное небо он почти никогда не видит. Он не стоит между стихией земли и сводом неба, его место в мироздании определено совсем не этим.

Он почти не соприкасается с природой — и где бы он это мог? В сквериках среди городских небоскребов? На автостадах, нарочно проложенных в обход всего зеленого, даже в обход сохранившихся старых городков и деревень?

Он может регулировать рождаемость.

У него семи-восьмичасовой рабочий день, по большей части проводимый за столом, за рулем машины, у дисплея, за станком-автоматом. Работа его почти всегда обезличена. Его рабочее место освещает электрический свет. За двести лет быстрой чередой ушли газовый свет, керосиновая лампа, стеариновая свеча, сальная свеча, восковая свеча, светильник с фитильком, плавающим в масле.

У него уже со времени изобретения письменности все менее тренируется память — а теперь ее и вовсе можно перепоручить компьютеру. Изобретение телевизора отучает его от воображения: дети получают готовые клише образов (и часто далеко не лучшего качества) и отучаются от естественности и мыслей и эмоций.

Наш современник, как и его древний предок, все-таки не только человек-потребитель, но и творец — и в области науки и особенно техники, и в области эмоциональной. Но как изменилось само творчество! При всей стандартизации индустриального мира житель его считает сам себя индивидом, личностью, и это — то, что он особенно ценит. Как личность, он имеет права (и их можно «качать»); он занимается (если хочет) полезной благотворительностью, но он не знает, что такое органичная взаимопомощь, порождаемая беспросветной и общей нуждой. Он

продает и покупает; ему редко приходит в голову отдать что-либо или сделать что-либо безвозмездно, при этом сохраняя уверенность, что, если ему будет что-нибудь надо, ему так же безвозмездно дадут.

Сильные ощущения он получает от телевизора, от футбола, от альпинизма, от спорта — увы, даже от хулиганства, вандализма, терроризма. Спорт же должен обеспечивать ему и необходимую физическую «форму». Если он не живет в Иране, Ираке, Палестине, Ливане, Камбодже, Никарагуа и тому подобным очагам мучительного существования, то вот уже скоро полвека, как он незнаком с великими страданиями; ему трудно дается верная любовь и дружба (любовь для него — лишь синоним секса, другом — *my friend* — он называет случайного приятеля).

И он, как и древние, делит людей на «своих» и «чужих»: это в природе человека, но тут больше всего проявляется *иррациональность наших современников*, может быть большая, чем у древних людей, ибо вражда их произвольна: они могут презирать за язык, даже за выговор, за излишнюю или, наоборот, недостаточную жестикуляцию, за род занятий, за участие в том, что он считает несправедливым разделом не только богатств, но и любых иных благ, — участие вольное или даже невольное; за форму носа, за различие в вере в таких или других или никаких богов, за разницу в одежде или в музыкальных пристрастиях. И это чаще всего не естественная реакция самозащиты, не естественная ненависть двух бойцов друг к другу, даже не фрустрация при виде чужих успехов, а своих неуспехов (часто отрицательно относятся как раз к группам неудачников); это, скорее, искусственно воспитываемое избыточное чувство исключительности одних по сравнению с другими, рождающее либо (в лучшем случае) равнодушие, либо презрение, либо неразмышляющую, хладнокровную жестокость.

В многомиллионном городе, где люди непрестанно соприкасаются с чужими и незнакомыми людьми, возникает тягостное чувство одиночества в толпе, исчезают прежние факторы этических норм поведения (которые обуславливались принадлежностью к «своему» тесному коллективу с жесткими правилами допустимого и недопустимого), нарушаются традиции. Но для гарантии самосохранения появляется необходимость преодолевать

ставшее привычным взаимоотношение между «своими» и «чужими» — нужен импульс для поисков новых человеческих единств и в конечном счете общечеловеческих норм морали, которые одни способны сохранить человечество от грозящей ему общей гибели. Пока, в наши дни, этот импульс все еще не может преодолеть искусственно рационализуемого отрицательного отношения к «чужим».

Наш современник боится смерти и старается всячески подольше уклониться от нее, мечтая о легком конце. Мало того, рождение и смерть кажутся ему чем-то далеким; о неизбежности начал и концов жизнь напоминает ему лишь от случая к случаю.

А тот человек, творчество которого он изучает, — и мы сейчас изучаем, — был тоже *Homo sapiens sapiens*, физиологически неотличимый от нашего горожанина. Но жизнь, которую он знал и считал естественной и прекрасной, была совсем иной, чем ныне.

Письма он не знал вообще, информация передавалась ему только живой цепочкой людей: от современника к современнику, а главное — от старших к младшим.

