

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА СССР

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

вып. XVI

ПА М И Р



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1975

Б. А. Литвинский

ПАМИРСКАЯ КОСМОЛОГИЯ (опыт реконструкции)

1. АНТРОПОМОРФИЗИРОВАННОЕ СОЛНЦЕ

Обозначения «солнца» в некоторых современных припамирских языках: в ишкашимском — *remūzd*, *remūz*, в сангличи — *ōrmōzd*; в йидга и мунджи — *ormōzd*. Но и в хотано-сакском языке «солнце» обычно называется *irmaysrde* (сакское отражение древнеиранского *Ahura Mazda*) [25, 12; 26, 134].

Царица массагетов Томирис, по Геродоту [1, 212], говорит: «Клянусь Солнцем, владыкой массагетов». Отзвуки таких представлений и ритуала до сих пор сохранились у некоторых памирских народностей. М. С. Андреев пишет про ишкашимцев и ваханцев: «солнце называется великим, *زرز*. Им клянутся, говоря в Ишкашине *sāri remūzd*, в Вахане: *sār īr*. У таджикоязычных жителей Горона говорят *سر آفتاب*. Клятва эта считается очень сильной, и народ верит, что нарушивший клятву или давший ее ложно будет наказан Солнцем». Эта клятва «головой Солнца», по мнению М. С. Андреева, указывает, возможно, на антропоморфное представление о светиле [6, 135]¹.

Действительно, клятва, при которой в качестве свидетеля призывается Солнце, основывается на антропоморфизированном представлении об этом светиле, которое должно знать все, что случается на Земле, так как глядит на это с Неба. В «Илиаде» и «Одиссее» такие клятвы встречаются неоднократно. Еврипид вкладывает в уста Медеи требование к царю Афин поклясться Землей и Солнцем, что он будет защищать ее («Медея», 445—453). Иногда клялись «светом Солнца». Солнце входило в число тех божеств, которые называли херсонесцы, принося присягу в верности своему городу. Клятва Солнцем, наряду с другими божествами, входила в формулу договоров между греческими эллинистическими государствами [39, 325, 327, 463]. Но не только у греков солнце рассматривалось как громадный глаз божества, глядящий на землю. Так было и у германцев (глаз Одина) и у других индоевропейских народов [60, 545—546; 63, 288—289]. Характерен параллелизм древнеиндийских и древнегреческих представлений относительно «солнца, смотрящего на мир»: *sūryam... spāṣam* (RV 4.13.3) — *Ἠέλιον... σκοπὸν* (Hom. h. 2.62).

Клятвы солнцем распространены и среди неиндоевропейских народов, например, в Африке и Индонезии [39, 101, 665]. В японской мифо-

¹ На параллелизм клятвы памирцев и клятвы Томирис обратил внимание уже М. С. Андреев [6, прим. 21 на стр. 35].

логии из левого глаза бога Izangi появляется солнечная богиня Ameterasu Omikami, из правого — лунная богиня Tsukiyomi по Kami [48, 80, 84].

В этой связи еще более существенно, что современные индусы, как это отразилось в фольклоре Бомбея, называют солнце Survasakshi — «Наблюдатель всех вещей» и Jagatchakshu «Глаз Мироздания». В договорах у индусов существует формула, в которой упоминается Солнце и считается, что это обеспечивает полную уверенность в выполнении обязательств сторонами. Клятва Солнцем предполагает абсолютную правдивость лица, принесшего клятву ([39, 608] — со ссылкой на недоступную нам работу R. E. Enthoven, *The folklore of Bombay*, Oxford, 1924, стр. 30)².

Таким образом, саки северо-западной части Средней Азии (саки-тиграхауда, они же массагеты) поклонялись солнцу. В связанном с диалектами восточных среднеазиатских саков (саков-хаумаварга) хотано-сакском языке солнце называется именем Ахура-Мазды; это название сохранилось и в некоторых памирских языках, также генетически связанных с сакскими диалектами.

Объяснение тождества Ахура-Мазды и «солнца», а также вышеприведенной клятве памирцев следует искать в дозораострийских верованиях древних иранцев. Уже задолго до распространения учения Зороастра бытовавший у иранцев культ божеств (ахур) имел тенденцию «к слиянию в монотеистический культ верховного Ахура с эпитетом „мудрый“ — (Мазда)»³. Божество Ахура-Мазда, как полагают некоторые историки зороастризма, не было рождено всоображением Заратуштры, оно существовало и до проповеди пророка [43, 47—58]. Древнейшие представления о связи Ахура-Мазды с солнцем (светом) прослеживаются в Авесте. В Ясна Ахура-Мазда многократно и вполне определенно ассоциируется со светом, про него говорится, что он «сотворен из света». В Ясна Семиглав солнце и свет дня описываются как зрительно воспринимаемая форма Ахура-Мазды, а в более поздних Ясна солнце называется его «глазом» [42, 306; 45, 41—48; 73, 64, 68]⁴. Солнце считалось ребенком Ормузда и матери этого божества, огонь также рассматривался как сын Ахура-Мазды и идентифицировался с его священным духом [73, 74—75; 74, 63, 147, 151 154, 157, 429, 435].

