

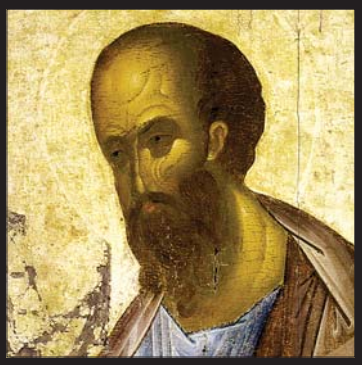










МИФЫ НАРОДОВ МИРА

БИБЛЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

МУСУЛЬМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ

Главный редактор С. А. ТОКАРЕВ

Члены редакционной коллегии
И. С. БРАГИНСКИЙ,
И. М. ДЬЯКОНОВ,
В. В. ИВАНОВ,
Р. В. КИНЖАЛОВ,
А. Ф. ЛОСЕВ,
В. М. МАКАРЕВИЧ (ответственный секретарь),
Е. М. МЕЛЕТИНСКИЙ (заместитель главного редактора),
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ,
Б. Л. РИФТИН,
Е. М. ШТАЕРМАН

Редакторы-консультанты и рецензенты. Доктор исторических наук И. Д. АМУСИН (иудаистическая и христианская мифологии), кандидат филологических наук П. А. ГРЯЗНЕВИЧ (мусульманская мифология).

Редакция всеобщей истории. Зав. редакцией – В. М. МАКАРЕВИЧ; старшие научные редакторы – Е. Г. ГУРАРИ, Г. Г. МАКАРЕВИЧ, кандидат исторических наук В. Я. ПЕТРУХИН, кандидат исторических наук Л. А. СЕДОВ, кандидат исторических наук И. И. СОКОЛОВА; научный редактор О. М. ИВАНОВА.

Редакция иллюстраций. Старший художественный редактор И. Г. ЩУСЕВА, художественный редактор З. К. ГУБСКАЯ.
Корректорская. Н. М. КАТОЛИКОВА.
Производственный отдел. Л. М. КАЧАЛОВА.
Техническая редакция. А. В. РАДИШЕВСКАЯ.
Художник Л. Ф. ШКАНОВ.
Заместитель директора И. М. ТЕРЕХОВ.

Издательство «Советская Энциклопедия» 1980

МИФЫ НАРОДОВ МИРА

БИБЛЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

МУСУЛЬМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ

Москва

2008

От издателей электронной версии

Электронная версия великолепного издания «Мифы народов мира» создана для удобства распространения и применения на компьютере. Поскольку в печатном издании использовано большое количество языков и разнообразных транскрипций, то воспроизводство их затруднительно и применены лишь кирилица, латиница и современный греческий алфавит (в связи с чем в написании греческих слов могут быть отклонения). По этой же причине опущены списки литературы в статьях. Для уточнения транскрипций и ознакомления с постатейными списками литературы обращайтесь к оригинальному печатному изданию.

Для некоммерческого использования.

А

АА́РОН (евр. ’aharon, «осиянный»; греч. Ααρών), в ветхозаветных преданиях первый в череде первосвященников, родоначальник священнической касты. А., сын Амрама и Иохавед из колена Левия, брат Моисея и Мариам Пророчицы, рождается во времена пребывания евреев в Египте; к моменту исхода Израиля ему уже 83 года (Исх. 7, 7). Призвав косноязычного Моисея к пророческому служению, Яхве велит ему взять А. своим толмачом (4, 15–16). В предании роль А. рядом с Моисеем вторична: его призвание опосредствовано участием в миссии Моисея. Во время спора с фараоном и состязания в чудотворстве с египетскими жрецами и волшебниками А. «ассистирует» Моисею, по его знаку являя теургические знамения: на глазах у фараона превращает свой посох в змею, а когда маги фараона делают то же самое, посох А. поглощает их посохи (7, 10–12); тем же посохом А. наводит на Египет три первые «казни», всякий раз следуя приказу Моисея (7, 14–8, 17). Во время битвы с амаликитянами А. вместе с Ором поддерживает воздетые руки молящегося на вершине холма Моисея, что должно обеспечить победу (17, 10–12). Позднее А. и его сыновья по велению Яхве посвящаются в сан священника и получают исключительное право и обязанность совершать определённые культовые действия (28 и 29). Корей и многие другие «именитые люди» требуют равного участия всех в культе (Чис. 16, 1–3), но особое избранничество священнического сословия подтверждено двумя чудесами: во-первых, вождей недовольных (Корея, Дафана и Авирона с их домочадцами) поглощает разверзшаяся земля, а мор среди сочувствовавших остановлен только умилостивительным каждением А. (16, 24–40); во-вторых, когда по приказу Моисея в скинии (шатре, который был средоточием культа и местом «присутствия» Яхве) на ночь оставлены посохи старейшин 12 колен Израиля (см. Двенадцать сыновей Иакова), то наутро посох А., старейшины колена Левия, найден чудесно расцветшим (Чис. 17). Однако высокий сан А. и его потомков сопряжен с грозной ответственностью. Так, в первый же день исполнения А. и его сыновьями сакральных обязанностей двое сыновей А. (Надав и Авиуд) пожраны «огнём от Яхве» за то, что, не дожидаясь возгорания этого таинственного огня, разожгли в своих кадильницах «огонь чуждый» (Лев. 10, 1–2); А. и его оставшимся сыновьям даже не дано оплакать погибших, ибо они не смеют прерывать своего служения. Когда Моисей поднимается на Синайскую гору для общения с Яхве, он поручает народ А. и Ору; по требованию народа А. изготовляет золотого кумира в виде тельца, чем нарушает запрет идолопоклонства и навлекает гнев Яхве, от которого оказывается спасённым лишь благодаря заступничеству Моисея; Моисей, как «ревнитель веры», обличает впадающего в отступничество священника А. (Исх. 32; Втор. 9, 20). Когда же А. (вместе с Мариам) порицает Моисея, ставя ему в вину его брак с «эфиоплянкой» и приписывая себе такое же пророческое достоинство, ему приходится принести покаяние в своём неразумии (Чис. 12, 1–11). Как и Моисею, А. не дано войти в «землю обетованную»; смерть постигает его в возрасте 123 лет на горе Ор (по другой версии, – в Мосере; Втор. 10, 6), где Моисей снимает с него священнические ризы и облекает в них Елеазара, сына А. и преемника его сана, а народ 30 дней оплакивает умершего (Чис. 20, 22–29; 33, 38–39). Для поздних библейских авторов А. – «идеальный священник» (Езд.; Пс. 76, 21; Пс. 105, 16; Иис. Сир. 45, 7–27, и особенно Прем. Сол. 18, 20–25, где А. – «непорочный муж» и отвратитель гибели от народа). Талмудическая литература особенно подчёркивает в А. черты примирительности, кротости и мягкости. Этот мотив подхвачен и традицией ислама, давшей А. (Гаруну) прозвище Абул-Фарадж («Отец утешения»).

Моисей воздевает руки во время битвы, ему помогают Аарон и Гур. Картина Дж. Милле. 1871. Манчестер, галлерея искусств.



С. С. Аверинцев.

АБРАКСАС, Абрасакс (Ἀβράξας или Ἀβρασάξ), имя космологического существа в представлениях гностиков (1–3 вв., см. в ст. Христианская мифология). Согласно доктрине василидиан (одной из гностических сект – последователей Василида, 2 в., Сирия), А. – верховный глава небес и эонов, как бы совмещающий в своём лице их полноту. В системе Василида сумма числовых значений входящих в слово «А.» семи греческих букв (1 + +2+100+1+60+1+200) даёт 365 – число дней в году («целокупность мирового времени»), а также число небес («целокупность мирового пространства») и соответствующих небесам эонов («целокупность духовного мира»). «Космический» характер семёрки (см. в ст. Числа) как общего числа букв подчёркивает придававшийся имени А. смысл некоего исчерпания моментов бытия, окончательной суммарнос-

ти. Имя А. и его иконографический образ (существо с головой петуха, телом человека и змеями вместо ног), известный по изображениям на геммах-амулетах, имели распространение и за пределами христианского гностицизма, в культово-магическом обиходе позднеантичного синкретического язычества. В литературе 20 в. («Семь проповедей к мёртвым» К. Г. Юнга, «Демиан» Г. Хессе) к символу А. обращались для выражения идеи высшего единства добрых и злых потенций человеческой души.

С. А.

АВЕЛЬ (евр. hevel, возможно, от аккад. aplu, «сын»; греч. Αβελ), в ветхозаветном повествовании второй сын прародителей людей Адама и Евы, «пастырь овец», убитый своим старшим братом земледельцем Каином из зависти: жертва, принесённая Каином («от плодов земли»), была отвергнута богом, а жертва А. (первородными ягнятами его стада) – принята благосклонно (Быт. 4, 2–8). Подробнее о развитии сюжета, отражении его в искусстве и литературе см. в ст. Каин.

В Новом завете А. – первый мученик, первый гонимый праведник, с него начинается ряд невинно убитых (Матф. 23, 35; Лук. 11, 51; Евр. 11, 4; 12, 24; 1 Ио. 3, 12). Образ А. как невинной жертвы, первого праведника развивается последующей христианской традицией, рассматривающей А. во многих отношениях как прообраз Иисуса Христа (пастырь овец; человек, приносивший праведную жертву; человек, претерпевший насильственную смерть).

АВИМЕЛЕХ (евр. abimelekh, «отец мой царь»), в ветхозаветных преданиях: 1) царь Герара (город филистимлян), персонаж легенд об Аврааме и Сарре и об Исааке и Ревекке (и Авраам, и Исаак выдают из осторожности своих жён за сестёр, чтобы не погибнуть ради пополнения гарема А.; Быт. 20; 26); возможно, слово «А.» употреблялось древнееврейскими повествователями не как имя собственное, а как передача наследственного титула герарских властителей (ср. в разные эпохи и в различных языках титулы с близким значением, напр. тюрк. «атабек» или перс. «падишах»); 2) сын Гедеона от наложницы, притязавший на царскую власть, перебивший 70 своих братьев и три года тиранически властвовавший над Сихемом, а затем вступивший в конфликт с жителями Сихема и во исполнение проклятия погибший при осаде крепости Тевец (смертельно раненный женщиной, метнувшей ему в голову обломок жёрнова, А. приказал заколоть его мечом, чтобы не сказали, что «женщина убила его» – Суд. 9); героический персонаж времён перехода от патриархального правления «судей» к монархии.

С. А.

АВРААМ (евр. 'abraham, ср. имя 'a-bu-ra-mu, засвидетельствованное в месопотамских клинописных текстах со 2-й половины 3-го тыс. до н. э., а также в обнаруженных в 1970-х гг. текстах из сирийской Эблы от 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях избранник Яхве, заключивший с ним «завет» (союз), один из патриархов, родоначальник евреев и (через Измаила) арабов. Согласно традиции, первоначально имел имя Аврам (в два слога), но в виде особой милости получил от бога прибавление к своему имени дополнительного слога (Быт. 17,5). Сын Фарры (Тераха), генеалогия которого возводится к Симу (Быт. 11), уроженец города Ура в Южной Месопотамии (библ. Ур Халдейский, см. Быт. 11, 28). Таким образом, предки А. жили «за рекой» (за Евфратом) и были язычниками (Иис. Нав. 24, 2–3). Бог требует от него: «пойди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе» (Быт. 12, 1). В этом конкретном акте концентрируется весь драматизм разрыва с прежней жизнью, с инерцией родовых связей, ради доверия и преданности божеству. Субъективная психология и умственная мотивировка религиозного «обращения» совершенно отсутствуют в библейском повествовании. Позднейшая традиция иудаизма стремилась заполнить этот пробел. Послебиблейские легенды изображают, например, как А. проходит через поиски высшего начала в мире стихий, но убеждается, что слава солнца ограничена временем дня, слава луны – временем ночи, что огонь гасится водой, вода – дар облаков, облака разгоняемы ветром и т. д. (распространённый фольклорный мотив отыскивания сильнейшего) – всё имеет свой предел, кроме бога-творца (талмудический комментарий к книге Бытия – «Берешит рабба» 38, 13 и др.), и А. в акте сознательного выбора предпочитает этого бога всем остальным сверхчеловеческим покровителям. Это ставит А. в ситуацию конфликта с языческим миром, начиная с его собственной семьи (предполагается, что его отец был не только идолопоклонником, но и ваятелем идолов). Едва родившись, А. оказывается жертвой гонений со стороны Нимврода, устрашённого астрологическими предсказаниями; впоследствии Нимврод требует от А. поклониться идолам или самому Нимвроду, а за отказ бросает его в раскалённую печь, из которой А. вызволен богом (Пс.-Ионафан на Быт. 14, 1, Pesikta rabbati 33 и др.) (мотив печи, параллельный преданию о трёх отроках, в применении к А. основан на игре слов или лексическом недоразумении, так как «Ур Халдейский» читается по-еврейски и как «огонь халдейский»). В этих легендах А. – прототип мученика веры; в других он выступает как прототип проповедника веры. Пережив обращение, он пытается обратить своего отца, брата и домочадцев; за отказ уверовать весь дом сожжён огнём с небес, – рассказывает памятник позднеиудаистической апокалиптики «Откровение Авраама». В других текстах рисуется, как А. учил познанию бога мужчин, а жена его Сарра – женщин. Взгляд на А., как на первого совершителя акта веры и постольку «отца верующих», воспринят христианством (Быт. 12, 3;



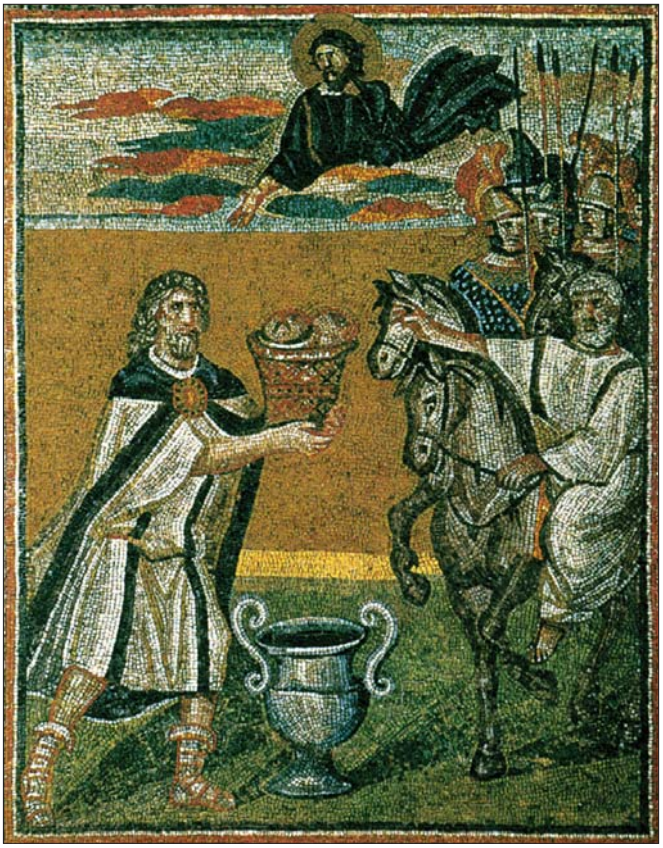
Авраам, Сарра и три ангела. Видение Авраама под мамрийским дубом. Мозаика. 432–440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.

Гал. 3, 6–9). Как утверждает легенда, по велению Яхве А. на 75-м году жизни отправляется вместе с женой Саррой, племянником Лотом, с имуществом и своими людьми в Ханаан (Быт. 12, 5), где ведёт жизнь патриархального главы рода скотоводов-кочевников. Традиционные святыни Палестины (Сихем, Вефиль и т. д.) связываются библейским повествованием с маршрутами его кочевий и с местами новых откровений Яхве, неоднократно подтверждающего свою милость к нему. В голодное время А. переходит в Египет, где с наивной хитростью выдаёт Сарру за свою сестру, чтобы не быть убитым, когда фараон востребует её в свой гарем. Сарра действительно оказывается у фараона, но её целомудрие чудесно защищено богом, и напуганный фараон торопится осыпать опасных пришельцев дарами и выпроводить их из страны (12, 11–20). Раздел ареалов кочевий между А. и Лотом закрепляет за А. Ханаан; он поселяется у дубравы Мамре близ Хеврона и ставит там жертвенник Яхве (13, 7–18). Затем А. выступает как герой-воитель: во главе своих вооружённых слуг он успешно совершает поход против царя Элама и союзных с ним царей, чтобы освободить пленённого Лота (14, 14–16). По возвращении он получает от Мельхиседека жреческое благословение и дар хлеба и вина (для христианской традиции – прообраз причастия), отдавая ему как прототипу ветхозаветного священства десятую часть добычи (14, 18–20). Между тем А. тревожит его бездетность: он уже готов назначить наследником своего старшего слугу Елиезера, но Яхве обещает ему потомство. Сарра предлагает А. «войти» к её рабыне Агари, с тем чтобы зачатое дитя считалось ребёнком госпожи; так рождается Измаил. Следует новое явление Яхве, по своей значительности превосходящее все предыдущие, сопровождающееся требованием ко всей жизни А.: «ходи предо мною и будь непорочен» (17,1); Яхве заключает с А. «завет вечный», наследниками прав и обязанностей которого будут потомки А. не от Агари (хотя они тоже получают благословение), но от Сарры; знаком «завета» должно служить обрезание всех младенцев мужского пола (17, 10–14). Бог ещё раз приходит к А. в виде трёх странников (ангелов), встречаемых А. и Саррой у дубравы Мамре с обычным гостеприимством (христиане увидели в этом явлении первое раскрытие тайны троичности божества); он обещает сына от Сарры, что вызывает у престарелой Сарры недоумение (18, 9–15). От А. трое странников идут осуществлять кару над нечестивыми городами Содомом и Гоморрой; А. заступается за грешников и последовательно испрашивает помилование всякому городу, в котором найдётся 50, 45, 40, 30, 20 или хотя бы 10 праведников (18, 16–32). Эпизод посягательства Авимелеха, царя Герарского, на целомудрие Сарры (20) представляет собой полное соответствие столкновению с фараоном. Во исполнение обещания Яхве случается невозможное: у столетнего А. и девяностолетней Сарры рождается сын Исаак. Конфликт из-за прав первородства (Измаил – старший, но Исаак – вполне законный и притом получивший особое благословение от бога) приводит к изгнанию Агари и Измаила (21, 9–21). Трагическая кульминация пути А. как «друга божьего» – испытание его веры: теперь, когда у А. есть, на конец, Исаак – единственная надежда на продолжение рода (т. к. Измаил отослан), А. должен отказаться от этой надежды. Бог требует: «возьми сына твоего единственного, которого ты возлюбил, Исаака, и пойди в землю Мориа, и принеси его там в жертву всесожжения» (22,2). А. повинуется; по дороге происходит разговор сына с отцом, полный трагической иронии. «И сказал Исаак Аврааму, отцу своему: «Отец мой!» И сказал тот: «Вот я, сын мой!» И сказал он: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?» И сказал Авраам: «Бог усмотрит себе агнца для всесожжения, сын мой»» (22, 7–8). Лишь в последнее мгновение, когда связанный Исаак лежит на жертвеннике и А. поднял руку с ножом, чтобы заколоть его, ангел останавливает жертвоприношение; вместо Исаака в жертву идёт запутавшийся рогами в зарослях баран (22, 9–13). А. вознаграждён за верность новым благословением себе и своему потомству от Яхве (22, 15–18). После смерти Сарры А. женится на женщине по имени Хеттура (Кетура), у него рождается ещё 6 сыновей. А.