Уровень его питания был в среднем много ниже, чем, скажем, у среднего американца¹⁴. Периодический голод был обычным явлением, пища была скудна и, на взгляд нашего современника, отвратительна на вкус¹².

Огонь был для человека жизнью родного дома, дающим и тепло, и питательную пищу, и ощущение общей связи со своими. И в то же время он был страшной, губительной стихией.

Человек одевался в шкуры или грубую дерюгу или трудился почти нагим (пляжи его не интересовали); освещал его тот же очаг или лучина от него. Он мылся водой и песком (а бывало — и верблюжьей мочой); да и мылся больше в торжественных случаях: после рождения, перед браком, при вступлении пред лицо святыни, перед смертью — обычно же он маялся вшами и всякой нечистью.

Он был один на один с землей и небом, солнцем и тьмой, жаром и морозом; с любыми чужаками, которых должен был научиться убивать, чтобы не быть убитым самому.

Один — и не один: он был частью целого — большой семьи, клана, общины, — и только в среде своих — в «коллективе», не навязанном ему чужой волей или вос-

питанными в нем условностями, а внутри которого он родился и в который вращался; только среди своих он был человеком¹³.

Он жил внутри природы как часть ее. Природа давала ему и силу, и радость, и крепость, и побуждение к творчеству.

Жена рожала ему десять-пятнадцать раз, выживало в среднем двое, хорошо — трое детей. Поэтому к детям как таковым мужчины не успевали привязаться — но они важны были как стержень рода, его продолжение.

Работал древний человек с пяти-девяти лет, а полноценный мужской труд исполнял с двенадцати-четырнадцати лет. Работа начиналась для него до зари и кончалась затемно, работа физическая, тяжелая, черная, каторжная — тяжести такой, какая в наше время даже в немеханизированном земледелии не имеет себе равной, — работа костяными, деревянными и каменными орудиями. Зато, как женщина любит дитя, рожденное в муках, так и древний свободный труженик любил плоды своего труда как родные, старался, чтобы они вышли ему на радость и почет.

Он не мог жить не только без своих, но и без соседей — дрались, конечно, ходили стенка на стенку, иной раз и до смерти, — но от них же брали себе жен. Однако кроме соседей были и чужаки: чужака убивали для самосохранения, не из ненависти к его языку, вере или носу. Рубить человека учились с детства, как резать скот¹⁴. Убивали чужака потому, что собственная смерть всегда была рядом, всегда присутствовала в воображении человека, формировала мироощущение. Древний человек, конечно, старался отворотить смерть¹⁵; но в идеале настоящим человеком нередко считался тот, кто боялся умереть на воюющей стороне, бесчестно, не в битве.

А мысли свои — неотделимые от эмоций — человек тогда обобщал в форме тропов¹⁶, которые складывались в мифы.

Обо всем в этой страшной, темной, голодной жизни древнего человека знает современный европейский или американский исследователь, даже понимает ее отчасти, — но лишь умозрительно. Он может все это вычислить, подсчитать на бумаге, изложить в общих понятиях. Но он не может эмоционально вжиться ни в тягость, ни в героизм этой жизни. Теперь нам остается два главных

пути для более непосредственной встречи с древними — археология и этнография (социальная антропология).

Но археология дает нам в руки мертвые фундаменты построек, осколки посуды, орудия, изредка — какие-то идолы. Мы можем их описать, классифицировать, установить более или же менее примитивную технологию их изготовления, оценить их художественную ценность (но только с нашей, современной точки зрения). Но уже экономическую, а тем более социальную ценность наших находок установить нам труднее. По археологическим данным мы с вами никогда не узнаем эмоционального отношения людей к материальным памятникам их культуры, мы не услышим, как мастерица, расписывавшая горшок, разговаривала с ним, какие она влагала осмысления в его форму и орнамент.

Этнография, или «социальная антропология», способна — пока еще способна — давать возможность личных встреч с примитивным бытом; будет давать такую возможность еще в течение одного-двух поколений — правда, встреч не с первобытными уже народами, а с очень сильно затронутыми нашей цивилизацией и многое уже забывшими. Но этнографы останутся людьми с записными книжками, чужаками, часто с осуждением или отвращением относящимися к обычаям изучаемых ими людей, часто старающимися их цивилизовать, обратить их в новую, неведомую, не подготовленную их опытом веру, привить им образ жизни, не выросший изнутри их общества; не всё этнографы поймут (ведь по большей части и разговаривают они через переводчика), не всё им и скажут. Или скажут навыворот, искаженно — чтобы не сглазили.