Но и в Ригведе бог Варуна приготавливает широкую тропу для солнца [Ригведа, 1, 24, 8; 7, 87, 1], причем солнце — «глаз» этого божества [Ригведа, 1, 50, 6 и др.]. Ряд исследователей, в частности Р. Цэнер, делают отсюда вывод, что Варуна Ригведы и Ахура-Мазда ранних частей Авесты являются соответственно индийскими и иранскими дериватами одного и того же божества [58, 53, 93, 105, 108, 119, 160; 73, 68; также 53, 18—19]⁵. «Представляется вероятным, что первоначальный Ахура-Мазда должен был иметь солярные связи, но природа примитивных божеств так сложна, что было бы фактически неправильно сводить ее лишь к отождествлению с определенным явлением природы — дозораострийский Ахура был, несомненно, также связан и с концепцией истины или представлением о некоей „упорядоченности космоса“, равно как и с водами, и со светом или с солнцем» [73, 75].

² Обращение к солнцу как к богу или как к живому существу сохранилось и в восточнославянском фольклоре [12, 134, прим. 207].

³ В. А. Лившиц — ИТН, I, стр. 169.

⁴ См. также [32, 99] (там же об этом образе в культе Митры).

⁵ Сопоставление сведений о «солнечной сущности» Варуны и Ахура-Мазды было сделано уже и В. Гейгером — см. [42, 306—307].

Материалы такого рода истолковываются лингвистами по-разному [1, 116—117; 24, 137—139; 25, 12; 27, 52; 41, 245—246; 54, 220—222].

Мы во многом не можем согласиться с трактовкой этого вопроса Стен Коновым, Я. Асмуссеном и В. И. Абаевым. Контакты между саками и зороастрийцами существовали, как вытекает из Гат, уже во времена Заратуштры, а не только в послеахеменидское время. Вместе с тем было бы рискованным утверждать, что «солнечный бог» массагетов — это именно Ахура-Мазда. Не исключено, что это Митра или же иное комплексное божество, в котором слились черты, характерные для Ахура-Мазды и Митры [13, 38—40; 56а, 260—263].

Среди таджикских народностей сохранились отголоски еще более древних, матриархальных, представлений о солнце. Бухарские, самаркандские и сурхандарьинские таджики, обращаясь к солнцу с просьбой отвести непогоду, именовали его «Госпожа Солнце (хуршед хоним)» [14]. И это находит довольно широкий круг параллелей.

Хотя у индусов Бенгалии Солнце — мужское божество, но оно имеет и женскую ипостась *Chhatamátá*, которая почитается главным образом женщинами [39, 610]. Женское солнечное божество *Surya* известно у ведических индусов. Об этом же свидетельствуют женские божества солнца: латышско-литовская *Saule*, *Saulu'ze*, *Saulyte*, германские *Söl*, *Sunnā*, шведская *Fru Söle*, немецкая *Frau Sonne* [58, 283—284, 293, 664; 67, II, 64].

В славянском фольклоре Солнце очень часто выступает в качестве жены Месяца. В русской народной песне девица поет: «Мне матушка-красна Солнушка, а батюшка — светёл Месяц» [7, 79, также 71—80]; то же самое — в колыбельных [18, 72, также 151—160], в загадках [11, 73] и в других жанрах фольклора [12, 136; 22, 42]. У литовцев Солнце — дочь бога [59, 92—93].

В Ригведе [X, 85] имеется известный свадебный гимн (10), где Сурья (Солнце — невеста), а Сома (Месяц) — жених.

Амбивалентность представлений о солнце, свойственных индуизму, где солнцу сообщены как «положительные», так и «отрицательные» характеристики, прослеживаются и в древнегреческой религии, а также в религиях многих других народов [10; 19, 20—27].

Одна из сторон этой, когда-то универсальной, амбивалентности — бисексуальность представлений о Солнце.

2. НЕБО — ЗЕМЛЯ, ЗИМА — ЛЕТО

В Язгулеме небо и земля называются соответственно «дед» (т. е. по-русски — «отец») и — «нан» (т. е. «мать»). При этом времена года разделяются: 1) на мужские — осень и зима, так как в это время идут оплодотворяющие землю дожди и снег; и 2) на женские — весна и лето, когда все плодоносит. М. С. Андреев сопоставил это с индоевропейскими, в частности с ведическими представлениями. Вторичным, но вытекающим из этого, является деление вод на женские (подземная вода из источников, колодезь, родников) и мужские — дождевая вода, вода, берущая начало из ледников на высоких горах [2, 77; 3, 29—30]⁶.