Жертвоприношение Авраама. Рельеф Л. Гиберти для северных дверей баптистерия. 1401. Флоренция, Национальный музей.

Мельхиседек приносит дары Аврааму. Мозаика. 432-440. Рим, церковь Санта-Мария Маджоре.



Авраам и Мельхиседек. Створка алтаря Д. Баутса. 1464–67. Лёвен, церковь святого Петра.





Жертвоприношение Авраама. Картина Рембрандта. 1635. Ленинград, Эрмитаж.

умирает в возрасте 175 лет, «в доброй седине, престарелый и насыщенный [жизнью]» (25, 8), и его погребают рядом с Саррой на родовом кладбище в пещере Махпела.

Библейский образ А. совмещает ряд граней. Это герой – родоначальник евреев, а через сыновей от Агари и Кетуры – различных арабских племён; через своего внука Исава (сына Исаака) – прародитель эдомитов; с ним связано (через его племянника Лота) происхождение моавитян и аммонитян. В рассказах о заключении завета с Яхве, об установлении обрезания и т. п. он выступает как герой сакрального этиологического повествования. Наконец, в своём гостеприимстве, в своей заботе о женитьбе Исаака (Быт. 24) он являет собой воплощение добродетелей патриархального старейшины рода. Дальнейшая мифологизация образа А. в позднеиудаистической литературе усиливает черты культурного героя (А. оказывается первоучителем астрономии и математики, изобретателем алфавита и т. п.).

С. С. Аверинцев.

Сцена принесения А. в жертву Исаака запечатлена в росписи синагог в Дура-Европосе (сер. 3 в.) и Бет-Альфе (1-я пол. 6 в.), катакомбы Присциллы в Риме (кон. 3 – нач. 4 вв.), в средневековой миниатюре (Эчмиадзинское евангелие 10 в. и др.), в пластическом декоре средневековых соборов (скульптурная группа собора в Шартре и др.), рельефах (рельефы для дверей флорентийского баптистерия работы Ф. Брунеллески и Л. Гиберти), в картинах А. дель Сарто, П. Рубенса, Рембрандта, А. П. Лосенко. Сцена благословения А. Мельхиседеком нашла воплощение в мозаиках церквей Санта-Мария Маджоре в Риме и Сан-Витале в Равенне; фреске Рафаэля, картинах Д. Баутса, Л. Лотто, Тинторетто, Рубенса, П. Ластмана, Дж. А. Тьеполо. В византийском и древнерусском искусстве наиболее популярна была сцена прихода к А. трёх странников, изображавшихся в виде ангелов (фреска Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде, московские, новгородские и псковские иконы; см. также Троица). Среди произведений западноевропейского искусства на этот сюжет – рельеф Гиберти, фреска Рафаэля, гравюры Луки Лейденского и Х. Хольбейна Старшего, картины Л. Карраччи, П. Ластмана, Рембрандта, А. Э. Мурильо, А. де Гелдера и др. В средневековом искусстве нашёл также воплощение сюжет – праотец А. в раю с душами умерших праведников на коленях или во чреве – «лоно авраамово» («Золотые ворота» Фрейбергского собора, «Княжеский портал» собора в Бамберге, роспись Успенского собора во Владимире). В искусстве 16–18 вв. разрабатывались некоторые другие сюжеты: круг сцен, связанный с А., Саррой и Агарью (см. в ст. Агарь), «Авраам наставляет египтян астрономии» (Джорджоне) и др. А. (начиная с позднего средневековья) чаще всего предстаёт в облике величавого бородатого старца.

АГАРЬ (евр. hagar, ср. этнич. обозначение араб. номадов hagerom или hagericim, «агаряне», а также глагол hagar, «отвращаться», «откочёвывать», «бежать», откуда араб, nigra, «бегство»), в ветхозаветных преданиях египтянка, рабыня Сарры и наложница Авраама. Бездетная Сарра, поступая в соответствии с обычаем (известен из севромесопотамских документов середины 2-го тыс. до н. э.; ср. также поведение Рахили и Лии, Быт. 30), сама предлагает, чтобы её муж «вошёл» к А., с намерением усыновить зачатое дитя (Быт. 16, 2). Однако ещё во время беременности А. между ней и госпожой начинаются конфликты, и А. бежит (ср. этимологию её имени) в пустыню, где ангел Яхве велит ей вернуться, обещая, что у неё родится воинственный сын Измаил; это обещание сбывается (16, 4–16). После рождения у Сарры и Авраама сына Исаака на патриархальном торжестве в день, когда его отняли от груди, старая рознь между госпожой и служанкой (осложнённая правовой коллизией между первородством Измаила и законнорожденностью Исаака) вспыхивает с новой силой (21, 9–10); А. на руках с Измаилом вынуждена уйти в изгнание, предвосхищая удел номадов. Однако бог хранит и утешает изгнанников: когда им в пустыне угрожает смерть от жажды, он указывает А. на колодец и спасает от смерти А. с сыном (21, 15–19). Позднейшие легенды разукрасили этот простой сюжет, сделав из А. дочь фараона, преувеличивая – в соответствии с позднейшими религиозными идеалами – то святость А., то, напротив, её неискренность в вере, изобретая колоритные новеллистические подробности её ссор с Саррой (талмудический комментарий к книге Бытия – «Берешит рабба» 45; 53).

Изгнание А. – частая тема европейской живописи 16–18 вв. (картины Гверчино, П. П. Рубенса, Рембрандта, К. Лоррена и др.).

С. С. Аверинцев.

АГАСФЕР (лат. Ahasuerus), «Вечный жид», персонаж христианской легенды позднего западноевропейского средневековья. Имя А. – стилизованное библейское имя, произвольно заимствовано из ветхозаветной легенды об Эсфири (где еврейским «Ahashwerosh» передаётся имя персидского царя Ксеркса); в более ран-

них версиях легенды встречаются и другие имена – Эспера-Диос («надейся на бога»), Бутадеус («ударивший бога»), Картафил. Согласно легенде, А. во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал ему в кратком отдыхе и безжалостно велел идти дальше; за это ему самому отказано в покое могилы, он обречён из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа, который один может снять с него зарок. На возникновение легенды оказали влияние религиозно-мифологические представления о том, что некоторые люди являют собой исключение из общего закона человеческой смертности и дожидаются эсхатологической развязки (согласно Библии, таковы Енох и Илия) и что такая судьба должна постигнуть каких-то очевидцев первого пришествия Иисуса Христа (ср. Матф. 16, 28); в легенде можно видеть реминисценцию ветхозаветного мотива проклятия Каину, которого Яхве обрекает на скитания, но запрещает лишать его жизни (Быт. 4, 10–15). В ней отразились и некоторые аспекты отношения средневековых христиан к евреям: в них видели людей, не имевших родины и обречённых на скитания, но «чудом» сохранявших этническую и религиозную самобытность, а также живую реликвию «священной истории» Ветхого и Нового заветов, убийц Христа и осквернителей «завета с богом», но в эсхатологическом будущем – примиряющихся с богом через обращение к Христу наследников древнего обетования (так понимали во взаимосвязи Захар. 12, 10, Ос. 1, 7, Малах. 4, 5, Матф. 17, 10 и Рим. 11). Все эти моменты присутствуют в легенде об А.: это враг Христа, но в то же время свидетель о Христе, грешник, поражённый таинственным проклятием и пугающий одним своим видом как привидение и дурное знамение (ср. более позднее предание о Летучем голландце), но через само проклятие соотнесённый с Христом, с которым непременно должен встретиться ещё в «этом мире», а в покаянии и обращении способный превратиться в доброе знамение для всего мира. Структурный принцип легенды – двойной парадокс, когда тёмное и светлое дважды меняются местами: бессмертие, желанная цель человеческих усилий (ср. этот мотив в эпосе о Гильгамеше) в данном случае оборачивается проклятием, а проклятие – милостью (шансом искупления). В фольклорной традиции А. оказывался в отношениях взаимозаменяемости с другими фигурами скитальцев (Дикий охотник и др.) и вообще существами, с которыми возможна неожиданная и странная встреча (напр., Рюбецаль, горный дух средневековых легенд); как и они, он необходимо выступает (по самой структуре мотива) то жутким и опасным, то готовым на помощь и добрым.

Легенда о «Вечном жиде» становится достоянием литературы с 13 в. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, вошедшему в «Большую хронику» (ок. 1250) Матвея Парижского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, уверял, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа по имени Картафил («сторож претория»?); он покаялся, крестился, принял имя Иосиф и ведёт жизнь аскета и молчальника, отвечая только на благочестивые вопросы паломников; при встрече с Христом ему было 30 лет, и теперь он после каждой новой сотни лет возвращается к 30-летнему возрасту. Атмосфера этой версии – отголосок эпохи крестовых походов и великих паломничеств. В 15 в. известны более мрачные и жестокие версии, в которых акцент переносится с раскаяния «Вечного жида» на его наказание (напр., он непрерывно ходит вокруг столпа в подземелье, или живёт в заточении, за 9 замками, нагой и заросший, и спрашивает всех входящих к нему: «Идёт ли уже человек с крестом?»). В 1602 выходит анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» (в ней впервые герой легенды получает имя А.); переиздания, переводы и перелицовки на разных европейских языках следуют во множестве: образ бывшего иерусалимского сапожника, высокого человека с длинными волосами и в оборванной одежде тяготеет над воображением целой эпохи (в 1603 «появление» А. За свидетельствовано горожанами Любека, в 1642 он «приходит» в Лейпциг; его «видят» в Шампани, в Бове и т. д.). В 18 в. легенда об А. становится предметом всеобщих насмешек и уходит в деревенский фольклор (впрочем, печатное сообщение о встрече с А. было опубликовано в США в одной мормонской газете ещё в 1868). Зато образ А. из предмета веры превращается в популярный предмет творческой фантазии. Молодой И. В. Гёте обращается к образу А., чтобы выразить новое, проникнутое историзмом представление о религиозно-психологической атмосфере в Иерусалиме времён Христа (фрагмент неоконченной поэмы «Вечный жид», 1774). К. Ф. Д. Шубарт трактует образ и сюжет в духе радикального просветительства («Вечный жид», 1787). Для романтиков сюжет легенды об А., дававший богатые возможности переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению эмоций обречённости и мировой скорби, был особенно привлекателен; его разрабатывали П. А. Шелли, И. К. Цедлиц и многие другие; в России – В. А. Жуковский (неоконченная поэма «Агасфер, Вечный жид»). Э. Кине (философская драма «Б.», 1833) превратил А. в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. В авантюрном романе Э. Сю «Вечный жид» (1844–45) А. выступает как таинственный благодетель, антагонист иезуитов. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготящего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Л. Борхес в рассказе «Город бессмертных», героя которого примечательным образом зовут Иосиф Картафил, хотя топика христианской легенды как таковой полностью элиминирована (Картафил идентичен не то с римским легионером 4 в., не то с Гомером, он не еврей и никогда не видел Христа).

С. С. Аверинцев.

АД (Ad), адиты, в мусульманской мифологии один из коренных народов Аравии. Коран называет местом жительства А. ал-Ахкаф (46:21), который комментаторы помещают в пустыне Восточного Хадрамаута. Согласно Корану, адиты благоденствовали, но возгордились и отказались последовать увещеваниям посланного аллахом пророка – «брата их» Худа. На слова Худа: «Поклоняйтесь аллаху, нет у вас божества, кроме него! Разве вы не будете богобоязненны?» они ответили: «Мы верим, что ты в неразумии, и мы полагаем, что ты – лжец» (7:63–64). За это адиты были наказаны засухой и последующим

Справа – Изгнание Агари. Картина К. Лоррена. 1668. Мюнхен, Старая пинакотека.
Слева – Уход Агари из дома Авраама. Картина П. П. Рубенса. 1615-17. Ленинград, Эрмитаж.







Ад в виде пасти дьявола. Миниатюра к псалтыри Анри де Блуа. Сер. 12 в. Лондон, Британский музей.

ураганом («ветром шумящим»), который бушевал семь ночей и восемь дней и стёр их с лица земли (7:63–69; 11:52–63; 26:123–39; 40:58; 41:15–16; 46:20–27; 54:18–21; 69:6–8; 89:6).

Предание, развивающее мотивы Корана, представляет адитов людьми большого роста, жившими в городах под властью царей. Когда их постигла засуха, они направились в Мекку, просить у аллаха дождя. Из трёх туч, предложенных им на выбор, адиты выбрали самую тёмную. Она принесла с собой ураган, от которого спаслись только Худ и несколько праведников. Историческая наука данными о народе А. не располагает. В средние века в Аравии слово «адитский» часто употреблялось в значении «древний»; и по сей день многие руины называются там «адитские жилища».

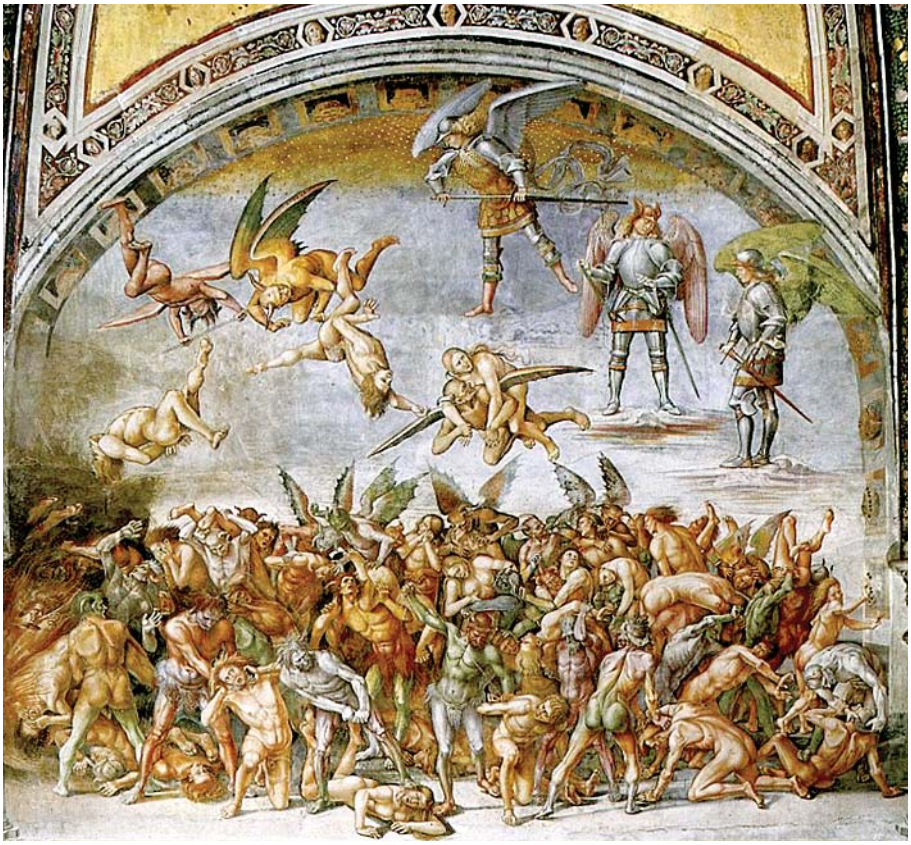
М. А. Пиотровский.

АД (греч. αδης, Αιδης, Αΐδης, ср. Аид), преисподняя [лат. (Locus) infernus, «нижнее место», отсюда итал. Inferno, франц. l'Enfer; нем. Holle, англ. Hell, «место сокрытия», ср. др.-сканд. hel – Хель], пекло (в слав. языках, напр. польск. pieklo, букв. – «смола»), в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников.

Представления об А. (противопоставляемом раю), имеющие своими предпосылками формирование понятий о дуализме небесного и подземного, светлого и мрачного миров, о душе умершего (резко противопоставляемой телу) – в сочетании с возникновением идеи загробного суда и загробного воздаяния (см. в ст. Загробный мир) – сравнительно позднего происхождения. В дохристианскую эпоху наглядно-материальные, детализированные картины потусторонних кар, которые описывались как подобные земным пыткам и казням, но превосходящие их, присущи не только мифологии, связанной с египетским культом Осириса, или проникнутым дуализмом древнеиранским религиозно-мифологическим представлениям, но и философской «мифологии» пифагорейцев и Платона (ср. видение Эра в «Государстве» Платона). В канонических ветхозаветных текстах подобные мотивы практически отсутствуют (см. Шеол). В каноне Нового завета предупреждение об угрозе страшного суда и А. занимает важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. Состояние пребывающего в А. описывается не извне (как зрелище), но изнутри (как боль); упоминания об А. в притчах Иисуса Христа рефреном замыкаются словами: «там будет плач и скрежет зубов» (Матф. 8, 12; 13, 42 и 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30). А. определяется как «мука вечная» (25, 46), «тьма внешняя» (8, 12 и др.; по церковно-славянски «тьма кромешная»). Пребывание в А. – это не вечная жизнь, хотя бы в страдании, но мука вечной смерти; когда для него подбирается метафора, это не образ пытки, а образ умерщвления (осуждённого раба из притчи «рассекают», Матф. 24, 51), а сам страждущий в А. сравнивается с трупом [ветхозаветные слова о трупах отступников – «червь их не умрёт, и огонь их не угаснет», Ис. 66, 24 (ср. Геенна как синоним А.) трижды повторены Иисусом Христом об отверженных в А.: Мк. 9, 44, 46, 48]. Наиболее устойчивая конкретная черта А. в Новом завете – это упоминание огня, символический характер которого выявлен через очевидную цитатность соответствующих мест: уподобление А. «печи огненной» (Матф. 13, 42) соотносится с контекстом популярных легенд о каре, которой были подвергнуты Авраам и гонители трёх отроков, а образ А. как «озера огненного и серного» (Апок. 20, 10; 21, 8; уже в кумранских текстах А. назван «мраком вечного огня» и говорится о наказании «серным огнём») – с образностью ветхозаветного повествования о дожде огня и серы над Содомом и Гоморрой (Быт. 19, 24). Символика огня получает особенно глубокие измерения, поскольку огонь – это метафора для описания самого бога: Яхве – «огнь поядающий» (Втор. 4, 24, цитируется в Новом завете – Евр. 12, 29); явление духа святого – «разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 3); причастие сравнивается в православных молитвах с огнём, очищающим достойных и опаляющим недостойных. Отсюда представление, что по существу нет какого-то особого адского огня, но всё тот же огонь и жар бога, который составляет блаженство достойных, но мучительно жжёт чуждых ему и холодных жителей А. (такова, например, интерпретация сирийского мистика 7 в. Исаака Сириянина). Такое понимание А. не раз возрождалось мистическими писателями средневековья, а в новое время – художественной и философско-идеалистической литературой (вплоть до Ф. М. Достоевского в «Братьях Карамазовых» и Ж. Бернаноса в «Дневнике сельского кюре»). Однако одновременно создаются чувственно-детализированные картины А. и адских мучений, рассчитанные на устрашение массового воображения. А. рисуется как застенок божественной юстиции, в котором царствует сатана с бесами (чертями) в роли усердных палачей; как место чувственных пыток, применяемых за различные категории грехов по некоему потустороннему уголовному кодексу (причём в соответствии с духом архаического судопроизводства виновный терпит кару в погрешившем члене своего тела, вообще род наказания наглядно отвечает роду преступления: клеветники, грешившие языком, за язык и подвешены; лжесвидетели, таившие в устах ложь, мучимы огнём, наполнившим их рот; ленивцы, в неурочное время нежившиеся в постели, простёрты на ложах из огня; женщины, вытравлявшие плод, обречены кормить грудью жалящих змей, и т. д.). Эти подробности в изобилии содержатся в многочисленных



Грешники в аду. Фрагмент фрески Беато Анджелико «Страшный суд». 1432–35. Флоренция, музей Сан-Марко.