Вот пример. Выдающийся русский востоковед конца XIX в. поехал на Алтай записывать сказки и легенды у местных жителей. А сказок, как наши, у них не было: были обрядовые тексты, присказки, заклинания при родах, перед охотой, при инициации и т. п., и все они могли исполняться лишь в определенных условиях — у того же очага, у лесного костра, на заре, при утренней звезде, — иначе они теряли свой сокровенный смысл, как лечебное растение, собранное не в положенный день и час. И все эти «тексты» содержали магические словесные элементы. Но его высокопревосходительство в горы не пошел, попросил местного исправника привести к нему сказочни-

ков и пещельниц. Исправник сам в горные аилы тоже не отправился, а послал полицейских приставов. Сказочники и пещельницы идти к барину исполнять свои присказки отказались, но, быв сечены, согласились и были все же доставлены к его высокопревосходительству, которому и исполнили кое-что — но, характерным образом, пропустив магически значимые зачины и концовки исполняемого. Это выяснилось многими десятилетиями спустя, и пропавшее, конечно, уже нельзя было полностью восстановить¹⁷.

Случай может показаться анекдотическим, но подобным искаженным «фольклором» буквально полны этнографические и фольклористические сочинения, особенно если это данные, собранные миссионерами. Именно им наука обязана громадной массой собранного, но очень часто — отредактированного материала, и кто знает, как много записанных этнографами мифов является результатом того, что информант небрежно или сознательно искаженно информировал чужака, предположительно враждебного и уже наверняка глупого (не понимает простейших слов!).

Часто этнограф не может договориться с информантом потому, что спрашивает его о понятиях, которых в его языке нет. Ведь даже слово «брат» может означать в языке этнографа одно, а в языке информанта — нечто совсем другое. Или он спрашивает его, что «символизирует» миф, и в конце концов даже может добиться некоего ответа. Другое дело — какова его ценность.

Новейшие «социальные антропологи» многое из этого поняли — но нередко слишком поздно¹⁸.

Загадки душевной и духовной жизни древнего мира вот-вот уйдут за грань, где уже будут вовсе не понятны новому человеку, Homo sapientissimus, питаемому всей технологией научно-технической революции. Самое время их попытаться разрешить.

Историческая судьба России ставила нас в течение последнего столетия не раз в такие условия, когда замолкали воздействия, созданные прогрессивной технологией, и человек оставался один на один с первичными психологическими и физиологическими потребностями и побуждениями и, подобно древним людям, был вынужден отвечать на них простейшими реакциями. Наше поколение училось ненавидеть мучителей и предателей и на-

училось любить и дружить; оно узнавало, что такое бескорыстная взаимопомощь немощных людей, на фронте и в тылу, и умело везде найти своих. Как древние люди, оно жило со смертью, более ожидая умереть, чем выжить, и делало свое дело.

Нет, мы с вами никогда не жили в мире древности. Сквозь тяготы нашего века мы пронесли все достигнутое историей культуры и знаем, что мир современный не перестает и не перестанет существовать при нас и наших детях, а архаическому человеку не с чем было сравнивать, и он радовался и той жизни, которая у него была. Мы не могли и не можем обрести сознания древнего человека, однако мы имеем в своем распоряжении опыт, во многом аналогичный опыту древних людей и не позволяющий нам их модернизировать. С нашим еще недавним опытом нам легче понять тех, кто жил в таких условиях тысячелетиями от рождения до смерти — хотя, в отличие от нас, сознавая это как естественное бытие. Поэтому — не наша ли обязанность понять, как они мыслили и чувствовали?

In this book we use the expression «Archaic myths of the Orient and Occident» as relating to myths that did appear among the agricultural population in Europe, in Western and in Southern Asia during the later epoch of the pre-urban, or primitive society, but continued to exist virtually unchanged also later, in the epoch of the Bronze and early Iron Age. The primitive myths of this zone are in their primary form unaccessible to us because of the lack of written sources. But the population of the early class societies was, in its bulk, a direct continuation of the primitive populations of that zone, both physically and culturally, and thus could for a long time retain the creeds and customs of the primitive epoch. Therefore we have thought it permissible to use the early written traditions for the typological reconstruction of archaic myths. In so far it was possible, we have tried to keep out of our discourse and reasoning such myths which obviously bear the imprint of political ideology, as well as secondary theological and literary constructions.

A myth, as we understand it, is a method of stable mass expression of man's cognition of the world in a historical situation when he had not yet created for himself an apparatus of abstract generalizing notions and, hence, a technique for logical conclusions.