Легенды и сказания о лежащих друг на друге Небе и Земле, как брачной паре, распространены в Африке, Полинезии, Индонезии, среди североамериканских индейцев и т. д. [40, 337—338]. Такие идеи зафиксированы в космологии Древнего Египта, Шумера, Китая, Мексики —

⁶ В средневековом иранском эпосе небо персонифицировалось и наделялось большим могуществом [65, 49, след.].

идея Himmel — Erde — Trennungsmotiv [см. подробный обзор: 28, 256—267 и карта № 4]. Очень широко они отражены в религиозных верованиях индоевропейских народов, в том числе индо-иранских, так что памирские представления — реликт более древних. Геродот [1, 131] сообщает о почитании персами, в частности, Земли и Воды⁷. Аналогичные сведения мы получаем и из других источников: Strabon, XV, 13, 13; Diogenes Laertis [Prooem., 2, 6]; Xenophon [Курор, 8, 3, 24].

Авеста сохранила имя женского божества Aramatī (ведическая Arāmatī). Это было божество Земли, олицетворение плодородия и обиталище мертвых [52, 222; 62, 110—112, 122; 71, 61—76; 72, 124]⁸. По Гатам [45, 4], она и ее брат Воху Монах — дети Ахура-Мазды. Воху Монах, символом которого, кстати, является крупный рогатый скот, помещался на небе [72, 37—38], вместе с тем верования сохранили следы персонифицированного божества неба [52, 40, 204].

В греческой религии параллельно Aramatī была Themis, также ассоциировавшаяся с землей. Aramatī и Vohu Monah были женским и мужским близнецами и, вероятно, мужем и женой. Небо и Земля были супругами и в архаическом сознании греков, об этом свидетельствует брак Персефоны и Зевса.

Сама идея о том, что небо — отец, а земля — мать, восходит к общим принципам индоевропейской космологии [32, 153—156; 67, I, 582]⁹. В древней Индии божества Небо и Земля (Dyāvā — Pṛthivī) обычно выступают как тесно соединенная пара, в персонифицированном плане как Отец и Мать (например, AV, 12, 1) [16—17, 13; 44, 95, 99; 64, 240].

«Я — Небо, — говорит жених невесте в Brhadāganyaka Upanishad [VI, 4, 20], — ты — Земля». В «Атхарваведе» [XIV, 2, 71] жених и невеста уподобляются Небу и Земле [см. также AV, XIV, I]. Это представление было и у древних греков, например, стоиков, [Plut., Epit., 1, 6, 11] и римлян. Следы его сохранились и у русских, у которых в фольклоре небо обозначается «отцом», «батюшкой», а земля — «матушкой», «кормилицей» [7, 129].

Этот бисексуальный принцип привел в поздней зороастрийской догматике к отождествлению Ормузда одновременно с матерью и с отцом всего сущего (Бундахишн, I, 38—39) [32, 156—157].

Мы, конечно, не можем согласиться с утверждением М. Элиаде: «Также свадебные обычаи имели божественный прообраз — человеческая свадьба воспроизводила божественную, точнее — соединение Неба с Землей» [37, 27]. Здесь все перевернуто с ног на голову. На самом деле идея брачного соединения божеств, Неба и Земли, отражала в религиозном сознании вполне земную, человеческую практику. Но заслуживает внимания глубокое наблюдение М. Элиаде, что это объединение — не просто космогоническая структурная модель свадебных обычаев, но, главное, — модель сотворения мира [37, 26].

Переходя к членению времен года по сексуальному принципу, следует отметить, что существовали и иные, чем на Памире, ассоциации. Так, в китайской таоистской философии существовало представление, что весной и летом — господствует мужской принцип, осенью и зимой — женский [28, 106, 111]. В символике митранизма весна и лето ассоцииру-

⁷ Э. Бенвенист, анализируя этот отрывок из Геродота, в части почитания воды — водных потоков — делает следующее заключение: «Так как почитание потоков известно для большинства граничащих с Ираном стран, трудно решить, было ли здесь заимствование или переживание, последнее представляется более вероятным» [29, 32].

⁸ Не исключено, что и эти представления восходят ко временам индоевропейской общности — см. [67, I, 583].

⁹ В Авесте, пишет Нюберг, сохранились следы представления о свадьбе между Араматии и Воху Монах [62, 153, 159—160].