Ад. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1503. Собор в Орвието.

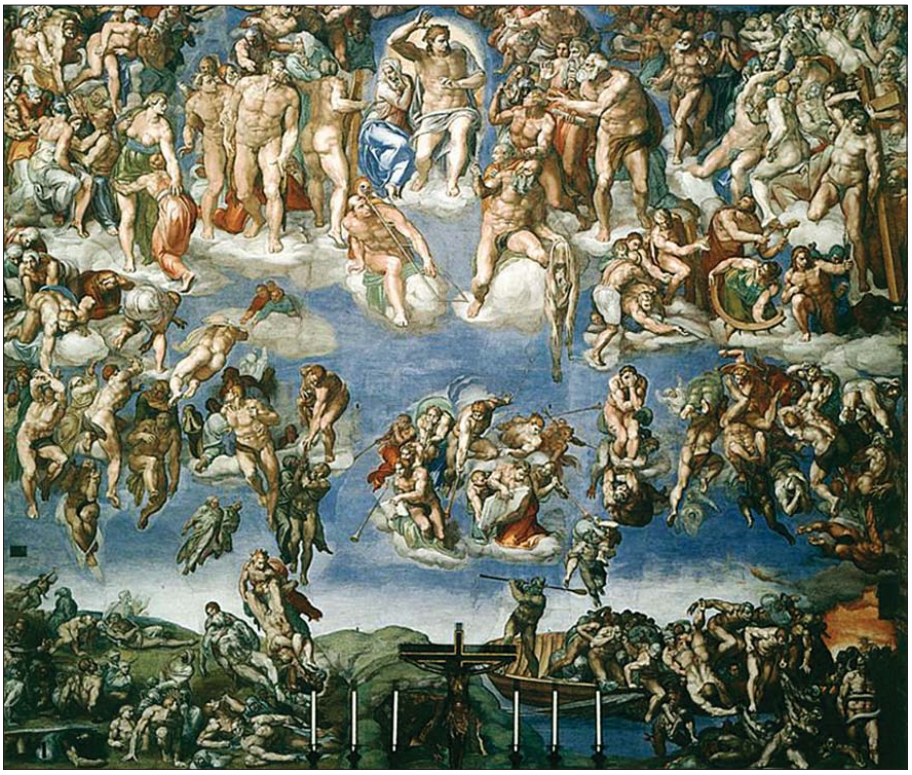
апокрифах и «видениях» – от раннехристианского «Апокалипсиса Петра» (нач. 2 в.) и «Апокалипсиса Павла» (различные слои текста от 2 или 3 в. до 5 в.) до византийского «Апокалипсиса Анастасии» (11 или 12 в.), западноевропейского «Видения Тнугдала» (сер. 12 в., позднейшие переработки) или, наконец, многих «духовных стихов» русского фольклора, трактовавшего эту тему с большим интересом:

«И грешником место уготовано -
Прелютыя муки, разноличныя.
Где ворам, где татем, где разбойникам,
А где пияницам, где корчемницам,
А где блудницам, душегубницам?
А блудницы пойдут во вечный огонь,
А татие пойдут в великий страх,
Разбойники пойдут в грозу лютую;
А чародеи отъидут в тяжкий смрад,
И ясти их будут змеи лютыя;
Сребролюбцам место – неусыпный червь;
А мраз зело лют будет немилостивым;
А убийцам будет скрежет зубный;
А пияницы в смолу горячую;
Смехотворцы и глумословцы —
на вечный плач;
И всякому будет по делом его».

(Калики перехожие, Сб. стихов и исследование П. Бессонова, вып. 5, М., 1864, с. 195.)

Эта тысячелетняя литературно-фольклорная традиция, содержавшая актуальные отклики на условия народного быта, но консервативная в своих основаниях, уходит своими корнями в дохристианскую древность; она унаследовала топику позднеиудейских апокрифов (напр., «Книги Еноха», 2 в. до н. э.), направление которых непосредственно продолжила, но переняла также и мотивы языческих (греческих, особенно орфических, отчасти египетских) описаний загробного мира. Уже само слово Αιδης (легитимированное греч. текстом Библии как передача евр. «шеол») образовало мост между христианскими понятиями и языческой мифологией аида; характерно, что в византийских проповедях (напр., у Евсевия Кесарийского, 3–4 вв.) и гимнах (у Романа Сладкопевца, конец 5 – 6 вв.) на сошествие во ад (Иисуса Христа), а также в византийской иконографии фигурирует олицетворённый Аид, совещающийся с сатаной, созывающий для борьбы свою рать, держащий грешников на своём лоне, которое являет собой дьявольскую травестию лона авраамова. Популярные перечни, приводившие в систему казусы преступления и возможности наказания, переходили, чуть варьируясь, из века в век, из эпохи в эпоху, из одной этнической, культурной и конфессиональной среды в другую; и это относится не только к ним. Так, мотив дарования грешникам сроков временного отдыха от мук А., характерный для расхожей послебиблейской иудаистической литературы, встречается и в христианских апокрифах (напр., в визант. и слав. рассказах о хождении богородицы по мукам), где сроки эти переносятся с субботы на время между страстным четвергом и пятидесятницей. Логическое упорядочение представлений об А. порождало (для средневекового религиозного сознания) некоторые затруднения в согласовании, во-первых, отнесения окончательного приговора грешной душе к эсхатологическому моменту страшного суда с представлением о том, что душа идёт в А. немедленно после смерти грешника; во-вторых, бестелесности души с материальным характером мучений; в-третьих, предполагаемой неминуемости А. для всех нехристиан с невинностью младенцев, умерших некрещёными, или праведных язычников. Ранние христиане воспринимали любое (кроме райского) состояние души до страшного суда как принципиально временное; лишь впоследствии, когда сложилась статичная картина универсума с раем вверху, А. внизу и стабилизировавшимся на иерархической основе «христианским миром» посредине, этот принцип временности был забыт (что выявилось, между прочим, в конфессиональной полемике по вопросу о чистилище). Но и в средние века полагали, что

Грешники в аду. Фрагмент фрески «Страшный суд» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1535–41.



муки А. ныне – лишь тень мук, которые наступят после страшного суда, когда воссоединение душ с воскресшими телами даст и раю и А. окончательную полноту реальности. Попытка разрешить третье затруднение побудила постулировать (в католической традиции) существование преддверия А. – лимба, где пребывают невинные, но не просвещённые благодатью христианской веры души, свободные от наказаний. Все эти мотивы получили поэтическое выражение в «Божественной комедии» Данте (часть 1-я – «Ад»), Он изображает А. как подземную воронкообразную пропасть, которая, сужаясь, достигает центра земного шара; склоны пропасти опоясаны концентрическими уступами, «кругами» А. (их девять), в каждом круге мучаются определённые категории грешников. В дантовом А. протекают реки античного аида, образующие как бы единый поток, превращающийся в центре земли в ледяное озеро Коцит; Харон, перевозчик душ умерших античного аида, в дантовом А. превратился в беса; степень наказания грешникам назначает Минос (один из судей античного аида), также превращенный у Данте в беса. В девятом «круге», на самом дне А., образованном ледяным озером Коцит, посредине, в самом центре вселенной, – вмёрзший в льдину Люцифер, верховный дьявол, терзает в своих трёх пастях главных грешников («предателей величества земного и небесного»). Систематизированная «модель» А. в «Божественной комедии» со всеми её компонентами – чёткой последовательностью девяти кругов, дающей «опрокинутый», негативный образ небесной иерархии, обстоятельной классификацией разрядов грешников, логико-аллегорической связью между образом вины и образом кары, наглядной детализацией картин отчаяния мучимых и палаческой грубостью бесов – представляет собой гениальное поэтическое обобщение и преобразование средневековых представлений об А. О понятиях, близких А., см. Тартар (греч.), Нарака (индуистск., буддийск.), Диюй (кит.), Джаханнам (мусульм.).

С. С. Аверинцев.

Изображения сцен А. в европейском искусстве имели своим источником новозаветные тексты, апокрифы, сочинения «отцов церкви», трактаты теологов (Исидора Севильского, Винцента из Бове, Гонория Отенского и др.); большое влияние на живопись эпохи Возрождения оказала «Божественная комедия» Данте. Древнейшие из сохранившихся памятников с изображением А. относятся ко 2-й половине 8 в. В византийском искусстве А. изображается как бездна, огненный поток, иногда олицетворением А. является сатана или Аид; в ранних произведениях адские муки олицетворяет женская фигура в пламени со змеёй на груди, позднее в ряде сцен возникают такие образы, как драконоподобный червь, пожирающий грешников, или сатана с ребёнком (душой грешника) на лоне. В западноевропейском искусстве рано возникает образ А. как пасти сатаны, огненной печи, фигуры Аида, в иллюстрациях к Апокалипсису встречается и изображение А. как огненного моря с телами грешников; с 12 в. изображение адских мук становится всё изощрённее. В древнерусской иконописи встречаются те же мотивы.

В числе произведений, содержащих изображение А., – миниатюры в многочисленных рукописях Апокалипсиса и комментариев к нему 8–15 вв. (в т. ч. знаменитый «Бамбергский Апокалипсис», около 1020), к этой группе примыкают и циклы гравюр («Апокалипсис» А. Дюрера). В сценах страшного суда тема А. и адских мук возникает у многих художников, особенно 14–16 вв. (произведения Джотто, Нардо ди Чоне, С. Лохнера, Х. Мемлинга, Л. Синьорелли, Х. Босха, Микеланджело – с античными реминисценциями и др.). См. также Страшный суд, Сошествие во ад (в связи с этим сюжетом стоит, в частности, формирование такого понятия, как «врата А.», изображение которых часто встречается и в искусстве нового времени). Среди художников, обращавшихся к иллюстрированию «Божественной комедии» (в т. ч. «Ада»), – Рафаэль, У. Блейк, Г. Доре и многие другие – вплоть до живописцев 20 в. (С. Дали).



Сотворение Адама.
Рельеф Якопо делла Кверча на портале собора св. Петра в Болонье. 1425–35.

АДАМ (евр. ’adam, «человек»), в библейских сказаниях первый человек. В Библии имеется два основных сказания о сотворении человека богом. Одно сказание, народное, содержит рассказ о создании богом мужчины из праха и дыхания жизни, а жены – из его ребра: «…и не было человека для возделывания земли. И создал бог Яхве человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою… И сказал бог Яхве: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Бог Яхве образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навёл бог Яхве на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из рёбер его, и закрыл то место плотию. И создал бог Яхве из ребра, взятого у человека, жену, и привёл её к человеку. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут одна плоть» (Быт. 2, 5, … 7…, 18–24). Другое сказание, жреческое, принадлежит к более позднему пласту библейских текстов, носит богословский характер и исходит из сложившегося у израильтян в первом вавилонском плену представления о боге как творце вселенной; в нём сотворением людей завершается шестидневное творение мира богом: «И сказал бог: сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землёю, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил бог человека по образу своему, по образу божию сотворил его, муж-

Адам. Фрагмент фрески «Сотворение Адама» Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.



чину и женщину сотворил их. И благословил их бог, и сказал бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (1, 26–28). Содержание сказаний расходится по ряду мотивов. По одному сказанию, создатель человека – бог, именуемый Яхве; согласно другому, творец – тоже бог, но именуется он иначе. По одному, бог не представляется всесильным творцом вселенной, а скорее добрым садовником и умелым гончаром, по другому, бог – бесплотный, единый творец вселенной, частью которой является человек. Если, по одному сказанию, А. «создан», «образован» из «праха земного» и «дыхания жизни», природа человека двояка (плоть от праха, душа из дыхания божьего), человек мудр, он даёт всем имена, то по другому – всё мироздание и люди сотворены силой «слова божьего» из ничего, человек богоподобен (и однороден), мудр бог, и он даёт имя человеку (5, 2). Соответственно двум вариантам сказания в одном случае сначала создан А. – для возделывания земли, для труда, а затем, чтобы он не был одинок, – растительность и животные (женщина создана позднее), в другом – мужчина и женщина сотворены одинаково и одновременно «по образу и подобию божьему», в завершение его замысла, в последний день творения накануне субботы и благословлены богом на размножение и владычество над рыбами, птицами, скотом и всею землёй и гадами. Оба сказания, предписывая поведение человека, дают объяснение этим предписаниям (связывают их с происхождением человека и др.), например объясняют причину привязанности мужа и жены, ритуал питания (объяснение запрета употреблять в пищу кровь содержится в Быт. 9, 3–7 – тексте, который может считаться продолжением жреческого варианта сказания об А.), т. е. носят этиологический характер.

По библейской традиции (в частности, по жреческому преданию), все люди восходят к А., которого сделал бог (А. не рождён, а сотворен, и этим отличается от всех будущих людей); отсюда выводится «рукотворность», «праховость» человека, но и божественность его как потомка А. (и его «право» обращаться к своему создателю и «отцу» за помощью). О последующей судьбе первой человеческой пары рассказывает другое сказание (первоначально не связанное с рассказом об А., но объединённое с ним в каноническом тексте Библии – Быт. 3) – сказание о том, как поддавшаяся искушению змеи «жена» (Ева), а за ней и «муж», «человек» (А.) вкушают в саду едемском (раю) запретный плод с древа познания добра и зла, нарушив предписание бога, что имело роковые последствия для А., Евы и всего рода человеческого: человек, наказанный богом, «в поте лица» должен добывать свой хлеб, он лишился бессмертия и (по одной из версий) изгнан с женой из рая, – сюжет, истолкованный в христианском богословии как «грехопадение», как «первородный грех», исказивший исконную натуру человека, его «богоподобие» (подробнее разработку этих сюжетов см. в ст. «Грехопадение»). По жреческому источнику, А. имел потомство, которое продолжало размножаться: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. Дней Адама по рождении им Сифа было восемьсот лет, и родил он сыновей и дочерей. Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер» (5, 3–5). Далее продолжается родословие потомков Сифа: Енос (евр. ’enos – «человек»; ’adam – не единственное обозначение слова «человек» по-еврейски), Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусаил, Ламех, Ной и его сыновья – Сим, Хам, Иафет (5, 6–32). Это дало фиктивную хронологию человечества – «от Адама» (или «сотворения мира») (принята в еврейском календаре, в русском допетровском). Рассказ о Каине (как старшем сыне А.) и Авеле, имеющийся в каноническом тексте Библии, исконно не был связан со сказанием об А.

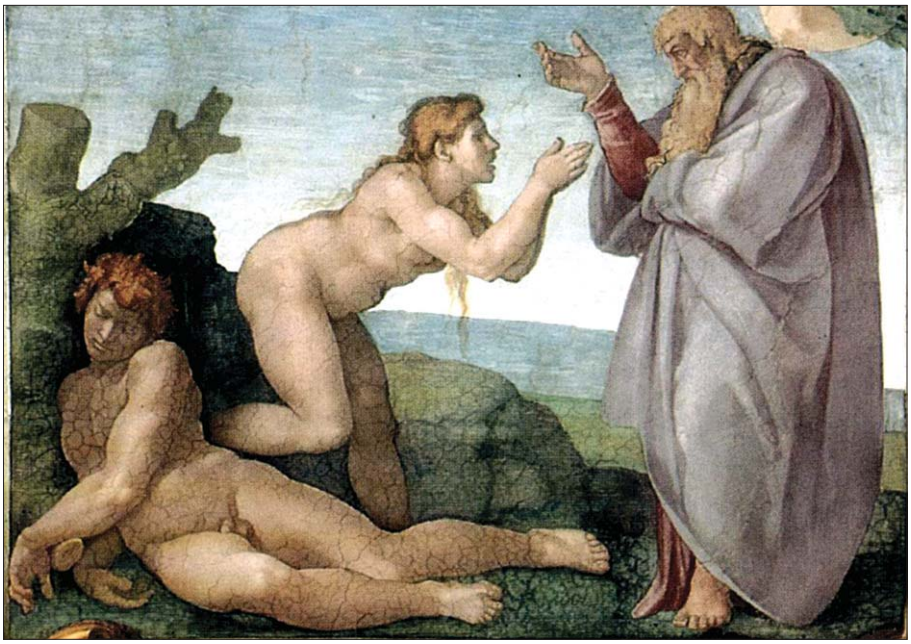


Бог создаёт Адама. Иллюстрация У. Блейка к книге Бытия. 1795. Лондон, Галерея Тейт.

Библейским преданиям о сотворении человека предшествовали и сопутствовали им – у евреев и у их соседей – мифы о возникновении человека, так или иначе связанные с мотивами, а то и с текстами обоих сказаний.

