

В. Н. Топоров

МИРОВОЕ ДЕРЕВО

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ
ЗНАКОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ

Том 2



РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА 2010

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 08-04-16083

Топоров В. Н.

Т 58 **Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. —**
М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. — 496 с. — (Вклейка
после с. 336.)

ISBN 978-5-9551-0405-8

В книге собраны работы разных лет, группирующиеся вокруг темы мирового дерева. Эти работы, воплощающие части обширного замысла, автор считал своим главным научным трудом.

Мировое дерево (*arbor mundi*, «космическое» дерево) — мифопоэтический образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Он засвидетельствован практически повсеместно в чистом виде или в вариантах — «дерево жизни», «дерево центра», «небесное дерево», «шаманское дерево», «дерево познания» и т. п. В известном смысле мировое дерево является моделью культуры в целом.

Образ мирового дерева реконструируется на основе мифологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства, архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари, ритуальных действиях.

Впервые публикуются полные авторские версии статей для энциклопедии «Мифы народов мира».

ББК 81.2

*На переплете воспроизведена тибетская икона «Дерево собрания богов»
из лондонского музея Виктории и Альберта*

ISBN 978-5-9551-0405-8

© В. Н. Топоров (наследники), 2010
© Рукописные памятники Древней Руси, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

О ритуале. Введение в проблематику	7
О брахмане. К истокам концепции.....	62
Др.-инд. <i>védi</i> :- глубинный смысл и этимология.	
Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение»	108
О числовых моделях в архаичных текстах	129
К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки).....	175
«Второе» происхождение — загадка в ритуале	
(ведийская космологическая загадка типа <i>brahmodya</i> :	
структура, функция, происхождение).....	188
О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих	
отношение целостности-расчлененности и спасения	230
К структуре AV X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии	243
Об одном классе символических текстов	278
Об антропоцентрическом компоненте древневосточного искусства	291
Др.-инд. <i>prathamá</i> :- к реконструкции одного из вариантов	
индоевропейской концепции «первого».....	294
Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира»	
Ашвамедха	304
Ашваттха	305
Гора	306
Дерево жизни	315
Дерево мировое.....	324
Дерево познания	336
Животные в мифах	339
Изобразительное искусство и мифология	352
Космологические представления и космогонические мифы.....	389

Модель мира.....	404
Пространство	421
Растения.....	434
Река	457
Яйцо	470
Статьи из книги «Прусский язык. Словарь»	
<i>brewinnimai</i>	479
<i>debica</i>	480
<i>drawine</i>	483
<i>drūktai</i>	485
<i>druwis</i>	488
<i>grandico</i>	490
Первые публикации статей	494

О РИТУАЛЕ. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

В течение нескольких десятилетий ритуал как научная проблема у нас почти не исследовался, во всяком случае, его изучение было сведено к минимуму. Традиции Потебни, Веселовского, давших блистательные образцы реконструкции на основании данных, относящихся к ритуалу, и нескольких поколений этнографов, фольклористов, специалистов в области мифологии и религии, историков культуры, трудившихся над собиранием, описанием и истолкованием конкретных форм ритуала в разных культурах, были практически прерваны, и те, кто пытался следовать им и развивать их, составляли исключение¹. Во всяком случае, официальный глас прошедшей эпохи, безусловно, негативно оценивал подобные исключения, которые в свете сегодняшней науки, напротив, расцениваются как одни из высших достижений той глухой полосы в истории гуманитарного знания.

В последние годы отчетливы признаки изменения ситуации. Их можно видеть в появлении пока еще немногочисленных книг об отдельных ритуально-мифологических традициях, в публикации ряда статей и даже сборников статей, в существенной своей части посвященных проблеме ритуала (настоящая книга — первое специализированное собрание исследований о ритуале преимущественно на материале восточных традиций), в переводе на русский язык ряда лучших западных работ, в которых тема ритуала занимает видное место (ср. книги Леви-Строса, Тэрнера, Кёйпера, Дюмезиля, Г. Франкфорта и др.)², в общем изменении оценки важности ритуала, особенно в жизни архаичных коллективов, и во все возрастающем интересе к разным сторонам темы ритуала — от конкретных описаний его структуры до исследования наиболее общих теоретических аспектов ритуала и его места в кругу других знаковых культур. Разумеется, эти отрядные признаки поворота к углублен-

ному и вместе с тем более широкому, многостороннему изучению ритуала не определяют всей картины или даже большей ее части³, но они, несомненно, указывают на становление новой ситуации и в этом смысле должны расцениваться как важные явления, определяющие суть этой ситуации и, следовательно, будущее исследований в области ритуала.