ются с мужским началом; зима и осень — с женским, что совпадает и с пифагорийской дуальностью. Это соответствует типичным аграрным божествам двух главных частей года [28, 186—187]. Как пишет Бауманн, «противоположность между умирающей и воскресающей на протяжении года растительностью, которая в культе Адониса — Аттиса — Таммуза проявляется в смерти и воскрешении бога, здесь „yöllig aufgehoben durch das bisexuell Prinzip „Zweiheit in der Einheit“» [28, 187].

Деление вод на женские и мужские также необходимо рассматривать в связи с упомянутым выше бисексуальным принципом. В древнеиранских верованиях (Ясна, 38) воды называются женами Ахура-Мазды. Согласно этим же представлениям, Мазда, подобно греческому Посейдону или индийскому Варуне, считается создателем вод [32, 152, 157].

Главнейшей покровительницей вод являлась Anāhitā. Чрезвычайно существенно, что она называлась и отцом и матерью вод (Бундахишн, 3, 14—15) [32, 157; 65]. Покровительницей вод была и женская по своему существу Naivvatāt. Двойственность представлений о существе вод особенно ярко проявлялось в представлениях о «внуке воды» Arām Napāt — мужском начале, которое существовало внутри вод [32, 151—152, 202, 249; 49].

В древнеиндийской религии почитание воды, речных потоков занимало значительное место (об иконографии речных божеств в древнем индийском искусстве см. [70]). В современной Индии широко распространено почитание рек, ручьев, озер. Сохранились и переживания обычая принесения жертв потоку [34, 54—58] и иных жертв [34, 61], имеются и божества воды [34, 62; 35, 1, 35—48]. Не только в Средней Азии, но и в Индии встречается в виде пережитка представление о том, что вода колодцев и родников — женского рода. Это проявляется в вере в то, что водный источник нужно сначала выдать замуж за дерево, растущее на его берегу, лишь потом вода из него годится для пищи и ирригации. В Бенгалии с этой целью воздвигается у края источника деревянное изображение мужчины. Чаше, впрочем, устраивается символическая свадьба «представителей» источника и бога Вишну [34, 64—65; 35, 1, 48—51; 35, II, 121]. Отголосок этого обычая можно видеть в обычае западнобенгальских Kogas, где два члена клана, обязательно мужчина и женщина, до того, как приступили к устройству водоема, совместно роют рядом с ним небольшое углубление, в которое вливают два полных сосуда воды, зачерпнутой в водоеме; лишь после этого водоем считается освященным, а его вода — пригодной для употребления [36, 55].

И на Памире, и в Индии бисексуальный принцип членения вод выражен более четко и непосредственно, чем у многих других народов, где он выявляется по-другому. Так, у народов акан, к которым, в частности, принадлежат ашанти, отец всего сущего — Ntogo, семя которого сопоставляется с рекой, оплодотворяющей землю [28, 94].

3. МАТЬ — ЗЕМЛЯ, ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СТОЛП И ЧЛЕНЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ

В Хуфе, при захоронении покойника в могиле, саван развязывали и разрезали таким образом, чтобы тело умершего прикасалось к земле. Только тело грешника долго сохраняется — считали хуфцы и говорили: «даже земля отказывается его принимать». Вообще смысл погребения — вручение тела земле. В могилу в Хуфе кладут несколько комков земли (три или шесть), а в Вахане же комки земли кладутся под саван.

В Хуфе над каждым комком трижды произносится заклинание: «вручаю земле!» [4, 191; 6, 17].

Земля выступает как одушевленное существо и в других случаях. После окончания запашки и посева хуфец говорил, обращаясь к полю: «О Земля, от меня была работа, а от тебя (должен быть) урожаем» [5, 64].

Для сопоставления с древнеиранскими верованиями следует иметь в виду, что Видевдат знает три способа захоронения: выставление трупов на открытом воздухе, погребение в земле и погребение в так называемых дахма. О погребениях в земле сообщается, что через пятнадцать лет помещенные там трупы превращаются в прах [51, 99]. О погребениях в земле сообщается и в Яштах (см., в частности, Яшт 13) [49, II, 747]. Однако собственно зороастризм категорически осуждает труположение. Труп считается нечистым. Поэтому приведенное выше хуфское представление не может быть связано с зороастризмом, а лишь с дозороастрийскими иранскими верованиями. Обратимся к древнеиндийским верованиям. Один из гимнов Ригведы описывает кремацию, часть другого — труположение [10, 18, 10—13]. В столкновении этих текстов между санскритологами нет единодушия [31, 165 и след.; 33, 9—10; 44, 130—135; 50, 87; 58, 165; 61, стр. XVIII—XIX; 64, 570—571; 68, 9—10]. Для нас в данной связи интересны лишь отраженные в Ригведе представления о связи погребяемого с Землей. Ведический гимн адресуется к Земле, призывая ее успокоить погребенного так, как мать укутывает сына в свои одежды [RV, 10, 18, 11]. Тут же [RV, 10, 18, 10] говорится покойнику: «Приближу тебя к Матери-Земле».