Сотворение человека из земли, глины встречается в антропогонических мифах многих народов, например египетских, шумеро-аккадских; в частности, существует аккадское сказание о сотворении людей из глиняных статуэток, причём они были созданы парами, а жизнь в них вселена через пуповины (вопрос, имел ли пуповину А., не будучи рождён от женщины, веками обсуждался христианскими богословами, волнуя иконописцев; на французской миниатюре 11 в. изображено, как бог перстом делает углубление на животе глиняного А.). С «землёй» связано имя А. (женский род евр. ’adamah означает «земля», первоначально, по-видимому, «краснозём»). Является ли эта связь действительной (как лат. homo, «человек» связано с humus, «земля» и т. п.) или же «народно-этимологической», не установлено. Несмотря на то, что имя А. означает «человек» (как таковой), он, подобно Еносу, не обязательно всегда рассматривался как первочеловек – он мог считаться предком только определённого племени или группы племён. Если ’adam означает буквально «красный» (в древнейшей афроазиатской традиции люди, во всяком случае мужчины, изображались красно-бурого цвета), то «красненьким» (умень-

Сотворение Евы. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.





Адам и Ева в райском саду. Картина Л. Кранаха Старшего. 1530. Вена, музей истории искусств.

шительное 'udam, как бы «маленький А.»; отсюда в Библии Эдом, «страна Иудемея») называется одно конкретное семитское племя, родственное израильтянам; предок этого племени Исав изображён в Библии «красным» (Быт. 25, 25).

Сотворение женщины из ребра мужчины (Быт. 2, 22) – тёмное место в тексте Библии. Может показаться, что здесь отразился имевшийся уже у виноградарей опыт размножения лозы от черенка. Однако вернее освещается мотив на основе шумерского мифологического текста (по интерпретации американского шумеролога С. Н. Крамера). Согласно этому тексту, для исцеления больного ребра (на шумер. языке – «ти») бога Энки была создана богиня-исцелительница ребра, предположительно, по имени Нин-ти. Но шумерское слово «ти» означало не только «ребро», но и «давать жизнь». Благодаря этому литературному каламбуру и могла возникнуть библейская версия о Еве не только как о «дающей жизнь» (этимология имени Ева в Быт. 3, 20), но и как «женщине от ребра».

Послебиблейские своды и толкования библейских текстов нередко обращают внимание на противоречия в преданиях об А., комментируют спорные положения. Буквальное толкование текста (Быт. 2, 18), допускающее чьё-то участие в сотворении человека богом (совет бога с кем-то), даёт толчок воображению талмудистов. Как утверждает талмудическая книга «Берешит рабба», небесный совет ангелов будто бы разошёлся во мнении по вопросу, стоит ли вообще создавать человека; одновременно делается попытка устранить противоречие в вопросе о создании А. единолично – волей одного бога-творца («ангелы» трактуются как ипостаси – аллегории божьих качеств, так что получается, что бог как бы совещался «сам с собой»). У некоторых толкователей вопрос о поле А. был решён в духе неоплатонизма, рассматривавшего первочеловека как существо двуполое (распространённое мифологическое представление, см. ст. Двуполые существа) или бесполое. Появляются и другие подробности, связанные с сотворением и жизнью А. Адам и его жена были сотворены двадцатилетними («Берешит рабба» 14), т. е. в самом зрелом возрасте (предвосхищая подозрения о характере их сношений, комментаторы указывают, что изгнание их из рая последовало сразу же после того, как они увидели себя нагими, так что в раю не было совокупления). Впрочем, согласно некоторым толкователям, А. (до изгнания из рая или до появления жены?) рождал злых духов, что связано с преданием о том, что первой женой А. была Лилит (трактат «Эрубин» 186 и др.). А. исконно был великаном – его тело простиралось от земли до неба (трактат «Хагига» 12 а; в этом фольклористы видят влияние иранской мифологии); но впоследствии, после грехопадения, он стал ниже ростом («Берешит рабба» 12 и др.). А. представлялся провидцем, которому бог открыл будущее рода людского (трактат «Сангедрин» 37), мудрым мужем, владевшим «всеми 70 языками мира» (софистически обсуждается вопрос, у кого же он научился языкам, когда ему ещё не у кого было учиться?). По одному из преданий, которое должно было подтвердить мудрость А., сатана не мог справиться с наименованием животных, а А. смог; этим бог доказал превосходство земного человека над небесными ангелами; сатана был в отчаянии, так как человек оказался сильней (отсюда зависть и вражда сатаны к человеку). В соответствии с религиозно-этическими нормами в талмудической литературе обыгрывается вопрос о времени появления человека (противоречиво толкуемый в Библии): если человек достойный, ему могут сказать, что он предшествовал сотворению ангелов, если не достойный, ему могут указать: муха тебя опередила («Берешит рабба» 8; последнее утверждение строится на том, что, согласно библейскому мифу о шестидневном творении мироздания, мухи должны были быть сотворены до человека).

Представления об А. получили дальнейшее развитие в христианстве. В Евангелиях Иисус Христос называет себя «Сын человеческий» (арам. bar 'enas, евр. ben 'adam, «сын А.»). Библейские представления о богоподобности А., с одной стороны, о двойственности его природы, с другой – определили осмысление новозаветного «Сына человеческого» как типологического соответствия ветхозаветному А., что в значительной мере сказалось на понимании образа А. христианством. В генеалогии Иисуса (Лук. 3, 23–38) Христос – прямой потомок А., Авраама и царя Давида. Это само по себе лишь указывало на человеческое и еврейское, притом царское происхождение Иисуса Христа. Но одновременно в Евангелиях развивается учение о Христе (идущее от Павла), как о «втором А.», «новом А.». Жизнь А. как бы предопределяет то, что свершится с родом человеческим в будущие времена – времена грядущего «второго», или «нового», А.; А. трактуется как «образ будущего» (Рим. 5, 14). Общность судьбы А. и Иисуса усматривалась толкователями Библии, напр. в искушениях, которым подвергался и тот и другой со стороны сатаны-дьявола (ср. Быт. 3 и Мк. 1, 12–13), однако лишь «второй А.» преодолел их и тем самым явился спасителем рода человеческого от «первородного греха». Улавливалась аналогия и в отношениях А. (в раю) и Христа (в пустыне) к зверям, что символически толковалось как вечный мир в будущие времена. Как А. (в талмудической литературе), так и Христос питаются ангельскими подношениями; новая (духовная) пища, данная «вторым А.», возвращает райское блаженство, утраченное «первым А.».

Из типологического совмещения образов А. и Христа черпали христианские богословие и иконография. Так, место распятия Христа – Голгофа (букв, «место черепа») подчас изображалось и как могила А., у ног распятого часто рисовался череп (или весь скелет) – подразумевалось, что это череп (скелет) А. На мозаике византийской церкви 11 в. в Дафни (близ Афин) изображено, как кровь распятого проливается на череп А., который от этого пробуждается к жизни и молитвенно поднимает руки или собирает кровь христову в сосуд. В сюжете сошествия во ад воскресший Христос освобождает из преисподней в числе других праведников и прощённого А. В основе типологического отождествления А. и Христа лежало апокалиптическое восприятие и библейского А., родоначальника людей, и «нового А.» как спасителя рода человеческого, при этом Христос осмысляется как своего рода антитип А.: если А. впал в первородный грех и обрёк таким образом человечество на смерть, то «новый А.» очистит людей от греха и даст человечеству «жизнь вечную» (Рим. 5, 12–21; 1 Кор. 15, 22 – «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»). Большое место занял образ А. в средневековых мистических учениях и связанных с ними алхимии, магии и т. д. (см. Адам Кадмон); ему была сообщена богом вся «мудрость» (т. е. искомый философами сокровенный смысл происхождения и назначения мироздания). Каббалистические и другие мистические учения средневековья (для которых вообще характерна идеализация «начала» и мудрости учи-

телей, родоначальников) возводили (в конечном счёте) к А., который уже в талмудической литературе представлен светочем, мудрецом, первым пророком, «тайную мудрость». В нём видели провидца судьбы каждого человека [в сочинении 10 в. «Разиэль» содержится рассказ о том, как А. после изгнания из рая стал молить бога явить ему будущее каждого потомка всех поколений до конца времён и как пришёл к нему ангел по имени Разиэль («божьи тайны») с книгой судеб людей]. Из распространённых пантеистических воззрений об отражении в человеке как микрокосме макрокосма и отождествлений А. с природой (где и заложена мудрость, которую надлежит познать любыми, в т. ч. и магическими, путями) родилось каббалистическое учение о взаимозависимости между частями «адамова тела» и небесными телами, которые в макрокосме выполняют телесные функции кожи, мяса, костей, жил и т. д. (ср. близкие представления в мифологии многих народов). Поскольку все люди восходят к А., то и душа каждого человека содержит в себе частицы («искры») божественной души А., представляющей собой огненное божье дыхание, отданное во временное пользование человеку. Материя, из которой создан А., и есть «философский камень», искомый астрологами (магическая книга «Великий секрет»). Чтобы постичь тайну мироздания, необходимо, по мнению каббалистов, вернуться в «адамово» (т. е. исходное, первобытное) состояние, для чего были испытаны разные пути – от попыток воссоздания А. из глины (ср., напр., предание о Големе) или сотворения Гомункулуса в реторте алхимиков до демонстративного отказа от «послеадамовой» культуры, преодоления стыдливости как чувства, которое было исконно чуждо А. (отсюда практика нудизма некоторых средневековых сект, в т. ч. и называвшихся адамитами).

В средние века в Европе были распространены переводы восточных (сирийских, коптских и др.) повествований о жизни прародителей человечества (восходящих к утерянным еврейским и арамейским оригиналам), «Жизнь А. и Евы» (лат. перевод греч. «Книги об А.», 4 в.), в которой повествовалось о судьбе первой человеческой пары после грехопадения, и др.; позднее наибольшей известностью пользовалась «Книга об А.» армянского епископа Аракела Сюнеци (около 1400). Первое произведение средневековой европейской драматургии, действие которого посвящено жизни А. и Евы, – англо-нормандское «Действо об А.» (середина 12 в.); эта тема входила составной частью во многие средневековые мистерии. Среди драматических произведений 16 в. – «Трагедия о сотворении А. и изгнании его из рая» Г. Сакса, «А. и Ева» Я. Руофа, «А.» Г. Макропедиуса, «Действо о начале и конце мира» А. Крюгера. Наиболее значительные произведения 17 в. – трагедии «А.» Дж. Андреини и «А. в изгнании» И. ван ден Вондела, особенно поэма Дж. Мильтона «Потерянный рай» (где центральным персонажем становится, однако, не А., а сатана), оказавшая значительное влияние на последующих авторов, в числе которых Ф. Г. Клопшток (поэма «Мессиада», драма «Смерть А.») и И. Я. Бодмер (драма «Смерть первого человека»); к поэме Мильтона восходит и литературная основа музыкально-драматических произведений – оратории И. Гайдна «Сотворение мира» и оперы А. Г. Рубинштейна «Потерянный рай». Среди литературных произведений 19 в. на этот сюжет – драматическая поэма И. Мадача «Трагедия человека».

Изображения А. и Евы встречаются в раннехристианском искусстве (фрески катакомб, рельефы саркофагов), в средневековье (книжная миниатюра, пластика, рельефы бронзовой двери церкви св. Михаила в Хильдесхейме, скульптурный декор соборов – портал «Врата А.» в бамбергском соборе и др.). Для средневековой живописи изображение прародителей человечества давало редкую возможность воплощения нагой натуры. Среди живописцев 15–17 вв., обращавшихся к образу А., – Г. и Я. ван Эйки, Мазаччо, Г. ван дер Гус, А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Рафаэль, Лука Лейденский, Я. Госсарт, Тинторетто, Х. Голциус и др.; Микеланджело создаёт на плафоне Сикстинской капеллы в Ватикане фрески «Сотворение А.», «Сотворение Евы», «Грехопадение и изгнание из рая». См. также «Грехопадение».

АДАМ (Adam), в мусульманской мифологии первый человек. Соответствует библейскому Адаму. По одной из версий Корана, аллах создал А. из глины (7:11), по другой – из праха земного (3:59), с тем чтобы он был его наместником на земле, научил именам всех вещей и приказал ангелам, которые этих имён не знали, пасть перед А. ниц. Отказался только Иблис, за что и был изгнан из райского сада, в котором жили А. и его жена (Хавва) (2:28–33; 7:11 и след.; 15:26–35; 17:63–66; 18:48–49; 20:116). А. и его жене было запрещено приближаться к некоему дереву и вкушать от него, «чтобы не оказаться из неправедных». Шайтан проник в райский сад и убедил их попробовать плодов запретного дерева, после чего «обнаружилась пред ними их скверна», А. ослушался аллаха и «сбился с пути» (20:119). Аллах изгнал первых людей на землю (2:34–35; 7:19–23; 20:120 и след.), но обещал А. своё руководство и милость (2:36–37; 7:24–26; 20:115–125). Коранические сюжеты, связанные с А., получили развитие в предании. Почти все мотивы мусульманского предания имеют параллели в послебиблейской мифологии иудеев и христиан. Оригинальны мусульманские мотивы, связывающие А. с Аравией. По некоторым версиям, глину или прах для тела А. брали из Мекки и Йемена; А. был низвергнут на землю в районе Адена (или Цейлона), а Хавва – около Джидды. Они встретились в Аравии, около мекканских святых мест – Муздалифы и Арафата. С неба А. был послан священный чёрный камень, для которого он построил Каабу. В раю А. говорил на арабском, а на земле – на многих языках, главным образом на сирийском. Он был похоронен вместе с Хаввой в «пещере сокровищ» около Мекки, а после потопа перенесён в Иерусалим.

Мусульманская традиция включает А. в число пророков, среди которых он был первым, а Мухаммад – последним. Представления о связи между А. и Мухаммадом, образ А. как идеального человека и воплощения истины занимают важное место в мусульманских теологических и мистических учениях.

М. А. Пиотровский.

АДАМ КАДМОН (евр. ’adam qadmon, «Адам первоначальный», «человек первоначальный»), в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времён как первообраз для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности). Представление об А. К. – иудаистический вариант гностической мифологемы антропоса; как и последняя, оно соотносимо с образами Пуруши и Гайомарта в индо-иранской традиции. Его специфика выявляется в контексте интерпретации библейского рассказа о сотворении человека (см. Адам): некоторые толкователи различали Адама, созданного из земли (Быт. 2, 7), и Адама, сотворенного «по образу и подобию божьему» (1, 27). Эти слова воспринимались как указание на соединение в А. К. мужского и женского начал (очень древний и распространённый мифологический мотив двуполости первочеловека, см. Двуполые существа). Но эти же слова подвергались сомнению в связи с усилением веры в трансцендентность бога; поэтому возникло толкование (приписываемое рабби Акибе, 1–2 вв.), согласно которому человек был сотворен «по образу» не бога, но А. К. Филон Александрийский (1 в. до н. э. – 1 в. н. э.) соединил эти представления с платоновской концепцией идеи как вневременного образца вещи: «небесный человек» (который, между прочим, изъят из разделения на мужской и женский пол) есть идеальная парадигма «земного человека». Полное развитие мифологема А. К. получила в пантеистически окрашенной каббалистической мистике 13–18 вв., трактующей А. К. как онтологически необходимое соединительное звено между абсолютно бескачественной и неопределимой беспредельностью бога и его самоопределением через полагаемые им же формы. В «Зогаре» («Книга сияния», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце 13 в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому) говорится, что «образ человека заключает в себе все миры горние и дольние» и что образ этот избран «святым старцем» (т. е. богом) для себя самого (талмудический трактат «Идра рабба» 144 а). Символ А. К. был воспринят эклектической символикой масонства, где он соотносился с эмблемой шестиконечной звезды, т. н. Давидова щита (как символа взаимопроникновения «горнего человека» и «дольнего человека»).

С. С. Аверинцев.

АДОНАИ, Адонай (евр. adonaj, «господь мой», в свете угаритских параллелей возможно более древнее значение – «господь всего»; форма усиливающего множественного числа – ср. Элохим – от евр. adon, «господин»), одно из обозначений бога в иудаизме, с эпохи эллинизма применяющееся также как заменяющее (при чтении вслух) «непроизносимое» имя Яхве; этимологически близко имени Адониса.

По созвучию соотносилось с личным местоимением ani («я»), которое иногда выступало как замена слова «А.» (по-видимому, на том основании, что один Яхве, как «абсолютная личность», имеет право говорить о себе «я»).

С.А.

АЗАЗЕЛЬ (евр. azazel), в представлениях иудаизма демоническое существо. В Библии А. упоминается только в контексте описания ритуала «дня искупления» (Йом-киппур); в этот день грехи народа перелагались на двух козлов, один из которых предназначался в искупительную жертву для Яхве, а другой («козёл отпущения») – «для А.» (Лев. 16, 8, в синодальном переводе – «для отпущения»); второго козла отводили в пустыню, место обитания А. (16, 10). Представление о пустыне как жилище демонического начала присуще и новозаветному рассказу об искушении Иисуса Христа дьяволом, а также христианским «Житиям» анахоретов начальной поры монашества.

В апокрифической «Книге Еноха» (2 в. до н. э.) А. выступает как падший ангел, совратитель человечества, своего рода негативный культурный герой, научивший мужчин войне и ремеслу оружейника, а женщин – блудным искусствам раскрашивания лица и вытравления плода; этот акт враждебного богу цивилизаторства связывается с мотивом блуда между ангелами («сынами божьими») и «дочерьми человеческими» (Быт. 6, 2), а также появления от этого блуда породы «исполинов» (6, 4–5), которых и вдохновил в их мятеже против бога А. («Книга Еноха» 8). За это А. скован архангелом Рафаилом, а после страшного суда будет брошен в огонь. Намёки на эту версию рассеяны и в талмудической литературе, где А. иногда отождествляют с сатаной или Самаэлем, а также сближают его имя с именами Узы и Азаэля – падших ангелов, сходившихся с женщинами. Имя А., как одно из традиционных имён беса, употреблялось в художественной литературе (напр., у М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита» – в итальянизированной форме «Азазелло»).

С. С. Аверинцев.

АЛАТЫРЬ, латырь, в русских средневековых легендах камень с чудесными и целебными свойствами, «всем камням отец», лежащий в море (вероятно, название «А.» восходит к древнему наименованию Балтийского моря – «Алатырское море»).

С. Т.

АЛИ (Ali), в мусульманской традиции мифологизированный образ двоюродного брата и приёмного сына Мухаммада, женатого на его дочери Фатиме. Исторический А. был убит в 661. Начало его мифологизации было положено последователями «партии Али» (ши'а Али), сложившейся в ходе политической борьбы в халифате. Шииты почитают А. как святого, особыми узами «близости» связанного с аллахом, как праведника, воина и вождя.

Предание называет А. «угодный аллаху», «лев аллаха», «царь святых» и т. д. Ему приписываются многочисленные воинские подвиги, совершавшиеся с помощью унаследованного от Мухаммада меча (зу-л-факар), и чудеса.