From the very beginning of his existence, man had to perceive certain impulses and, in the process of life, to react to his surroundings. Of course what is meant here, are not man's individual reactions but his behavior as conditioned by the inevitable fact of his belonging to a social group. For his reaction to be correct (a wrong reaction being often lethal), it was necessary to find a viable solution of his problems by trial and error, a process which, in man, occurred in the field of imagination. Fancy can be said to be one of the adaptations to the frustration created by a seemingly insoluble problem. At the same time, no reaction to an impulse can be anywhere near being adequate unless one finds some satisfactory cause and effect connection in the situation affecting man's reactions. Having no abstract mental generalizing apparatus, man was actually acquainted with cause and effect connections only in the field of his own will; hence any caused phenomenon was perceived as a willed phenomenon, so that each dynamic situation must necessarily have a willing principle (a *principium volens*). Will being the appurtenance of a

living being, the causative willing principle was perceived as alive and anthropomorphous, i. e., being in possession of all kinds of human properties and characteristics. A *principium volens* or, in other words, a deity, is the necessary hub of any imagined suite of phenomena bearing influence upon man as a part of a socium. This is what myth is. In this book, we return to the notion of myth from many points of view and give several mutually complementive definitions of it.

The importance of structural analysis of the myths is recognized as a means of bringing order into the chaotic mass of mythological images; however, it is pointed out that the structural analysis is not a decoding of myths, but, on the contrary, an encoding of processes (expressed, in the actual myths, in terms of concrete phenomena), into a system of abstract notions intrinsically foreign to primitive thought; some of the codes, e. g., that of the Tree uniting the underworld, the human world, and the upper world are not acknowledged by us as universal, but rather as ecologically conditioned.

The *principia volentes* are regarded as the necessary products of social psychology, each of them expressing a certain dynamic psychological motive. We attempt to show that the different pantheons can with sufficient exactitude be related to a more or less constant set of socio-psychological motivations. Thus the deities, as the *principia volentes* of the different processes which act as impulses for the social human mind, cannot be regarded as characters on a par with other characters appearing in story-telling. Hence the possibility to classify myths, in all their diversity, according to their different *principia volentes* corresponding to certain socio-psychological motives. It is shown that quite similar pantheon patterns generating myths can be attested in racially and linguistically non-related populations; that the mythologies depend on the level of socio-psychological development and also on the natural ecological (and economical) conditions of each myth-creating population; this is especially apparent in the cases of the Egyptian, the Scandinavian, and to a considerable degree the Indian mythologies. They do not depend on the race and language of the individual populations. Common language may contribute to the passage of certain mythological motifs from one population to another linguistically related one (although relationship in language is not a necessary prerequisite of such passages). But the methods of comparative linguistics used for reconstructing a proto-language cannot be applied to the study of mythologies: for peoples speaking related languages but of mixed ethnic origin and different socio-psychological development no common proto-mythology originating with one linguistically and ethnically uniform population can be deduced.

The author's argumentation is based on an analysis of pertinent Sumerian, Hurrian, Western Semitic, Indian and Scandinavian myths, with excursions into the Egyptian, Greek and some other mythologies. The book also contains a discussion of the theoretical concepts of G. Dumézil, L. Troy (as representatives of alternative approaches to the problem of myth), and some critical remarks on certain important ideas of the structural school.

The author is much indebted to the help and constructive suggestions of his colleagues, both those who approved of my conception, as Ninel Jankovskaya, Leonid Salamon, Olga Smirnitckaya and Yaroslav Vasilkov, and those who did not, as Veronica Afanasieva, Yuri Andreev, and especially Isidore Levin, whose criticism was most welcome. The book is concluded by a «Conversation with a Critic» (Yuri Andreev).

От редколлегии	5
Вместо предисловия	7
Введение	9
<i>Глава I. Мифологическое мышление</i>	21
<i>Глава II. Социально-психологическая основа мифологических пантеонов</i>	84
О теории Ж. Дюмезиля (Экскурс I)	111
О теории египетской религии Л. Трой (Экскурс II)	113
<i>Глава III. Очерк архаических мифов оседлых народов Востока и Запада</i>	117
Вместо заключения (Беседа критика с автором)	176
Примечания	190
Список сокращений	233
Мифологический указатель	234
Указатель произведений, легендарных и исторических персонажей	240
Указатель авторов	242
Summary	244

Научное издание

Дьяконов Игорь Михайлович

**АРХАИЧЕСКИЕ МИФЫ
ВОСТОКА И ЗАПАДА**

Редактор **С. Г. Каршук**
Младший редактор **М. И. Новицкая**
Художник **Л. С. Эрман**
Художественный редактор **Э. Л. Эрман**
Технический редактор **Г. А. Никитина**
Корректор **Е. В. Карюкина**

ИБ № 16599

Сдано в набор 09.10.89.
Подписано к печати 03.07.90.
Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 2.
Гарнитура обыкновенная новая.
Печать высокая.
Усл. печ. л. 13,02. Усл. кр. отт. 13,23.
Уч.-изд. л. 15,67.
Тираж 5000 экз. Изд. № 6863.
Зак. № 3881. Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6