Итак, полное совпадение с хуфскими представлениями (последние, конечно, сохранились лишь фрагментарно). Отсюда следует, что в хуфских народных верованиях пережиточно дожили до нового времени восходящие к эпохе индо-иранской общности представления о Матери-Земле, прародительнице всего сущего, в том числе и человека. В ее лоно он возвращается после смерти.

А. Д. Бабаев при раскопках раннесредневековых могильников на Западном Памире обнаружил уникальное устройство: внутри каменных оградок (с коллективными захоронениями) по периметру шли деревянные колы и массивный кол — в центре. Публикуя этот материал, он задавался вопросом: «Может быть, эти оградки следует рассматривать как какое-то подражание (или даже имитацию) жилища — шатра и юрты?» [8, 14—15]. Это предположение кажется нам достаточно обоснованным.

Но, как известно, оппозиция дом (крыша дома) — погребальное сооружение, урна (перекрытие могилы) отражает космическую бинарность [47, 113]. «Появление (в мифологии.— Б. Л.) оппозиции земля — небо (и земля—подземное царство) имело своим результатом, во-первых, установление некоторого изоморфизма между структурой небесного царства (верхнего мира) и земного (срединного мира), проявляющегося прежде всего в создании небесной топография sacra по образцу земной и, во-вторых, необходимость решения задачи установления связи между небом и землей (или землей и преисподней). Подобная ситуация, связанная с выделением трех космических зон и отведением центральной зоне посредствующей роли... как раз и характерна для комплекса шаманских представлений. Связь между этими зонами (прежде всего в верхней), воспроизводящая акт сотворения мира и обозначающая снятие некоторых оппозиций, устанавливается благодаря самым разным объектам — дерево (мировое, шаманское, жизни, познания и т. д.), столп, сооружение сакрального назначения, гора, антропоморфное существо

(шаман в соответствующих культурах, Инда, Ушас, Будда в разных индийских традициях, Богоматерь в ранней европейской живописи, человек в концепциях Ренессанса и других антропоцентрических построениях и т. д.), абстрактные понятия» (логос, дхарма, мана и т. д.) [21, 226—227].

В «Ведах» есть мифологический персонаж — Аю,— и в этом качестве он выступает как двойник Агни. Как и Агни, этот персонаж может быть небесным и земным.

«...Столб Аю стоит в обители высшего (бога) там, где кончаются пути, на твердом основании» [X, 5, 6]. Другие божественные персонажи «стремятся к смертным (они) на помощь благочестивому второму Аю» [IV, 2, 18] [15, 195].

Как известно, в древнеиндийских космогонических представлениях вообще особое место занимает жертвенный столп (космический столп), гора, ось, колонна, царский трон, космическое дерево (дерево жизни). Жертвенный столп обеспечивал связь между миром людей и миром богов, тем самым приобретая космический смысл. С помощью космической колонны боги укрепили небо. Вместе с тем микрокосмос, имеющий одинаковую структуру с макрокосмом — Вселенной, также снабжен центральным столбом или колонной. Подобно Вселенной, жилище человека содержит этот элемент. Одинаковую структуру имеет и место обитания человека после смерти, его загробное жилище — могила: «Я укрепляю землю (над) тобой, кладу сверху (этот) пласт, да не будет мне ущерба. Да удержат эту колонну (подпирающую свод) отцы. Да установит Яма это твое жилище» [RV, X, 18, 13]. При этом, согласно Ригведе [X, 15, 1], знание космического порядка — прерогатива не только богов, но и блаженных покойников [55, 127]. Конечно, здесь были тесные корелляции между микро- и макрокосмом и в другом отношении: ведь под землей — царство мертвых. Когда копаешь землю, нельзя идти глубже, чем корни травы, ибо дальше «живут Отцы» [57, 494].

И последнее. Инвентарь, положенный в могилы, жертвенная пища обычно рассматриваются как связанные с покойником. Но если правильна развиваемая интерпретация, то и смысл могильных жертв, как и намогильной тризны, мог быть значительно шире (и отнюдь не только в древних памирских погребениях). Дерево (в данном случае — центральный столп, в других — намогильное сооружение — миниатюрная гора-дольмен, примыкающая скала) направляет жертву (или возлияние) богам [13а, 136]. Как сказано в [RV, V, 5, 10], «О дерево, ты знаешь тайные имена (природу) богов, туда направь жертву (возлияния)».