Алконост. Фрагмент картины В. Васнецова «Сирин и Алконост. Птица радости и Птица печали». 1896. Москва, Государственная Третьяковская галерея.

По преданию, А. приживлял отрезанные руки, заставлял исчезать страшных львов, обращал вспять воды Евфрата. Однажды аллах вернул на небо солнце, чтобы А. мог совершить предзакатную молитву. Широко распространены рассказы о мудрых судебных решениях А. и сборники его изречений. Во многих странах с А., его мечом и мулом (Дул-дул) связываются местные легенды, предания, места поклонения, восходящие к домусульманским культам. В некоторых мусульманских сектах А. считается земным воплощением аллаха.

М. П.

АЛКОНОСТ, алконос, в русских и византийских средневековых легендах райская птица (часто упоминается вместе с другой райской птицей – сирином). Образ А. восходит к греческому мифу об Алкионе, превращённой богами в зимородка. А. несёт яйца на берегу моря и, погружая их в глубину моря, делает его спокойным на шесть дней. Пение А. настолько прекрасно, что услышавший его забывает обо всём на свете.

С. Т.

АЛЛАТ, Алилат, ал-Лат, Лат, Илат (allat, lt'lt), древнеарабская богиня неба и дождя. Слово «А.», возможно, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илахат» («богиня») с определённым артиклем, что означает «известная богиня», «эта богиня», «богиня по преимуществу». В пантеонах арабов Сирийской пустыни А. – женская параллель Аллаха (1), его супруга и мать богов, в Центральной Аравии – дочь Аллаха, сестра Манат и Уззы; на юге Центральной Аравии – дочь Уззы. В Пальмире А. входила в пантеон и, очевидно, считалась супругой Эла (см. Илу). Некоторые этнические группы почитали А. как богиню солнца, но чаще она выступала как богиня планеты Венера, отождествлялась с Афродитой [(Уранией); Геродот называет её и Диониса (см. Ороталт) единственными богами, почитавшимися арабами (Herodot. I 131; III 8)]. Очевидно, А. была также владыкой туч и молний, связывалась с войной; в Набатее и Пальмире отождествлялась с Афиной. Известны её изображения как богини-воительницы в шлеме и с копьём в правой руке, а иногда восседающей на троне среди львов. В городе Таиф А. почиталась как его богиня-покровительница. Там находились её священная территория, храм и идол – белый гранитный камень с украшениями. Уничтожив таифское святилище, Мухаммад запретил охотиться и рубить деревья на этой территории. Поначалу он признавал божественную природу А., Манат и Уззы, но впоследствии отверг это (Коран 53: 19–23).

А. Г. Л., М. П., И. Ш.

АЛЛАХ (allah), 1) в древнеарабской мифологии верховное божество, почитавшееся в Северной и Центральной Аравии как бог-предок и демиург, бог неба и дождя. А. – создатель мира и людей, глава и отец богов. Он воспринимался как бог, далёкий от людей, и не был покровителем какой-либо определённой этнической группы; святилищ А., очевидно, не существовало. Супругой А. считалась Аллат (у арабов Сирийской пустыни) или Узза (на юге Центральной Аравии); в других районах они наряду с Манат почитались как дочери А.

Слово «А.», по-видимому, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного «илах» («бог») с определённым артиклем, что означает «известный бог», «этот бог», «бог по преимуществу». Неясно, однако, всегда ли «А.» называлось одно североарабское божество или так именовались разные локальные боги со сходными функциями (во многих местностях А. отождествлялся с главными местными богами – хозяевами страны, например с Хубалом, возможно, с Душарой). Вероятнее всего, «А.» стало именем божества, появившегося уже в поздней древнеарабской мифологии в результате слияния верховных местных богов. А. иногда отождествлялся с единым богом у стихийных аравийских монотеистов – ханифов. В Мекке А. (по-видимому, как А.-Хубал) особо почитался среди всех прочих богов. Последние обстоятельства наряду со спецификой этого божества («оторванность» его от людей, несвязанность с определённой этнической группой, отсутствие святилищ) использовал Мухаммад, соединив, таким образом, элементы доисламских верований с монотеизмом мусульманской мифологии.

А. Г. Л.

2) В мусульманской мифологии единый бог, который считается идентичным богу иудеев и христиан. Коран резко подчёркивает единственность А. Он всемогущ, всесущ, всеобъемлющ, вечен, единосущ. У него «нет никаких сотоварищей», «превыше он того, что … ему придают в соучастники» (9:31). Признавать существование сотоварищей А. – главное преступление против ислама. Особо осуждаются и отвергаются попавшие в уста Мухаммада (по злому умыслу Иблиса) фразы (позднее отменённые), в которых дочерьми А. были названы три древнеаравийские богини Аллат, Узза и Манат.

А. является в первую очередь творцом и господином страшного суда. Коран постоянно возвращается к темам творения, суда и воздаяния, совершенства А., его единственности и единства, всемогущества и милосердия. Особо выделяются зна-

мения всесилия А. и его «прекрасные имена», через которые только и открывается человеку сущность А. Он одновременно и страшен, и милостив. А. – «покровитель», «путеводитель», «лучшее прибежище». Большинство мусульманских богословов склонялось к аллегорическому толкованию упоминаний рук, лица, глаз, трона А. Достаточно веских оснований видеть в этих выражениях рудименты более древних представлений об А. не имеется. В Коране содержатся также упоминания доисламского А. (29:61-63; 31:24; 39:39; 43:87).

М. П.

АНГЕЛЫ (греч. ’’άγγελοι, «вестники», перевод евр. malack), в иудаистической, христианской и мусульманской мифологиях бесплотные существа, назначение которых – служить единому богу, воюя с его врагами, воздавая ему честь, неся его волю стихиям и людям. Они либо исполняют это назначение, либо, искони отпав от бога в акте измены, сами предстают как враги бога и людей – бесы. Представление о том, что за всем неживым стоит живое, каждый процесс руководим чьим-то умом, космос в каждой своей части населён и трепещет от невидимых воль, сознаний, душ (ср. афоризм др.-греч. философа Фалеса: «всё полно богов»), является общим для всех мифологий и лежит в основе натуралистического язычества. Но в монотеистических религиозно-мифологических системах происходит преобразование этих представлений: действующие в мире духи уже не живут сами по себе и для себя, они ответственны перед единым богом как его «служебные духи», от него и для него получают своё бытие, достоинство, место в мире, обязаны ему воинской верностью и воинской дисциплиной. Провозглашённая монотеизмом пропасть между внеприродным, трансцендентным богом и его миром, между «творцом» и «творением» потребовала для раскрытия миру сокровенной «божьей воли и славы» А. как «вестников» бога. Ветхозаветные тексты неоднократно подчёркивают незримость Яхве, и в этом контексте упоминания появляющегося в известных ситуациях «ангела Яхве» выглядят как указания на явление (в лице А.) самого Яхве. Описанная в книге Бытия лестница от небес до земли, приснившаяся Иакову, по которой сходят и восходят А., в то время как наверху восседает сам бог (Быт. 28, 12–13), – характерный символ этой медиации (посредничества) между «горним» и «дольним», между богом и миром. Иудаизм и ислам в сущности знают самораскрытие бога только через его «славу», персонифицируемую в А. (Евр. 2,2 называет Тору «через ангелов возвещённое слово», а в Коране агентом откровения выступает ангел Джибрил). В христианстве догмат о вочеловечении бога существенно ограничивает роль осуществляемой А. медиации. В новозаветных текстах подчёркивается, что слова Иисуса Христа – прямое откровение бога, обошедшееся без посредничества А. (о превосходстве Христа над А. – Евр. 1). Тем не менее А. возвещают и славят рождение Христа, возвещают его воскресение и вознесение, являются апостолам, участвуют в апокалиптических сценах.



Голова архангела («ангел златые власы»). Новгородская икона 12 в. Ленинград, Русский музей.

Описание А. в различных вероисповедных системах и в различные исторические периоды очень отличается (даже в Библии оно далеко не единообразно), но выявляет и некоторые сходные черты. Так, А. – это «бесплотные умы», они «бестелесны», т. е. не связаны тяжестью тела человека или животного, его подверженностью плотским нуждам; если они не имеют специального намерения быть увиденными, человеческие глаза их обычно не воспринимают. Однако лишь весьма поздно «бесплотность» А. интерпретируется как полная нематериальность. Ни в библейских текстах, ни в народных верованиях вопрос о материальности или нематериальности А. не ставится; часто предполагается, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом. Природа А. обычно описывается через уподобление наиболее тонкому, лёгкому и подвижному в материальном мире – огню, ветру и особенно свету. А. «огневидны»; имея в виду ряд библейских текстов, Псевдо-Дионисий Ареопагит (5 – нач. 6 вв.) отмечает их сродство с огнём молнии и с очистительным огнём жертвоприношения («О небесной иерархии», VII, 1). Есть рассказы об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения будущих родителей Самсона (Суд. 13, 20–21). В позднеиудейской и христианской мифологии древнее представление об огненной природе А. испытывает воздействие стоической доктрины о всепроникающем и животворящем духовном огне – «огненной пневме». В ветхозаветном видении Исайи (Ис. 6, 6–7) серафим совершает над пророком инициацию при посредстве очистительно-опаляющего раскалённого угля с жертвенника (ср. также А. в виде огненных колёс – офаним – Иезек. 1; 10). Отсюда близость А. к «огненным» небесным светилам, звёздам и планетам (термин «воинство небесное», обозначающий в иудаизме, христианстве и исламе А., в семитических языческих культах прилагался к астральным божествам).

Согласно мистическим преданиям иудаизма, каждый архангел соединён с одной из планет (Гавриил – с Луной, Рафаил – с Меркурием и т. д.). Что касается ветра, то сродство с ним природы А. тем более бросается в глаза, что древнееврейский, арамейский и арабский языки обозначают «дух» и «ветер» одним и тем же словом

Поющие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.



Музицирующие ангелы. Створка «Гентского алтаря» Я. ван Эйка. 1432. Гент, собор святого Бавона.





Ангелы. Фрагмент росписи «Алтаря страшного суда» Рогира ван дер Вейдена. 1446–48. Бонн, Музей земли Рейнланд.

(руах, руха, рух). В одном из ветхозаветных псалмов поэт обращается к Яхве, шествующему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов»): «ты творишь вестниками твоими (А. твоими) ветры (духов), служителями твоими – огонь пылающий» (Пс. 103, 3–4). В новозаветном Апокалипсисе А. имеют власть над ветрами (Апок. 7, 1). Наконец, А. – это «А. света», их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его лёгкостью, быстротой и блистательностью. Само слово «свет» входит в состав традиционного еврейского имени одного из А. (архангелов) – Уриил (Уриэль).

А. находятся в особенно близких отношениях – но уже отношениях не сродства, а власти – с самыми различными стихийными силами и объектами социального и природного космоса, как распорядители, управители и хранители светил, родников, растений и животных, облаков и дождей, небесных сфер, а также человеческих индивидов и коллективов – городов, стран, народов, церковных общин и т. п.

Эти темы особенно обстоятельно трактуются в иудейском апокрифе «Книга Еноха» (2 в. до н. э.). К отдельным людям приставлены А.-хранители, ведающие образованием их тел в чреве матери (Тертуллиан, «О душе», 37), а затем сопровождающие их на всех путях жизни; но более великие А. ведают целыми народами: архангел Михаил, выступающий как «князь» (евр. сар, в греч. переводе «архонт») еврейского народа, вступает в борьбу с «князем» Персии (Дан. 10, 13). В «Книге Еноха» упомянут как один из А. Метатрон («стоящий у престола»), некий везир бога и как бы А.-хранитель всего мира. А., заступившие место языческих божеств, демонов и гениев природы и человеческой жизни, могли порой затмевать в народном сознании верховного единого бога, монотеистический принцип как таковой. Гностики приписывали А. сотворение материального мира. Тем важнее было для ортодоксии всех трёх монотеистических религий подчеркнуть, что А. от бога получили своё бытие, что они отделены от него различием более принципиальным, нежели различие между ними и людьми, и безусловно ему подчинены. Бесконечное множество А. (по Дан. 7, 10 – «тысячи тысяч», по Иоанну Златоусту, христианскому проповеднику кон. 4 – нач. 5 вв., – число, реально не имеющее предела) как бы оттеняет трансцендентное единство бога монотеизма. Со времён позднебиблейского иудаизма считалось бесспорным, что бог сотворил А., и спорили только о времени их сотворения (по мнению авторитетов Талмуда, во второй день творения, по иудейской «Книге Юбилеев», близкой времени возникновения христианства, – на первый, по мнению христианского писателя 4–5 вв. Иеронима, – задолго до сотворения мира). Покорность А. богу (подчёркиваемая, между прочим, в 21-й суре Корана) ещё более бесспорна. Согласно наиболее распространённой и ортодоксальной версии, А. предстают либо безупречными воинами бога, либо изменниками в виде бесов.

Однако на периферии традиций иудаизма и христианства существовало предание об А., оставшихся нейтральными в час небесной битвы между верными воинами бога и врагами бога и ныне дожидающихся окончательного приговора на страшном суде (Данте в III песни «Ада» «Божественной комедии» отзывается о них с большим презрением); есть также мусульманские легенды об А., не безусловно злых и не отрекающихся от бога, но претерпевающих постыдное грехопадение (Харут и Марут). Впрочем, на архаической стадии мифологии иудаизма небесные враги человека вроде сатаны ещё не воспринимались как явные враги бога [сатана в книге Иова (1, 6) входит в число «сынов Элохим», т. е. А., и выступает перед богом в роли наушника]; впоследствии сходная неясность продолжает существовать в отношении столь важного мифологического персонажа, как А. смерти (евр. Самаэль, мусульм. малак аль мавт, Коран 32, 11, позднее Израил), предстающий одновременно как враг бога и как исполнитель его приказов. Служе-

Ангел с ключом. Гравюра А. Дюрера. 1498. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



ние А. богу систематически описывается в двоякой системе образов: в образах космического воинствования и в образах культового действа. Образ небесного воина и военачальника по преимуществу – архангел Михаил, «архистратиг воинства небесного», антагонист сатаны. Космическая литургия А., упоминаемая и в иудаистических текстах, и в Коране (21, 20), описываемая в Апокалипсисе (15), особенно волновала воображение христианских писателей, проповедников и живописцев Византии. Для христианской традиции важен аспект непричастности А. плотским страстям, как бы их девственничество. Иначе говоря, рядом с образами А.-слуг, А.-воинов и А.-священнослужителей встаёт ещё один образ – А.-монахов (ср. Матф. 22, 30). По преданию, коптский монах Пахомий (4 в.), впервые введший для монахов уставную единообразную одежду, скопировал её с одеяния явившегося ему А. Святых аскетов неоднократно называют в житиях и гимнах «земными А.». Уже ессеи, предвосхитившие в иудаизме христианское монашество, были особенно преданы культу А.: по сообщению Иосифа Флавия («Иудейская война», II, 8, 7), они при вступлении в общину клялись сохранять в тайне имена А.

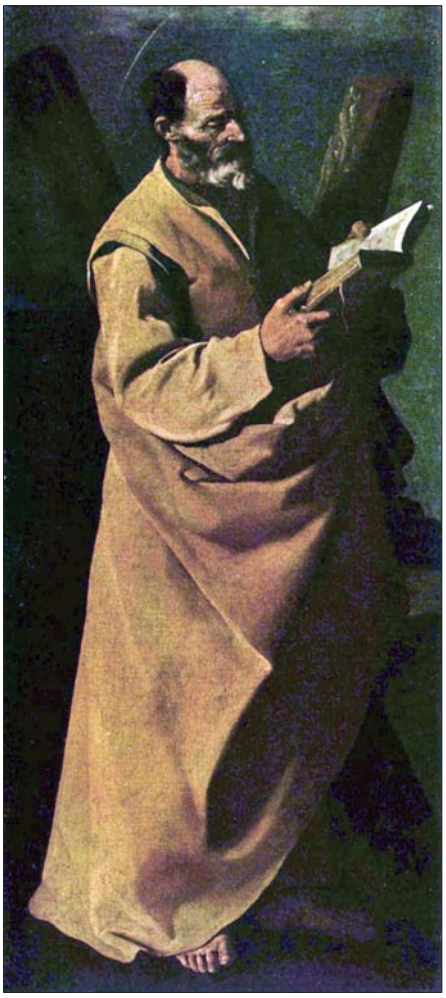
Лишь постепенно создаётся очень сложная иерархия А. – как в иудаизме (различные перечни «рангов» А.), так и в христианстве (см. Девять чинов ангельских; в системе этой иерархии «собственно» А. называется девятый «чин»).

С. С. Аверинцев.

Уже в раннехристианскую эпоху появляются изображения А. в человеческом облике (начиная с 4 в. по большей части с двумя крыльями); в раннехристианском искусстве они, подобно античным гениям, облачены в туники, в византийском искусстве – в роскошные одеяния (напр., на мозаике 7 в. церкви Успения в Никее). Западное средневековье создаёт тип юношески-прекрасных А. (пластика соборов в Реймсе, Страсбурге и др.); именно такие А. с трубами и орудиями мученичества сопровождают Христа в сцене страшного суда в многочисленных произведениях искусства 12–16 вв. В эпоху Возрождения начинают преобладать уже не «грозные» А. (тип. нашедший наивысшее воплощение в «Апокалипсисе» А. Дюрера), но исполненные мягкости и кротости (музицирующие А. Гентского алтаря Я. ван Эйка, Изенхеймского – М. Нитхардта и др.); часто, особенно в итальянской и немецкой живописи, А. – дети («путти»). Среди памятников древнерусской живописи – фрески «Страшный суд» Дмитриевского собора во Владимире и «Вознесение» церкви Спаса на Нередице в Новгороде (12 в.), новгородская икона «А. златые власы». Часты изображения в европейском искусстве архангелов Михаила, Гавриила и Рафаила. Михаил предстаёт обычно воином в доспехах, вооружённым копьём или мечом. Неоднократно находила воплощение и сцена поединка Михаила с драконом (сатаной). Среди произведений русской иконописи – «Архангел Михаил» Андрея Рублёва из «Звенигородского чина». Архангел Гавриил предстаёт в многочисленных произведениях западноевропейского искусства в сюжете «Благовещение» с цветком лилии – символом непорочности. Рафаил, патрон паломников и путешественников, изображается главным образом (начиная с эпохи Возрождения) вместе с Товией, спутником которого считался. В изображении херувимов различалось два типа. Первый, тератоморфный, соответствовавший библейским текстам, изображался с четырьмя головами (человеческой, львиной, бычьей и орлиной); уже в раннехристианскую эпоху этот тип повлиял на создание символов евангелистов (см. в ст. Двенадцать апостолов). Второй тип – антропоморфный, с четырьмя крыльями; часто, впрочем, херувимы этого типа изображались и с шестью крыльями, что сближает их с серафимами.