Само же это будущее обязывает помимо дальнейшего изучения конкретных ритуалов, их культурологического, сравнительно-исторического и типологического исследования (в частности, выработки разных типов классификационно-таксономических описаний ритуалов) попытаться определить суть ритуала вообще, его (пользуясь платоновским языком) идею как тот предел бесконечно возрастающего становления, к которому данное явление стремится⁴, и роль, которую играет ритуал в самом широком контексте (духовном, культурно-историческом, биолого-антропологическом) и в самых интенсивных и глубоких жизненных ситуациях, к разрешению которых направлен ритуал.

В том, что суть ритуала и роль, которую он играл в жизни человечества, в разные периоды разными учеными понимались по-разному, нет, конечно, ничего удивительного. Более показательны постоянная недооценка роли ритуала и стремление трактовать ритуал как нечто вторичное, «неподлинное», внешнее, как чистую условность и в этом смысле противопоставлять ему подлинную реальность жизни — социальной, экономической, культурной, — главное, определяющее, не мнимость, а дело. Недооценкой ритуала объясняется многое в истории его научного изучения: очень позднее обращение науки к исследованию ритуала (это произошло немногим более века назад, хотя к этому времени уже были накоплены значительные материалы, относящиеся к ритуалу в античных, древневосточных и в других «мертвых» культурах, а также в экзотических «живых» традициях, ставших известными начиная с эпохи Великих географических открытий); вся эволюционно-позитивистская линия в изучении ритуала с характерным для нее предпочтением проблем происхождения, развития, дегенерации и отсутствием интереса к сути и функции ритуала, к тому неясному, неуловимому, но глубоко укорененному творческому компоненту, который в конечном счете их и определяет⁵; широко распространенное до сих пор «нечувствие» к тайному нерву ритуала как отражение общей «религиозной немзыкальности»⁶ и т. п.

Особенно тяжелые формы, болезненно отзывавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела эта недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20—30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монополярная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала или как результата «обмана и надувательства», или как свидетельства неве-

жества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно. В историко-социальной перспективе ее генеалогия — в синтезе худших сторон бездуховного «просветительства», обывательской точки зрения, ставящей под сомнение онтологичность духовных ценностей и, в частности, видящей в ритуале, иногда даже ценящей в нем только внешнюю, казовую сторону и не предполагающей в нем более глубоких и актуальных смыслов, и, наконец, того наукообразия, которое, имитируя элементы научной формы, во всем остальном противоположно науке. Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки, наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно. Поэтому, вероятно, не будет лишним обращение к более широкому кругу вопросов, связанных с ритуалом, с тем чтобы в общих чертах описать отношение к ритуалу тех, кто находится в н у т р и данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой традиции, а сам ритуал переживается как непосредственная данность, актуализирующая глубинные смыслы существования.

* * *

Прежде всего необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его «сильной» позиции, т. е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нем потенциалов. Такой «позицией» для ритуала можно считать мифопоэтическую, или «космологическую», эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения, миропонимания, точнее — миропереживания, переживания мира в процессе контактов с ним, реализующихся прежде всего через деятельность — как «наглядно-практическую», так и «теоретическую» (см. об этих двух типах в трудах Л. С. Выготского). Указанные определения («мифопоэтический», «космологический») при всей их условности оправданы прежде всего тем, что основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира, а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий (в частности, и парадоксов) обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как набор (или даже система) мифов, но и — главное — как особый тип «мышления», хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления.