«Восшествие» к богам или осуществление «связи» с ними, конечно, могло нагляднее всего производиться через дерево, растущее у могилы. Именно об универсальности этого круга верований свидетельствует и то, что в подавляющем большинстве случаев у самых разных племен и народов дерево (или камни, т. е. часть столпа, колонны; в связи с этим, кстати, следует, по-видимому, проанализировать и происхождение намогильных сооружений, как горы в миниатюре или основания жертвенного столпа) рассматривается как воплощение души умершего. Так, у австралийцев «каждый соплеменник имеет дерево или скалу на участке, где их старый предок оставил часть своей души, когда он ушел под землю... Эта скала или дерево и ближайшая окрестность — священные, и никакие растения или животные, находящиеся здесь, не могут быть сорваны, убиты, съедены человеком, который ассоциирует себя с этим участком». Разумеется, все это имеет и сильную тотемистическую окраску [46, 158—167].

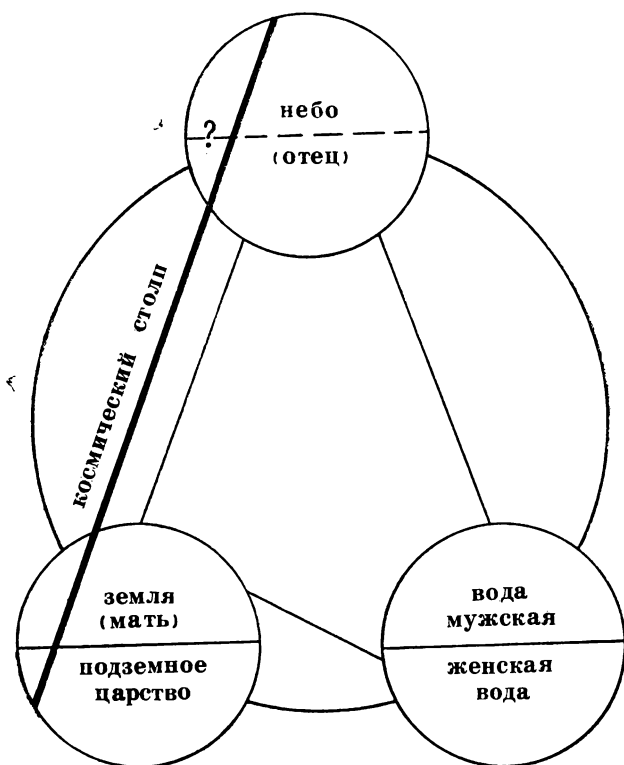


Рис. 1. Схема памирской космологии

Более древний (и полный) комплекс верований восстановлен М. Элиаде: «1) в мифические времена сообщение с небом было легким делом благодаря веревке (или дереву, горе и т. д.), соединяющим небо и землю; 2) боги спускались на землю, а цари — также небесного происхождения, — завершив свою миссию на земле, восходили на небо вдоль этой веревки; 3) вслед за неким катастрофическим событием, веревка была перерезана, и в результате коммуникация с небом стала невозможной; 4) катастрофа модифицировала и структуру космоса (определенное отделение небес от земли) и человеческого существования — человек стал смертным, другими словами, с этого времени он познал отделение души от тела; 5) с этой первобытной катастрофы лишь душа может восходить на небеса; 6) но некоторые (благочестивые люди, шаманы) даже сейчас могут восходить на небеса с помощью священной веревки» (дерева, скалы и т. д.), причем комплекс представлений о космической веревке был очень развитым в древней Индии [38, 227—232].

В этой связи особый смысл обретают некоторые бенгальские обычаи. Так, у западнобенгальского племени Рапгс покойники погребаются (а не сжигаются). После помещения покойника в могилу его старший сын зажигает нить и опускает ее в рот мертвого отца [36, 63]. Не являлось ли горение нити своего рода экстатическим средством, способствующим переходу души в мир богов? И еще. Практика сжигания погребальных сооружений (в частности, в Тагискене — см. [20; 9, 234, 236]), возжигания огненного кольца могла отражать поливалентные представления, одно из направлений которых охарактеризовано выше.

Следовательно, в древней Средней Азии существовало представление о тричном членении мироздания и мировом дереве¹⁰ (столпе) подобное тому, что и у современных кафилов [66, 206].