АНДРЕЙ (греч. Ανδρέας), в христианской мифологии один из двенадцати апостолов. Брат Петра, галилеянин, рыбачил на Тивериадском озере («море Галилейском») и входил в общину учеников Иоанна Крестителя (Ио. 1, 35), пока не был одним из первых (Матф. 4, 18–20) или даже первым (Ио. 1, 40–41) призван Иисусом Христом в число апостолов («А. Первозванный»). По преданию (апокрифические «Деяния А.»), проповедовал христианство балканским и причерноморским народам, в частности скифам, и был распят по распоряжению римского магистрата в греческом городе Патры на кресте, имевшем форму буквы «Х» (т.н. Андреевский крест). Судьбы легенды об А. оказались впоследствии переплетёнными с интере-

Св. Андрей. Картина Ф. де Сурбарана. 1632. Будапешт. Музей изобразительных искусств.



сами церковной политики. Престиж древнейших центров христианства (прежде всего Рима) был связан с рангом их христианских общин как «апостольских» (основанных апостолами). Когда Константинополь, не имевший воспоминаний такого рода, стал центром православного мира, споривший о первенстве с католическим Римом, ему понадобилось что-то противопоставить этому; поскольку традиционная причерноморско-балканская локализация проповеди А. давала некоторую возможность связать его с окрестностями Константинополя, возможность эта была использована. Когда же в зону православия вошла Русь, ставшая после падения Византии главной православной державой, возникла потребность отождествить «скифов», которым проповедовал А., со славянами. Уже в «Повести временных лет» рассказано, что А. из Херсонеса (Корсуни) дошёл до мест, где в будущем предстояло возникнуть Киеву и Новгороду, благословил эти места (а заодно имел случай подивиться русскому обычаю хлестать себя в бане вениками). Киевская Русь увидела в А. покровителя русской государственности; в императорской России он стал по преимуществу патроном русского военно-морского флота (Петром I был учреждён Андреевский флаг, а также Андреевский орден – старейший из русских орденов).

С. С. Аверинцев.

АНКА ('anka'), в мусульманской мифологии род птиц, созданных аллахом поначалу совершенными, но затем ставшими бедствием для людей. Предание связывает А. с упоминаемым в Коране народом асхаб ар-расс, который был спасён пророком Ханзалой, уничтожившим птиц. В некоторых вариантах предания указывается, что А. не исчезли полностью, но встречаются крайне редко. А. сходны с птицами феникс, обитавшими, как считали античные авторы, в аравийской пустыне. Мусульманская традиция отождествляла А. с симургом в иранской и Гарудой в индийской мифологии.

М. П.

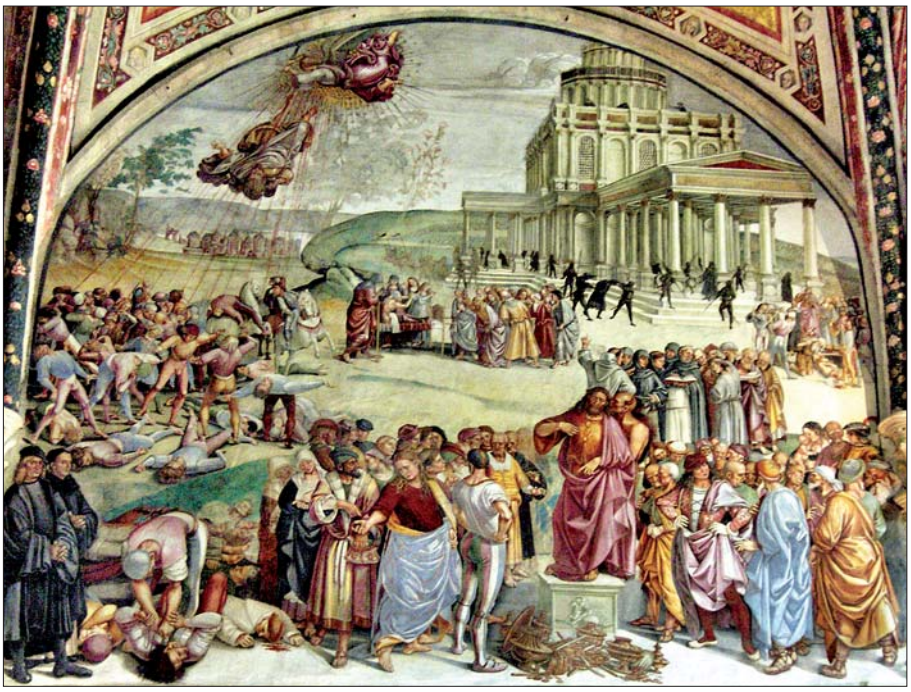
АНТИХРИСТ (греч. 'αντίχριστος, «противохристос»), в христианской мифологии противник Иисуса Христа, который явится в конце времён и возглавит борьбу против Христа, но будет им побеждён. Уже ветхозаветная эсхатология связывала с приближением конечной победы Яхве особенно тяжёлые испытания и выступление ожесточённейшего из врагов (роль Гога в книге Иезекииля), в триумфе над которым сила Яхве обнаружится над всем миром. Для складывания образа «противника бога» важен был опыт эпохи Маккавеев, когда иудеи увидели в лице эллинистического царя Антиоха Эпифана (2 в. до н. э.) сознательного врага своей религии. В Новом завете А. – это «человек греха», воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей бога (2 Фесс. 11,3 и 7). «Кто же он такой? – спрашивает византийский толкователь этого места Нового завета Феофилакт Болгарский (11 – нач. 12 вв.). – Не сатана ли? Нет, но некий человек, принявший всю его силу». А. – посланник сатаны, действует по его наущению. Царство А. – царство морального зла, где «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды,

надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше бога» (2 Тим. 3, 2–4). А. воплощает в себе абсолютное отрицание христианской веры, прихода во плоти Иисуса Христа (1 Ио. 4, 3; 2 Ио. 1, 7). Всякий отрицатель телесной реальности воплощения логоса условно назван в Новом завете «А.» по своей мистической связи с эсхатологическим явлением А. Этот А. – космический узурпатор и самозванец, носящий маску Христа, которого отрицает, он стремится занять место Христа, быть за него принятым. Роль А. как «лжеца» реализуется и в его лицемерии, имитирующем добродетель Христа, и в его ложном чудотворстве, имитирующем чудеса Христа. Если дьявол, по средневековому выражению, – «обезьяна бога», то А. – «обезьяна Христа», его фальшивый двойник. (Иконографическая традиция изображения А., давшая на рубеже 15 и 16 вв. фрески Л. Синьорелли в соборе итальянского города Орвието, максимально приближает его облик к облику Христа, в то же время наделяя его горделивым, унылым и неуверенным выражением.) Евангельское изречение говорит, что А. «придёт во имя своё» (Ио. 5, 43), его самоутверждение – последовательная негация самоотречения Христа: если Христос в «земной жизни» добровольно отказался от божественного сана, ему принадлежащего, то А. хищнически присвоит этот сан, ему не принадлежащий, «в храме божием сядет он, как бог, выдавая себя за бога» (2 Фесс. 2, 4). Одни черты сближают его с предвосхищающими его образами лжепророков и чародеев (вроде Симона Волхва), другие – с деспотами (вроде Навуходоносора или Антиоха Эпифана). Как и эти деспоты, А. – кровавый гонитель всех «свидетелей» истины, утверждающий свою ложь насилием; он сделает, «чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Апок. 13, 15) – в Апокалипсисе, где фигура А. дана особенно ярко, он наиболее отчётливо сохранил черты древней мифологии («зверь, выходящий из бездны» – 11, 7). В числе его жертв – два «свидетеля» и могущественных чудотворца, которых традиция отождествила с ветхозаветными праведниками Енохом и Илией. Общий срок творимых А. гонений – 42 месяца, т. е. три с половиной года (13, 5), что в зеркальном отражении отвечает продолжительности проповеди Христа. Погубит А. очная встреча с явившимся (второе пришествие) Христом (2 Фесс. 2, 8). Новозаветный текст даёт «число зверя» – 666 (Апок. 13, 18); обычно это понимается так, что ему должна равняться сумма числовых значений еврейских или греческих букв имени А. Уже первые века христианства дали ряд интерпретаций этого числа (напр., Εὐάνθας, «цветущий», ходовое слово императорской пропаганды, Ἀμνός ἀδικος, «неправедный агнец», т. е. лживая копия Христа-агнца, и т. д.). Новейшие гипотезы чаще всего связывают число 666 с именами римских императоров Нерона, Домициана. Средневековые толкователи (Августин Блаженный, Феодорит Кирский, Григорий Великий и др.), комбинируя новозаветные данные с теми или иными ветхозаветными пророчествами, выстраивали развёрнутый сюжет жизни А. Обычно предполагалось, что А. будет иудеем из колена Данова. Наряду с этим существовало очень древнее и сохранившееся вплоть до 18 в. представление об А. как об ожившем и чудесно возвращающемся Нероне. Местом рождения А. считали Вавилонию, ибо Даново колено, по преданию, ушло именно туда; кроме того, Вавилон был популярным библейским символом мятежа против бога. По некоторым версиям, А. должен родиться от блудницы, принимаемой за девственницу (пародия на девственное зачатие Христа), от монахини, нарушившей обет (как будущее воплощение отступничества), или от кровосмесительной связи. Распространив славу своих мнимых добродетелей и чудес, победив на войне трёх царей – египетского, ливийского и эфиопского (ср. Дан. 11, 42–43), он захватит мировое господство и сделает себя предметом поклонения то ли в оскверняемых христианских церквах, то ли в восстановленном для этой цели Иерусалимском храме. Почти все отступятся от веры; горсть оставшихся верными укроется на Масличной горе (место Гефсиманского сада – последнего приюта Христа). Когда наступит срок, гибель воинства А. будет совершаться от третьего часа (около девяти часов утра) до вечера, и долина между Масличной горой и Иерусалимом наполнится кровью. По некоторым версиям, А., спасаясь от приближения Христа, поднимется на высокую гору и затем бросится вниз.

С. С. Аверинцев.

В средневековой литературе образ А. появляется в связи с изображением эсхатологических картин конца мира и страшного суда. Напр., в немецком стихотворном произведении 9 в. «Муспилли» анонимный автор повествует о битве Илии с А. У французского автора 10 в. Адсо из Туля в прозаическом произведении «Об антихристе» главой христианского мира и главным противником А. изображается французский король, в немецкой драме на латинском языке «Действо об антихристе» (12 в.) – германский император. К образу А. часто обращались в публицистической литературе в условиях острой религиозно-политической борьбы. Напр., во время борьбы 12–13 вв. германских императоров с римскими папами сторонники императора называли А. пап (Иннокентия III в особенности), сторонники пап – императора Фридриха II Штауфена (последний изображён в образе А. и в романе немецкого писателя 1-й половины 20 в. П. Виглера «А.»). В эпоху Реформации 16 в. Лютер и протестанты нарекают именем А. папу как главу католической церкви. К подобной протестантской традиции при-

Слева – История антихриста. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1505. Орвието, собор.
Справа – Антихрист с дьяволом. Фрагмент фрески.





мыкает латинская драма 16 в. Т. Наогеорга «Паммахий», герой которой (имя его обозначает «разрушитель всего») становится папой благодаря союзу с дьяволом. В русской публицистической литературе А. называли патриарха Никона, Петра I, Наполеона.

Среди произведений изобразительного искусства – гравюры кон. 15 – 16 вв. – к «Всемирной хронике» Х. Шеделя, «Кораблю дураков» С. Бранта, гравюры Л. Кранаха Старшего к «Страстям Христа и антихриста» Лютера, где в роли А. выступает папа.

АНТРОПОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ, мифы о происхождении (в том числе сотворении) человека. А. м. – составная часть космогонических мифов. В А. м. не всегда отчётливо различимо происхождение всего рода человеческого и определённого народа (ср. известное тождество названия племени и слова «человек» во многих традициях – у айнов, кетов и др.), первого человека (первой пары людей) и каждого отдельного человека. В некоторых А. м. отождествляется сотворение, произошедшее когда-то, во времени мифическом с рождением каждого отдельного человека, объясняемым в соответствии с его мифологическим прообразом. Напротив, нередко различаются создание (сотворение) человека и его души (душ), воспринимающейся как отдельная его часть (множество отдельных частей), которая обладает самостоятельной судьбой. Иногда в А. м. рассматривается происхождение отдельных органов человека (сердца, глаз и т. д.), причём изначальное их различение с точки зрения мифологического мышления оказывается более существенным, чем выделение людей из других существ, предметов, явлений. Для многих А. м. характерно то, что первоначально всё имеет антропоморфный облик – все существа, животные, предметы и явления (солнце, луна, звёзды), место обитания племени и даже вся вселенная, часто описываемая как происходящая из частей тела «первочеловека». Поэтому возникновение человека нередко представляется в А. м. не столько как его создание, сколько как его выделение из числа других человекоподобных существ, которые постепенно теряют человеческий облик, сохраняющийся только у людей.

Создание человека описывается нередко и как отделение людей друг от друга (первоначально как бы сросшихся воедино), и как проведение границ между частями племени. В А. м. австралийского племени аранда люди были созданы двумя существами Унгамбикулами (букв. «самосуществующие»; по другому варианту мифа, – птицей-мухоловкой), разделившими каменным ножом сросшиеся вместе сгустки-комки (букв. «сросшиеся друг с другом люди»). Эти комки, оставшиеся на дне высохшего первобытного океана, представляли собой бесформенные шары, в которых только угадывались зачатки частей тела человека. Затем Унгамбикулы (другой вариант – птица-мухоловка) каменным ножом отделили друг от друга части тела каждого человека и наконец разделили людей на фратрии.

Боги, демиурги или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов: костяка животных (в некоторых мифах североамериканских индейцев алгонкинской языковой группы демиург Манабуш создаёт человека из скелета зверей, рыб, птиц), орехов (в меланезийском А. м. рассказывается об использовании кокосовых орехов, в мифе перуанских индейцев – орехов пальмового дерева и т. д.), из дерева (в западносибирских кетских и некоторых североамериканских индейских, а также океанийских А. м.). В кетском мифе для оживления человека, сделанного из палки (ср. позднейший литературный образ Пиноккио-Буратино), его качают в люльке, т. е. совершают обряд возрождения к жизни. В скандинавской мифологии Один и другие боги-асы оживляют древесные прообразы людей (см. Аск и Эмбля), «доделывают» их (представления о первых людях как о незавершённых существах, которых богам приходится «доделывать», – широко распространённый мифологический мотив). Очень часто в А. м. люди создаются из глины или земли. В ирокезском (индейцы Северной Америки) мифе Иоскеха лепит первых людей из глины по своему отражению в воде. В мифе индейцев кахуилла демиург Мукат, вынувший чёрную землю из своего сердца, создаёт затем тела людей из чёрной грязи, тогда как Темайауит, вынувший из своего сердца белую землю, неудачно лепит из белой грязи людей с животами с двух сторон (спереди и сзади); с глазами по обеим сторонам головы; когда же Мукат доказал ему неудачность его созданий, Темайауит, рассердившись, скрывается вместе с ними в подземном мире, пытаясь утащить с собой всю землю (мотив создания «неудачных» людей имеется и в других мифологиях, например в одном из вариантов шумерского А. м., где Энки и Нинмах сначала лепят из глины подземного мирового океана «удачных» людей, а затем, захмелев, создают уродов). По аккадскому варианту А. м., Мардук (вместе с богом Эйя) делает людей из глины, смешанной с кровью убитого им чудовища Кингу. Сотворение людей из глины или земли известно и в египетской мифологии (богтворец Хнум лепит людей на гончарном круге), греческой мифологии (Прометей делает их из глины), алтайской мифологии (Ульгень создаёт первых семь человек из глины и камыша), в А. м. народов Африки (напр., верховное божество догонов Амма делает из сырой глины первую человеческую пару), Полинезии; согласно одному из А. м. Библии, бог творит первого человека «из праха земного» и «дыхания жизни» (см. Адам). Миф о создании человека из земли в индоевропейской мифологии (как и в семитской) сказался и в эпитете человека – «земной» (существует связь между латинскими словами homo – человек и humus – земля). В более редких случаях «материалом» служат нерасчленённые существа, как у аранда или в западносуданских мифах о происхождении людей от двуполых существ.

Частым мотивом А. м. (находящим параллель в детской психологии) является представление о создании сперва мужчин, а потом женщин. Иногда женщины описываются как возникшие в результате того, что в мужчину кидают кусок мяса (в А. м. масаев в Африке, жителей одного из островов в Океании). Происхождение женщины часто отлично от происхождения мужчины, она делается из иного, чем мужчина, материала (как во многих мифах южноамериканских индейцев). Но библейский миф о сотворении Евы из ребра первочеловека Адама – по-видимому, результат «литературного каламбура» (см. в ст. Адам).

В некоторых мифологиях (американских индейцев, африканских, океанийских) создание человека нередко мыслится в два (или более) этапа: сначала возникают первые антропоморфные существа-первопредки, от которых рождаются люди. В мифе индейского племени сиу демиург Суссостинако создаёт (из двух узлов паутины существовавшего изначально мирового паука) двух первых женщин, ставших прародительницами людей. Первичная пара существ, от которой произошли люди, нередко в одной и той же мифологии (напр., у нганасанов на полуострове Таймыр) состоит из земли-матери (или богини земли) и её божественного супруга и в то же время – из первых людей, рождённых этими богами. Представления о первом человеке во многих традициях (индоиранской, славянской, нанайской и некоторых других сибирских) связано с идеей конца мифического времени, когда люди были бессмертными (и не отличались от богов). Первый человек – это чаще всего первый смертный – с его смертью кончается мифическое (в определённом смысле довременное) существование человечества; вслед за ним люди стали умирать. Такие представления связаны с нанайским Ходо, древнеиранским Иимой, родственным древнеиндийскому Яме, который, согласно «Атхарваведе», «умер как первый из смертных» – и оттого стал богом мёртвых. Смертью первого антропоморфного существа (своего рода «первого человека») объясняется в ряде мифологических систем создание вселенной: в скандинавской мифологии плоть убитого богами первопредка – антропоморфного великана Имира стала землёй, кости – горами, небом – его череп, морем – кровь. Близкий мотив – в иранских и ведийских текстах, в древнерусской «Голубиной книге», в мифологии догонов, по которой каждой части человеческого тела соответствует какая-либо часть внешнего мира, рассматриваемого как огромный человеческий организм: скалы – это кости, почва – внутренность желудка, красные глины – кровь (во многих других традициях такие же соответствия между частями тела и частями ландшафта отражаются и в наименовании одинаковыми словами). Сходство представлений о частях тела человека в догонской и древнеиндийской мифологиях и обрядах простирается и на число членов первого человека: у Пуруши их 21 (соответственно в ведийском гимне упоминается 21 полено, возжигаемое в честь Пуруши), в мифологии догонов – 22.