Космологические схемы, порожденные архаичным мышлением и не ставшие еще штампом, чистой формальностью, в наибольшей степени опре-

деляют представления о мире, свойственные носителям этого мышления. Об этих схемах лучше всего можно судить по достаточно полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадияльно более продвинутым периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, древнекитайские, полинезийские, сибирские варианты, схемы, отраженные в «Ригведе» /X, 129/, «Пополь-Вухе», «Старшей Эдде» /прорицание вёльвы/ и т. п.).

Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая из них описывает то, что было «до начала» (т. е. до акта творения), — Хаос, характеризующийся обычно серией общенегативных суждений типа: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...». Вторая часть схемы построена иначе. Она состоит из серии положительных суждений дискурсивного характера о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому (микрокосмическому); ср. обычные последовательности — отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от суши; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров, дня и ночи; появление основных элементов ландшафта (гор, долин, рек, озер и т. п.), камней, растений (в частности, монокультур, растений, из которых готовятся напитки галлюциногенного или просто опьяняющего действия, растений с развитыми символическими ассоциациями), животных (с особым акцентом на тех, которые могут выступать в качестве тотемов или представителей разных космологических зон); возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), коллектива (группы), социальной иерархии, структура которой обуславливается набором основных функций и указанием связей между ними, социальных институций, культурной традиции и т. п.

Как отмечалось ранее⁷, для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как ответа (или серии ответов) на некий вопрос; 2) членение текста, заданное описанием в акте творения событий, которые отражают последовательность временных отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к другому; 5) последовательное нисхождение — «оплотнение» от космического и божественного к «историческому» и человеческому (как следствие — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического /или хотя бы квазиисторического/); 7) указание правил социального поведения, в частности и нередко — правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства⁸. Для текстов космологической эпохи исходными и основными нужно считать

схемы трех типов: 1) собственно космологические («креационные») схемы; 2) схемы, описывающие (или объясняющие) систему родства и брачных отношений; 3) схемы мифо-исторической традиции, реализующиеся чаще всего в мифах и в том, что условно можно назвать «историческими» преданиями.

Характерно, что обычно не вполне для современного исследователя ясное различие между двумя последними компонентами традиции, как правило, весьма четко фиксируется архаичным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания, согласно логике этого сознания, связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, в первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых. Любопытно, что сходные «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Не менее существенно и то, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различия более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений.

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как произошло? и т. п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют своего рода временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом в его явной или неявной связи с настоящим) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего).

Эта неразрывная двуединая связь диахронии и синхронии представляет собой неотъемлемую черту архаичных представлений о мире. В известной мере она, видимо, объясняет и принципы «прочтения» мифа или истолкования ритуала, а парадигматический набор повторяющихся в мифе мотивов образует условие понимания текста⁹, причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным собы-

тием или, другими словами, умение определить, образом чего является данное событие.

Из сказанного выше следует, что для архаичного мифопоэтического сознания все, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия «оплотняющегося» космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторение того, что было в общем виде манифестировано в акте творения («аллособытия»), а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения («аллогерои»). Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому. Поэтому можно настаивать на том, что архаичное мифопоэтическое сознание в высокой степени ориентировано на необходимость постоянного решения проблемы тождества, для чего оно вырабатывает особый набор «технических» операций.

Мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма, мира и человека. Человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не уместяющегося в космологические рамки. Состав человека, его плоть в конечном счете восходят к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и природных объектов (например, элементов ландшафта). Известен целый класс довольно многочисленных текстов, относящихся к самым разным мифопоэтическим традициям и описывающих правила отождествления космического (природного) и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение /глаза/ — солнце, слух /уши/ — страны света, дыхание /душа/ — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п.). Этот же принцип определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надязыковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела (ср. *подножие горы*, *ножка стола*, *ножка рюмки* и т. п. или многочисленные случаи антропоморфизации неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных — и т. д.). Связь макрокосма и микрокосма становится еще более тесной и очевидной в свете обнаруженного в последние десятилетия глубочайшего параллелизма между космогонией и эмбриогонией, соответственно между космологическими и эмбриологическими идеями в разных и довольно многих мифопоэтических традициях¹⁰. Основа космогонического и эмбриони-