Таким образом, мы встречаемся в современных памирских верованиях с двумя парами связанных оппозиций: земля — небо (муж и жена) и вода небесная — вода земная (вода мужская — вода женская). Наряду с бинарной структурой и, как бы перекрещиваясь с ней, в древности существовала и трихотомия: подземный мир — земля (мир людей) — небеса (мир богов), связанных жертвенным столпом. По-видимому, как предположил К. Леви-Стросс, бинарные структуры (дуализм) являются пограничной формой выявления более сложных триадных структур [56, 147]. Тогда эту систему можно, по его методу, представить следующей диаграммой (см. рис. 1). Но является ли эта структура памирской космологии древнейшей или же она — вариант того членения мироздания, который свойствен древним индусам, где Небо, Земля и Воздух имеют трехчастное членение [53, 3—5], — это представляет специальную проблему.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И., Пятый столбец Бехистунской надписи Дария I и антидэвовская надпись Ксеркса, — «ВДИ», 1963, № 3.
2. Андреев М. С., Из материалов по мифологии таджиков, — В кн.: «По Таджикистану», Ташкент, 1927.
3. Андреев М. С., Ирано-египетские параллели, объяснение изображения третьего лица египетской триады бога Нила, на почве восточноиранских материалов, — «Известия Таджикского филиала АН», № 12, Сталинабад, 1946.
4. Андреев М. С., Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья), вып. I. Сталинабад, 1953.
5. Андреев М. С., Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья), вып. II, Сталинабад, 1958.
6. Андреев М. С. и Половцев А. А., Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан, — «Сборник Музея по антропологии и этнографии», т. IX, СПб., 1911.
7. Афанасьев А., Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865.
8. Бабаев А. Д., Крепости и погребальные сооружения древнего Вахана (Ишкашимский район ГБАО), Душанбе, 1965.
9. Грязнов М. П., Восточное Приуралье, — «Средняя Азия в эпоху камня и бронзы», М.—Л., 1966.
10. Елизаренкова Т. Я., Сыркин А. Я., К анализу индийского свадебного гимна, — «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 182, Тарту, 1965.
11. Зарубин Л. А., Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян, — «Советское славяноведение», 1971, № 6.
12. Иванов В. В., Топоров В. Н., Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период), М., 1965.
13. Литвинский Б. А., Кангуйско-сарматский Фарн (к историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии), Душанбе, 1968.
14. Литвинский Б. А., Древние кочевники «Крыши мира», М., 1972.
15. Мухитдинов Х. Ю., Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксанохура, — «Советская этнография», 1972.
16. Соколов М., Старорусские солнечные боги и богини. Историко-этнографическое исследование, Симбирск, 1887.
17. Сыркин А. Я., «Черное солнце», — «КСИА», вып. 80, М., 1965.

¹⁰ О последнем, помимо анализируемых памирских захоронений, свидетельствует также изображение на одной золотой бляшке из Иссыкского кургана, раскопанного К. А. Акишевым, где имеется растущее на горах дерево с птицей на вершине (доклад К. А. Акишева в Секторе скифосарматской археологии Института археологии АН СССР в феврале 1972 г.) (об этом сюжете см., в частности, [23, 86—88; 69, 114]). Объем статьи не позволяет нам рассмотреть здесь вопрос о месте «строительного (центрального)» столба памирского жилища в верованиях памирцев.

20. Толстов С. П., Жданко Т. А., Итина М. А., Работы Хорезмской археологотнографической экспедиции АН СССР в 1958—1960 гг.,— «МХЭ», вып. 6, М., 1963.
21. Топоров В. Н., Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений.— «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 181, Тарту, 1965.
22. Топоров В. Н., К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров),— «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 236, Тарту, 1969.
23. Топоров В. Н., К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок),— «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 198, Тарту, 1967.
- 23а. Топоров В. Н., О структуре некоторых арханческих текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева»,— «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 284, Тарту, 1971.
24. Åsmussen J. P., *Hjästvännift. Studies in Manichaeism*, «Acta Theologica Danica», vol. VII, Copenhagen, 1965.
25. Bailey H. W., *Indo-Scythian studies being Khotanese texts*, vol. IV, Cambridge, 1961.
26. Bailey H. W., *Languages of the Saka*,— In: «Handbuch der Orientalistik», 1, 4, 1. Linguistik. Leiden—Köln, 1958.
27. Bailey H. W., *Zoroastrian problems in the ninth century books*, Ratanbai Katrak lectures, Oxford, 1943.
28. Baumann H., *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin, 1955.
29. Benveniste E., *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris, 1929.
30. Budruss G., *Zur Mithologie der Prasun-Kafiren*,— «Paideuma», 1960, Bd. VII, H. 4/6.
31. Caland W., *Die altindischen Todten und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam, 1896.
32. Campbell L. A., *Mithraic iconography and ideology*, Leiden, 1968.
33. Chandra R., *The Indus valley in the Vedic period*,— «MASI», № 31, Calcutta, 1926.
34. Crooke W., *Religion and folklore of Northern India*, London, 1926.
35. Crooke W., *The popular religion and folk-lore of Northern India*, vol. I—II, Westminster, 1896.
36. Das A. K., *The Korās and some little known communities of West Bengal*,— «Bulletin of the Cultural Research Institute», special series, № 5, Calcutta, 1964.
37. Eliade M., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Rowohlt, 1966.
38. Eliade M., *Spiritual thread, sūtrātman, catena aurea*,— «Paideuma», 1960, Bd. VII/4—6.
39. Frazer J. G., *The worship of nature*, vol. I, London, 1926.
40. Frobenius L., *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Bd I, Berlin, 1904.
41. Frye R. N., *Kushans and other Iranians in Central Asia*,— In: «Reşid Rahmet Arat için», Ankara, 1966.
42. Geiger W., *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882.
43. Gershevitch I., *The Avestan Hymn to Mithra*,— «University of Cambridge Oriental publications», № 4, Cambridge, 1959.
44. Gonda J., *Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus*,— «Die Religionen der Menschheit», Bd 11, Stuttgart, 1960.
45. Gonda J., *Eye and gaze in the Veda*,— «Verhandlungen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen», Afd. Letterkunde. Nieuwe reeksdeel LXXV, № 1, Amsterdam—London, 1969.
46. Hartland E. S., *Primitive paternity*, vol. I, London, 1909.
47. Hentze C., *Das Haus als Weltort der Seele*, Stuttgart, 1961.
48. Hermann F., *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, Stuttgart, 1961.
49. Herzfeld E., *Zoroaster and his world*, vol. I—II, Princeton, 1947.
50. Hillebrandt A., *Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber*,— «Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde», Bd. III, H. 2. Strassburg, 1897.
51. Humbach H., *Bestattungsformen in Vidēvdāt*,— «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Bd 77, H. 1/2, Göttingen, 1961.
52. Jackson A. V. W., *Zoroastrian studies*,— «The Iranian religion and various monographs». Sec. imp., Columbia University Indo-Iranian series, vol. XII, New York, 1965.
53. Kirfel W., *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn—Leipzig, 1920.