Большой интерес представляют А. м. тотемического характера, согласно которым человек некогда не отличался от животных (напр., был покрыт шерстью, как

в мифологических представлениях селькупов, Западная Сибирь). Сходство человека и обезьяны дало основание двум типам А. м. противоположного характера. Согласно одному из них, бытующему в Тибете и у племени хадзапи в Южной Африке, человек происходит от обезьяны. По другому, известному у бушменов, обезьяны (бабуины) некогда были людьми, но мифологический герой Цагн превратил их в обезьян, наказав за то, что они убили его сына. По мифам некоторых других африканских народов (бамбути, эфе), шимпанзе – древний народ, ушедший в лес потому, что их обманывали пигмеи. В А. м. тотемического характера чаще всего речь идёт о происхождении не всех людей, а определённой группы, зооморфным тотемным символом которой является то или иное животное. Но известны и сравнительно немногочисленные А. м. тотемического типа, объясняющие происхождение всех людей. Во многих тотемических А. м. люди и животные объединяются вместе как разные типы людей. В животных, почитаемых как тотемные классификационные символы определённых социальных подразделений, видят людей (в т. ч. людей других миров: медведь как «горный человек», принадлежащий верхнему миру, в мифологии нивхов). Распространены (в Австралии, у бурят и многих других народов Евразии) тотемические А. м., в которых в качестве родоначальников фигурируют птицы (напр., ворон и лебедь), первые люди, первопредки выходят из яйца. К этим мифам примыкают мифы, связанные с образом мирового яйца (см. Яйцо мировое).

Особый тип А. м. представляют такие мифы, где речь идёт не о сотворении людей, а о способе, который даёт возможность людям, задолго до того существующим (и неизвестно как возникшим), выйти на землю, в земной мир. В А. м. североамериканского индейского племени акома первые две женщины узнали во сне, что люди живут под землёй; они вырыли яму и освободили людей (т. е. перевели их из подземного мира в земной). В мифологии индейцев зуньи Возлюбленные близнецы сходным образом прорыли ход в нижнюю из четырёх пещер нижнего мира, где обитали люди, и со временем через три остальные пещеры вывели их из темноты нижнего мира. В одном из шумерских мифов рассказывается, что люди раньше росли, как трава, под землёй; бог Энки проделывает мотыгой дыру в земле, и люди выходят оттуда. А. м., по которым первые люди вышли из скалы, земли, ямы, иногда из термитника (для чего нужно было в него ударить), широко распространены у народов Африки. Особую группу А. м. составляют мифы, по которым человек происходит из дерева, чаще всего из мирового дерева (см. Древо мировое). В Африке, по А. м. гереро, первые люди – родоначальницы двух фратрий гереро – вышли из дерева Омумборомбонга, считавшегося матерью и отцом. Сходные мифы о том, как первые люди вышли из расщепившегося дерева или тростника, известны и у других народов Африки. По поверьям селькупов в Западной Сибири, человек происходит из развилки берёзы (поэтому ей придавалось особое значение в обрядах). По поверьям нивхов (в Приамурье и на Сахалине), все нивхи происходят из лиственницы.

В А. м. наряду с физическими субстанциями, участвующими в создании человека и его составных частей, существенную роль могут играть такие силы, как слово (А. м. догонов): название имён равносильно творению. Но в целом для архаических мифологий порождение предметов (в т. ч. человека) путём их словесного названия малохарактерно (примеры из более развитых религиозно-мифологических систем : по одному из древнеегипетских сказаний, весь мир, в т. ч. люди, возникают по мысли Птаха, выраженной в его слове: тот же мотив в одном из библейских А. м. – см. Адам).

Представление о наличии двух или более составных частей человека – видимой телесной оболочки и души осложняет многие А. м. В этом случае можно говорить об их двойственной природе. Согласно поверьям йоруба (Западная Африка), бог создал человека в виде двух половин – земной и небесной; перед тем как войти в земную жизнь, земной человек заключает договор со своим небесным двойником, оговаривая, на какой срок он отлучится с небес, какую работу выполнит, сколько жён и детей будет иметь. В создании души, по некоторым А. м., принимают участие небесные светила верхнего мира. В селькупских А. м. человек рождается в женщине, когда на неё падает луч утреннего солнца, посланный верхней старухой-матерью; солнечный луч и душа человека обозначаются одним словом.

А. м., которые основаны на установлении некоторых ассоциаций по сходству между человеком и животным (в т. ч. обезьяной), представляют интерес как ранний образец преднаучных взглядов. Классификация всех живых существ по внешне сходным признакам использовалась в подобных А. м. как основа для построения таких объяснений происхождения человека, в которых с известным основанием видят раннее предвосхищение эволюционных гипотез.

В истории культуры европейского средневековья и эпохи Возрождения обнаруживается продолжение традиции, которая восходит к концепции «первочеловека» и создания всего мира из частей его тела. Аналогичное образное понимание «гротескного тела» (М. М. Бахтин) как модели всего макрокосма пронизывает всю народную карнавальную культуру и сказывается позднее в творчестве тех писателей, которые, как Ф. Рабле и Н. В. Гоголь, черпают образы в её наследии. Сравнительно долго живут элементы мифологических представлений, не отделяющих понятия о человеке от всех других существ (прежде всего мифологических), мыслимых по его образцу; в качестве позднейшего повторения аналогичных способов «очеловечивания» представлений о чуждой среде – споры и художественные фантазии на тему о возможности антропоморфных и человекообразных форм существования разумных сил или «внеземных цивилизаций» в космосе.

В. В. Иванов.

АНТРОПОС (греч. ανθρωπος, «человек»), в представлениях позднеантичного мистического синкретизма и особенно христианского или околохристианского гностицизма духовный первочеловек как божественное существо, прототип и эманирующий исток для духовного и материального мира, а также для человека (как эмпирической реальности); иногда – один из эонов. Генезис мифологемы А. восходит к Индии (образ Пуруши) и к Ирану (образ Гайомарта). Имели значение и некоторые аспекты библейской традиции, а также платоновской доктрины об идее как предвечном первообразе эмпирического явления. Соединяя в себе мужскую и женскую сущность, А. на разных уровнях своего бытия есть верховный бог («первый А.»), но также и отображение и эманация «первого А.», в силу грехопадения соединившаяся со своим земным подобием (Адам), присущий всем людям как бессмертное начало («дух», «внутренний человек», «великочеловек») и в них дожидающийся своего конечного освобождения из мрака материи и тирании архонтов. Доктрины об А. получили развитие в манихействе и в еврейской каббале (Адам Кадмон), а также в христианских ересях. В мистике ортодоксального христианства им до некоторой степени отвечает учение о том, что «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), рассматривающее Иисуса Христа как абсолютную парадигму человеческой сущности и постольку «нового Адама», а также о реальном присутствии Христа и святого духа в душе верующего (а через таинства – и в его плоти): «…не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2, 20).

С. С. Аверинцев.

АПОСТОЛЫ, см. Двенадцать апостолов.

АРМАГЕДДОН (греч. Αρμαγεδδών), в христианских мифологических представлениях место эсхатологической битвы на исходе времён, в которой будут участвовать «цари всей земли обитаемой» (Апок. 16, 14–16). Повидимому, слово «А.» – транслитерация еврейского словосочетания har m^e giddo (более редкий вариант m^e giddon, Зах. 12, 11), обозначающего «гору у города Мегиддо(н)» на севере Палестины, с которым связаны некоторые важные сражения ветхозаветных времён. С Мегиддо, вероятно, и отождествлены иудейско-христианской интерпретацией «горы Израилевы» (Иезек. 38, 8), где произойдёт окончательное уничтожение полчищ Гога (по христианскому пониманию, антихриста). Имеются и другие толкования. В поздней христианской эсхатологической литературе (особенно у протестантских сектантов, напр. у секты «Свидетелей Иеговы») А. – обозначение самой битвы.

С. А.

АРХАНГЕЛЫ (греч. ’αρχάγγελοι, «ангелоначальники»), в христианских представлениях старшие ангелы; в системе ангельской иерархии, разработанной византийским богословом Псевдо-Дионисием Ареопагитом (5 – нач. 6 вв.), А. – восьмой из девяти чинов ангельских (занимают иерархическое место ниже властей и выше собственно ангелов). Термин «А.» появляется впервые в грекоязычной иудейской литературе предхристианского времени (греч. извод «Книги Еноха» 20, 7) как пе-

редача выражений вроде sar haggadol («великий князь») в приложении к Михаилу ветхозаветных текстов (Дан. 12, 1); затем этот термин воспринимается новозаветными авторами (Иуд. 9; 1 Фесс. 4, 16) и более поздней христианской литературой. Древнее предание, восходящее к ветхозаветным представлениям, говорит о семи А. (ср. Тов. 12, 15; ср. также зороастрийское представление о семи Амеша Спента); из них общераспространённая ортодоксальная традиция называет по именам трёх. Это Михаил – небесный «архистратиг» (греч. «верховный военачальник»), полководец верных богу ангелов и людей в космической войне с врагами бога, победоносный антагонист дьявола (Апок. 12, 7), покровитель и как бы ангел-хранитель «народа божьего» (в Ветхом завете – Израиля, в Новом завете – «воинствующей церкви», т. е. совокупности всех верующих); Гавриил, известный преимущественно своим участием в благовещении; Рафаил – А.-целитель, спутник Товии из ветхозаветной Книги Товита. В позднеиудейских и христианских апокрифах встречаются и другие имена: Уриил, Салафиил, Иегудиил, Варахиил, Иеремиил. Изображение А. в искусстве см. в ст. Ангелы.

С. А.

АРХЕТИПЫ (греч. 'αρχέτυπος, «первообраз»), широко используемое в теоретическом анализе мифологии понятие, впервые введённое швейцарским психоаналитиком и исследователем мифов К. Г. Юнгом. У Юнга понятие А. означало первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Тождественные по своему характеру архетипические образы и мотивы (напр., повсеместно распространённый миф о потопе) обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях и сферах искусства, что исключает объяснение их возникновения заимствованием. Однако А. – это не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Словами Юнга, А. имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация А. в образы, «невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» на языке объектов внешнего мира. При всей своей формальности, бессодержательности, крайней обобщённости А. имеют свойство, «по мере того, как они становятся более отчетливыми, сопровождаться необычайно оживленными эмоциональными тонами, … они способны впечатлять, внушать, увлекать», поскольку восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе. Отсюда роль А. для художественного творчества. Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические формы и точно реализовать их в своих произведениях. «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов…, он подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он возвышает до всечеловеческой судьбы…» (К. Г. Юнг). Едва ли не лучшая краткая формулировка концепции А. принадлежит Т. Манну: «… в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, – это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (Собрание сочинений, т. 9, М., 1960, с. 175). Юнг предполагал, что А. присущи роду (человеческой общности или всему человечеству) в целом, т. е., по-видимому, наследуются. В качестве вместилища («душевного пространства») для А. Юнг постулировал особенно глубокий уровень бессознательного, выходящий за пределы личности, – т. н. коллективное бессознательное. Концепция А. ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением. Тем не менее Юнг попытался наметить систематику А., формулируя такие, напр., А., как «тень» (бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о Нибелунгах», Локи в «Эдде» или любой другой образ плута-озорника), «анима (анимус)» (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, в китайских категориях инь и ян и т. п.) и «мудрый старик (старуха)» (архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман, ницшевский Заратуштра). Архетипическое истолкование мифологемы матери в её различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, богородица и т. п.) ведёт к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия. Архетипическое значение образов Прометея и Эпиметея Юнг сводит к противопоставлению в психике индивидуально-личностного начала («самости») и той её части, которая обращена вовне («персона»).

Отдельные положения доктрины Юнга об А., само понятие А., оказали широкое воздействие на мысль и творчество исследователей мифа и религии (К. Кереньи, сотрудничавший с Юнгом, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелл, индолог Г. Циммер, гебраист Г. Шолем, исламовед А. Корбен), литературоведов (Н. Фрай, М. Бодкин), философов и теологов (П. Тиллих), даже учёных внегуманитарного круга (биолог А. Портман), видных деятелей литературы и искусства (Г. Хессе, Т. Манн, Ф. Феллини, И. Бергман). Сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависимость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и А. как элементов психических структур, понимая эту взаимозависимость то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими. Поэтому в позднейшей литературе термин «А.» применяется просто для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем представлений, лежащих в основе любых художественных, и в т. ч. мифологических, структур (напр., древо мировое) уже без обязательной связи с юнгианством как таковым.

В отечественной науке некоторые мыслители и учёные независимо от Юнга подходили к понятию А. [ср. выражение «схемы человеческого духа» у П. А. Флоренского (см. его «Столп и утверждение истины», М., 1914, с. 678), а также работы О. М. Фрейденберг].

С. С. Аверинцев.

АРХОНТЫ (греч. ἄρχοντες, «начальники», «правители»), в христианских представлениях (особенно у гностиков) духи-мироправители. Мысль о том, что земля до эсхатологической катастрофы находится во власти могущественных и таинственных, враждебных богу и человеку существ, довольно отчётливо выражена в канонических новозаветных книгах: сатана получает характерное наименование «архонт этого мира» (в традиционном переводе – «князь мира сего», Ио. 12, 31 и др.); речь идёт о духовной войне верующего на стороне бога «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Эфес. 6, 12), о бессилии «ангелов», «начал» и «властей» («сил») отлучить христианина от любви божьей (Рим. 8, 38–39; «начала», как и «начальства» в Эфес. 6, 12 – это греч. 'αρχαι – лексический вариант слова «А.»). В ортодоксальной христианской системе А. безусловно преданы злу, это вполне недвусмысленно бесы, слуги дьявола, как и он сам, они выступают как антагонисты бога-творца. Напротив, в гностических представлениях А. рассматриваются, во-первых, как существа амбивалентные, власть которых хотя и должна быть преодолена «совершенным» гностиком, но находится с замыслами бога в очень сложных отношениях, и, во-вторых, как творцы материального космоса, а заодно и нравственного закона как системы запретов и заповедей (в этой своей двуединой роли А. у гностиков сливаются с Яхве – богом Ветхого завета). Это особенно явно в той гностической системе, которая рассматривает Ветхий завет как продукт инспирации со стороны семи А. (седьмица – космическое число, ср. также иран. Амеша Спента, христ. архангелы), между которыми поделены как имена и эпитеты библейского единого бога, так и имена ветхозаветных пророков (Иао, т. е.

Яхве, «говорил» через Самуила, Нафана, Иону и Михея, Саваоф – через Илию, Иоиля и Захарию; верховный среди А. – Иалдаваоф, рассматриваемый как отец превзошедшего его Иисуса Христа, – через Моисея, Иисуса Навина, Амоса и Аввакума и т. д.). У офитов (ранняя гностическая секта) А. имеют отчасти имена архангелов и зооморфное обличье; у Михаила лик льва, у Суриила – быка, у Рафаила – змия, у Гавриила – орла, у Фавфаваофа – медведя, у Ератаофа – пса, у Фарфаваофа или Оноила («осло-бог») – осла; между этой семёркой А. стихии и народы поделены по жребию. Верховный А., отождествляемый также с Абраксасом, дух космического целого, не будучи абсолютно злым, пребывал, однако, в греховном невежестве относительно существования бесконечно превосходящего его абсолютного бога, за которого принимал самого себя; вывести его из этого заблуждения призван его сын, превосходящий его мудростью и благостью. Иногда, как в гностической системе Василида, образ верховного А. раздваивается на «великого А.», царившего от Адама до Моисея, и «второго А.», даровавшего при Моисее Закон.

С. С. Аверинцев.

АСМОДЕЙ (евр. 'asmedaj, греч. Ασμοδαῖος), в иудаистических легендах демоническое существо. Имя А., заимствованное, по-видимому, из иранской мифологии (ср. Айшма), неизвестное в еврейском каноне Ветхого завета, появляется в книге Товита, где есть следующий эпизод: А. преследует некую иудейскую девицу Сарру своей ревностью, не давая свершиться её браку и последовательно умерщвляя в брачную ночь семерых мужей прежде соития с ней, и только благочестивому Товии, пользующемуся помощью Яхве и архангела Рафаила, удаётся прогнать А. и сделать Сарру своей женой (Тов. 3, 7–8; 9). А. выступает здесь как особенный недруг одного из «божьих установлений» – брака. Этот мотив развивается в апокрифическом «Завете Авраама», восходящем к 1 в. Уже происхождение А. связано с блудом между (падшими) ангелами и «дочерьми человеческими» (упомянутым Быт. 6, 2), и сама природа А. побуждает его разрушать брачное сожительство средствами бессилия, холодности и отклонения желаний в недолжную сторону (апокрифическое соч. «Завет Соломона» 21 – 23). Это наиболее существенная сторона легенд об А. С ней связаны две другие линии – перенос на А. в его отношениях с Соломоном мотивов сверхъестественного помощника царя-строителя, а также двойника царя, подменяющего его на престоле до истечения срока наказания, пока царь должен бродить нищим, отверженным и неузнанным, искупая свою гордость. В обеих этих линиях, в отличие от первой, А. наделён амбивалентностью, присущей персонажу сказки, а не легенды; он выступает как стихийная сила, непредсказуемая, неподвластная человеческим меркам, опасная, но не злая. Соломону удаётся опоить А., связать в пьяном виде и наложить на него свою магическую власть (мотивы «захвата опоенного чудовища», ср. сюжет Мидаса и Силена; «чудовища на человеческой службе», ср. рассказы о джиннах и т. п.); А., как и полагается захваченному чудовищу, выдаёт некую тайну, а именно: секрет червя шамура, при посредстве которого можно чудесно рассекать камни, и вообще помогает строить храм, попутно проявляя прозорливость. Возгордившись, Соломон предлагает А. показать свою мощь и отдаёт ему свой магический перстень (ср. мотив посрамлённой гордыни Соломона в исламских преданиях, см. Сулайман); А. немедленно вырастает в крылатого исполина неимоверного роста, забрасывает Соломона на огромное расстояние, сам принимает облик Соломона и занимает его место. А. и здесь выдаёт свою природу блудного беса и недруга брака тем, что, хозяйничая в гареме Соломона, систематически нарушает ритуальные запреты, гарантирующие чистоту брачных сношений, и даже покушается на кровосмешение. По этим признакам его изобличают как самозванца, когда испытание Соломона оканчивается. Легенда о Соломоне и А. получила универсальное распространение в литературе, фольклоре и художественной иконографии христианского и исламского средневековья: в славянских изводах партнёр Соломона именуется Китоврасом (ср. греч. κένταυρος, кентавр), в западноевропейских – Маркольфом (Морольфом, Марольтом).