54. Konow St., A note on the Sakas and Zoroastrianism,— In: «Oriental studies in honour of C. E. Pavry», London, 1933.
55. Kuiper F. B. J., The bliss of Aša,— «Indo-Iranian journal», 1964, vol. VIII, № 2.
56. Lévi-Strauss C., Structural anthropology, New York, 1967.
- 56a. Litvinsky B. A., Das K'ang-chüsarmatische Jarnah,— CAJ, XVI, № 4.
57. Lommel H., Bausymbolik beim altindischen Opfer,— «Paideuma», 1958, Bd. VI/8.
58. Macdonnell A. A., Vedic mythology. Strassburg, 1897 (Encyclopaedie of Indo-Aryan research, vol. III/1-a).
59. Mannhardt W., Die lettischen Sonnenmythen,— «Zeitschrift für Ethnologie», 1875.
60. Mannhardt W., Germanische Mythen. Forschungen, Berlin, 1858.
61. Müller M., Die Todtbestattung bei den Brahmanen,— ZDMG, Bd IX, Leipzig, 1855.
62. Nyberg H. S., Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938.
63. Olcott W. T., Myths of the Sun, New York, 1967.
64. Oldenberg H., Die Religionen des Veda, Berlin, 1894.
65. Ringbom L., I Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita,— «Acta Academiae Aboensis», Humaniora, XXIII, 2, Abo, 1957.
- 65a. Ringgren H., Fatalism in Persian epics, Uppsala — Wiesbaden, 1962 (Acta Universitatis Uppsaliensis, 1952 : 13).
66. Robertson G., The Kafirs of the Hindu-Kush, London, 1896.
67. Schroeder L., Arische Religion, Bd. I. Leipzig, 1923; Bd. II, Leipzig, 1916.
68. Shastri D. R., Origin and development of the rituals of ancestor worship in India, Calcutta, Allahabad, Patna, 1963.
69. Toporov V. N., Parallels to ancient Indo-Iranian social and mythological concepts,— In: «Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European studies presented to F. B. J. Kuiper», Monton, 1968.
70. Viennot O., Les divinités fluviales Gaṅgā et Vamunā aux portes des sanctuaires de l'Inde. Essai d'évolution d'un theme decoratif,— «Publications du Musée Guimet. Recherches et documents d'art et d'archéologie», t. X, Paris, 1964.
71. Wesendonk O. G., Arjmati — als arische Erdgottheit,— «Archiv für Religions-Wissenschaft», 1927, Bd. XXVII/1—2.
72. Widengren G., Die Religionen Iran,— «Die Religionen der Menschheit», Bd. 14, Stuttgart, 1965.
73. Zaehner R. S., The dawn and twilight of Zoroastrianism, New York, 1961.
74. Zaehner R. C., Zurvan. A Zoroastrian dilemma, Oxford, 1955.