С. С. Аверинцев.

АСХАБ АЛ-КАХФ (Ashab al-Kahf, «те, кто в пещере»), в мусульманской мифологии молодые люди, спрятавшиеся вместе с собакой в пещере, чтобы уберечь свою веру в единого бога во время преследований. Эпизоды, посвященные А. а.-к., изложены в Коране, в суре «Пещера». Согласно Корану, молодые люди обратились к аллаху с просьбой смилостивиться над ними и направить на верный путь. Аллах услышал просьбу и усыпил их на 309 лет, которые показались им как «день или часть дня». Очнувшись, А. а.-к. послали одного купить пропитание и так обнаружили себя людям, а затем уснули вечным сном. Над их пещерой (в урочище ар-Раким), обращенной входом к северу, люди устроили потом святилище (18:9–25). В Коране не называется точное число «тех, кто в пещере» и констатируется, что это число, так же как и продолжительность сна, один «аллах знает лучше».

Коранический рассказ является вариантом христианского сказания о «семи спящих отроках эфесских», распространённого на Ближнем Востоке до утверждения ислама. Детали коранического рассказа (название места, ориентировка пещеры, строительство над ней храма и др.) дают основание предположить, что Коран имеет в виду не эфесскую пещеру, традиционно считавшуюся местом действия христианского сказания, а погребение на территории римского некрополя в окрестностях современного Аммана, с которым в Сирии и Палестине ещё в доисламский период связывали действие этого сказания и где его мог услышать Мухаммад, посещавший эти места с торговыми караванами.

Освящённое Кораном сказание получило широкое распространение в мусульманском мире. Средневековые авторы помещали могилу «людей пещеры» помимо Эфеса и Аммана также в различных пунктах Средней Азии, Сирии, Испании. Магическую функцию приобрели называемые преданием имена спящих и имя их собаки – Китмир; в некоторых мусульманских странах имя Китмир надписывали на посланиях, чтобы уберечь последние от пропажи.

М. А. Пиотровский.

АСХАБ АЛ-УХДУД (Ashab al-Ukhdud), в мусульманской мифологии «те, кто у рва». В Коране говорится: «Убиты будут те, кто у рва, у огня, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и созерцают то, что творят с верующими» (85:4–7). Мусульманская традиция видит в этом тексте описание праведников, сжигаемых в огне, восходящее в конечном счёте к библейскому мотиву (ср. Дан. 3). Кораническ ий сюжет связывается также с казнью йеменским царём-иудеем Зу Нувасом христиан города Наджрана (ок. 518), когда последних якобы сжигали в специально вырытом рву, а также с погребением в колодце мусульман, павших в битве (624) при Бадре. Ряд исследователей отрицает, однако, всякие сюжетные связи коранического текста и толкует его как типичное для стиля Корана описание наказаний грешников в аду (см. Джа-ханнам).

М. Р.

АСХАБ АР-РАСС (Ashab ar-Rass, букв. «те, кто в колодце»), в мусульманской мифологии один из древних народов Аравии. В Коране упоминается рядом с народами ад и самуд (25:40; 50:12). Из коранического текста следует, что этот народ не поверил пророку, за что был уничтожен аллахом. Кораническая версия восходит, вероятно, к утраченному древнеаравийскому источнику. Согласно наиболее распространённому комментарию коранического текста, А. ар-Р. были потомками уцелевших от наказания аллахом самудян. К ним был послан с проповедью слова божьего пророк Ханзала, спасший А. ар-Р. от приносивших разорение птиц анка. А. ар-Р. не поверили проповеди Ханзалы и сбросили его в колодец, за что и были погублены.

М. П.



БЕСЫ (общеславянское слово; старослав. ед. ,ч. Бъсъ, укр. біс, болг. бяс, бес, сербохорв. вијес, словен. bes, чеш. bus, польск. bies и т. д.; исконно родственно литов. baisus, «страшный» и в конечном счёте восходит к индоевроп. bhoi-dho-s, «вызывающий страх, ужас»; Б. — того же корня, что слово «бояться»), в древнеславянских языческих религиозно-мифологических представлениях злые духи (следы такого употребления термина — в архаичных фольклорных текстах, особенно в заговорах). Из языческой терминологии слово попало в христианскую традицию, где было использовано для перевода греч. δαίμονες — демоны. В старых церковных поучениях против язычества слово «Б.» продолжало использоваться в первоначальном значении «злой дух», хотя категория злых духов расширена за счёт включения сюда старых слав, языческих богов (Перун, Велес, Мокошь и др. называются здесь тоже Б.).

В. И., В. Т.

В христианских религиозно-мифологических представлениях Б. — духи зла, антагонисты троицы и ангелов, слуги, воины и шпионы дьявола, «враги невидимые» человеческого рода. Как сеятели дурных внушений, болезней (особенно душевных расстройств — «беснования») и всякой скверны и порчи, как разрушители социальных связей, с особенной ненавистью относящиеся к браку и строящие против него всякие козни, Б. сопоставимы со злыми духами различных мифологий (см. Духи), начиная с самых примитивных. Но согласно христианским представлениям, Б. не только опасны, как амбивалентные фольклорные персонажи, но абсолютно злы и не могут быть партнёрами никакого договора, ведущего к добру. Идейный комплекс «священной войны» против злых духов сближает христианские представления о Б. с иранской мифологией (мотив борьбы с дэвами); но с точки зрения христианства живущее в Б. зло — не свойство, изначально присущее их природе, а следствие ложного выбора их свободной воли. Б. и сам дьявол — не порождение какой-то иной, неподвластной богу «теневой» стороны бытия (как Ангро-Майнью в его отношении к Ахурамазде), но создание самого бога, его неверные слуги. Когда-то они были ангелами, но не сохранили «своего достоинства» (Иуд. 6), отпали от бога в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Апок. 12, 9 и др.)» «ангелами бездны». (В церковнославянском и русском народном обиходе иногда было принято называть Б. в отличие от добрых ангелов «аггелами», что соответствует орфографии, но не произношению греч. слова ἄγγελος, «ангел».)

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умалённой мере, прерогативы сверхчеловеческого знания и могущества, поставленные у Б. на службу злу. Помимо несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможности тонкого проникновения в ход человеческих мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Но Б. не обладают полным и достоверным знанием о глубинах человеческих душ; тайное решение очень твёрдой и праведной воли имеет шанс скрыться от глаз Б.

Деятельность Б. как искусителей направлена на всех людей, но с особым вниманием они относятся к монахам, аскетам и пустынникам, находящимся с ними в отношении объявленной войны (отшельники ранней поры монашества с особым намерением избирали для проживания места, пользовавшиеся наиболее недоброй славой по части «нечистой силы», чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде). Уже основатель христианского монашества египетский пустынник 4 в. Антоний Великий стал героем красочных рассказов о преодолении бесовских козней.

Б. имеют общую с ангелами способность быть невидимыми и являться людям лишь по собственному произволу. Образ, который они принимают, также зависит от их выбора; а так как самая сущность бытия Б. — ложь, образ этот — фальшивая видимость, маска. По характерной русской пословице, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах». Чтобы добиться полного доверия соблазняемого, Б. могут принять образ светлого ангела или даже Иисуса Христа. Явившиеся в этом образе Б. говорят возгордившемуся монаху о его святости и богоизбранности (частый агиографический мотив), а малодушного, напротив, запугивают мнимой неизбежностью его осуждения (итальянская легенда о молодом ученике Франциска Ассизского, которому учитель велел ответить сверхъестественному посетителю простецкой, намеренно грубой бранью, после чего Лже-Христос исчез с сильным шумом и серным запахом). Считается, что видения, инспирированные Б., вызывают тяжёлое чувство смущения и тоски или, напротив, судорожной весёлости, которыми они сопровождаются (обычный симптом видимой или невидимой близости Б. — тошнота, ср. название Б. в русском фольклоре — «тошная сила»). Чтобы вкрасться в доверие, Б. принимают облик реальных отсутствующих людей, напр. друзей соблазняемого (легенда о Феодоре и Василии Печерских). Другие личины нужны Б. для побуждения похотливых чувств, обычно в пустыннике (явления в виде женщин, напр., герою апокрифической повести о Макарии Римском); тоскующую вдову Б. могут навещать и ласкать в обличье её умершего мужа и т. п. Для позднего западноевропейского средневековья особенно характерны представления о Б., предлагающих себя для блуда мужчине — в виде женщины («суккуб»), а женщине — в виде мужчины («инкуб»); представления эти не чужды Византии (в «Житии Василия Нового», 10 в., упоминается грех соития с Б.) и Древней Руси («Повесть о бесноватой жене Соломонии», 17 в.). Третий род личин — гротескные подобия фантастических, уродливых чудищ (огнедышащий



Искушение святого Антония. Гравюра М. Шонгауэра. 1470–75. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.

змий, псоглавец, «единаок», напоминающий одноглазых киклопов) или животных, либо хищных и опасных (лев, медведь, волк и т. п.), либо «нечистых» и внушающих отвращение (жаба, ср. Апок. 16, 13, мышь и т. п.). Сюда же примыкают образы чёрного пса, а в Западной Европе — чёрного кота (в порядке ложной этимологии связывавшегося с наименованием средневековой ереси катаров). Фольклор часто представлял Б. в обличье иноверцев (иудеев, мусульман) и иноземцев, либо наиболее экзотических («чёрные мурины», т. е. эфиопы, — постоянное обозначение Б. в старинной русской литературе), либо, напротив, наиболее известных и одиозных (арабы в византийской литературе, ляхи и литвины в древнерусских текстах). Тёмные фигуры «муринов» являются мучить и томить после смерти человека его душу, вышедшую из тела и страшащуюся неведомого пути. Наиболее обычный образ Б. в народной фантазии и в иконографических традициях православного и католического средневековья совмещает антропоморфные и териоморфные черты, приближаясь в этом отношении к языческому образу сатира или фавна: он тёмен, рогат, хвостат, ноги его оканчиваются копытцами, хотя в воспоминание о своей изначальной ангельской природе он имеет крылья (впрочем, в западной традиции это обычно крылья летучей мыши — ещё одного «нечистого» животного). Особенно богатой иконография Б. становится на исходе средневековья. «Дьяблерии» на Западе и аналогичные явления русской фантазии неразрывно связаны с судьбами низовой сатиры. Образы Б. как мучителей грешников в аду у Данте («Божественная комедия»), отмеченные неприкрашенной убедительностью, сохраняют связь с ортодоксальной традицией. В позднейшей литературе необходимо отметить образ чёрта из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского (и его почти цитатное отражение в «Докторе Фаустусе» Т. Манна), стилизацию апокрифических историй о Б. у А. М. Ремизова, декоративное использование «дьяблерии» в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова и др.

С. С. Аверинцев.

В Западной Европе начиная с 15 в. в изобразительном искусстве особую популярность обретает сюжет «Искушение святого Антония», дававший широкий простор воображению живописцев в воплощении фигур Б. (произведения М. Шонгауэра, И. Босха, М. Грюневальда, Яна Госсарта, Л. Кранаха Старшего, Лукаса Лейденского, П. Веронезе, Х. Голциуса и др.). Среди произведений литературы на этот сюжет философская драма Г. Флобера «Искушение святого Антония». Фигуры Б. встречаются в миниатюрах средневековых рукописей и в пластике соборов 11–15 вв. Особенно причудливые порождения фантазии художников содержатся в числе гротескных деталей готического орнамента соборов. Изображение Б. в живописи связано также с воплощением сцен ада (напр., у Босха) и особенно страшного суда.

БИБЛЕЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в статьях Иудаистическая мифология, Христианская мифология.

БИЛКИС (Bilkis), в мусульманской мифологии царица Сабы. Соответствует библейской царице Савской. Мусульманское предание значительно шире библейского рассказа (ср. 3 Цар. 10, 1–13). По коранической версии, царица Сабы и её народ поклонялись солнцу «и шайтан разукрасил им их деяния и отвратил их с пути» (27:24). Птица ухдуд (удод) принесла ей письмо от Сулаймана с приглашением-приказом прийти к нему и принять веру в аллаха (27:31). После совета со своей знатью царица направила Сулайману подарки, а потом прибыла сама. «Ей сказали: “Войди во дворец!”. Когда же она увидела его, приняла за водяную пучину». Испугавшись воды, царица подняла подол платья, открыв свои ноги. После слов Сулаймана – «Ведь это пол гладкий из хрусталя» (27:44), она признала его правоту и уверовала в аллаха (27:22-45).

В тексте Корана имя Б. не упоминается, оно появляется в различных вариантах предания вместе с мотивами, дополняющими и развивающими кораническй сюжет. В некоторых версиях, чтобы поразить Б., джинны Сулаймана в одно мгновение доставили из Йемена её трон. Ноги Б. были покрыты волосами и оканчивались ослиными копытцами. В одном из вариантов Сулайман женится на Б., в другом - отдаёт её в жёны йеменскому царю из племени хамдан. Наиболее распространённая версия вошла в эфиопский царский эпос «Кабра нагаст», согласно которому царицу зовут Македа, а её сын (от брака с Соломоном) является основателем эфиопской династии.

Изображения царицы Сабы, стоящей в воде перед Сулайманом (Соломоном), встречаются на персидских миниатюрах, в скульптуре и живописи средневековой Европы. Легенда о Б. (Балкис) приводится в рассказе А. И. Куприна «Суламифь».

М. Б. Пиотровский.

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (греч. ευαγγελισμός, ср. лат. Annuntiatio, «возвещение»), в христианских религиозно-мифологических представлениях начальный момент истории вочеловечения бога, т. е. земной жизни Иисуса Христа. Согласно евангельскому повествованию (Лук. 1, 26–38), архангел Гавриил, посланный богом к деве Марии в галилейский городок Назарет, где она вела девственную жизнь в доме своего мнимого мужа Иосифа Обручника, сообщает ей, что у неё родится сын Иисус, и

это будет мессия и сын божий. Мария же спрашивает, как исполнение этого обещания совместимо с соблюдением избранного ею девственного образа жизни. Ангел разъясняет, что имеющий родиться младенец будет чудесно зачат по действию духа святого без разрушения девственности матери. Уяснив, что речь идёт об исполнении воли бога, Мария отвечает смиренным согласием: «да будет мне по слову твоему». В евангельском тексте не сказано прямо, но предполагается, что миг, когда Мария произносит своё согласие, и есть миг девственного (непорочного) зачатия: как при сотворении мира слово бога «да будет» приводило создания к бытию, так её слово «да будет» низводит бога в мир. В церковной традиции акт послушания, осуществлённый Марией как бы за всё падшее и спасаемое человечество, противопоставляется акту непослушания, составившего суть грехопадения Адама и Евы. Дева Мария как «новая Ева» искупает грех «первой Евы», начиная возвратный путь к утраченной жизни в единении с богом; поэтому Б. есть, как выражено в византийском гимне на соответствующий праздник, «суммирующее предвосхищение» (греч. κεφάλαιον) спасения людей.

Иконография Б. восходит к раннехристианской эпохе (возможно, фреска т. н. катакомбы Прискиллы, 3 в.; мозаика базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, 5 в.). Место действия намечается вплоть до позднего средневековья весьма абстрактно; почти всегда это дом Иосифа Обручника (однако апокрифическая версия, восходящая ко 2 в. и нашедшая отголоски в изобразительном искусстве, расчленяет сцену Б. на две: первая сцена – у единственного в Назарете колодца, и лишь вторая, более важная — в доме Иосифа). Обстановка обычно изобилует символическими предметами (в православной иконографии мотив ткани, перекинутой от одной башенки к другой, означает достоинство девы Марии, а также, возможно, связь между Ветхим и Новым заветом; в католической иконографии на исходе средневековья и позже белая лилия в руках Гавриила или в кувшине означает непорочную чистоту Марии, сосуд с водой или рукомойник – её особую очищенность для её миссии, горящая свеча – её духовное горение, яблоко – тайну грехопадения, преодолеваемого через Б., и т. д.). Приход архангела застигает Марию либо за молитвой, либо за чтением священного писания, либо, в согласии с апокрифическим повествованием, за работой над пурпурной тканью для Иерусалимского храма (символ зарождающейся плоти Христа, которая «ткётся» во чреве матери из её крови, как пурпурная пряжа). Византийское искусство акцентировало в изображении Б. церемониальный момент (придворный небесного двора приходит с официальным посланием к царице), искусство позднего западного средневековья — куртуазный момент (поклонение вестника непорочности и красоте Дамы). Строго теологическую интерпретацию Б. дал Беато Анджелико, изображавший его как совместную молитву архангела и Марии и неоднократно противополагавший ему сцену изгнания из рая. Художники нидерландского Возрождения использовали сюжет Б. для передачи целомудренного уюта бюргерского интерьера.



Благовещение. Фреска Анджелико. 1440–47. Флоренция. Музей Сан-Марко.

С. С. Аверинцев.

БОГИ [слав, «бог» родственно другим индоевроп. названиям: ср. авест. baya, «господь», «бог», др.-перс. baga, др.-инд. Бхага и др., в первоначальном значении — удача, доля, счастье (ср. ст. Бог); лат. deus; греч. θεός; инд. deva, от корня div, «светить», «сиять»; нем. Gott от прагерм. корня неясного значения]. Б. как могущественные сверхъестественные существа являются главными персонажами большинства мифов в т. н. развитых мифологиях; в архаических мифологических системах образ Б. выражен слабо или даже совсем отсутствует. Для политеистических религий характерна вера во многих

«Благовещение», мозаики на двух столбах Софии Киевской, ок. 1040 г.



Б., для монотеистических — в единого Б.

Вопрос о происхождении Б. многократно ставился в литературе. Богословская точка зрения, согласно которой образ Б. внушён первым людям непосредственно «божественным откровением», оказала влияние на некоторые направления в науке (концепция «прамонотеизма», защищавшаяся преимущественно католической венской школой этнологии во главе с В. Шмидтом, пытавшейся доказать наличие в верованиях самых отсталых народов древнего образа верховного небесного существа). Представители мифологической школы (Я. Гримм, М. Мюллер и др.) считали Б. олицетворениями сил природы, преимущественно небесных тел и явлений (неба, грозы, солнца, луны и пр.). Древние люди, мол, не понимали причин движения светил, перемен погоды и т. п. и объясняли их действиями сверхъестественных существ — отсюда образы божеств неба, солнца, грозы и пр.; им поклонялись как могучим существам, старались умилостивить и задобрить; в дальнейшем происходит постепенный упадок этого древнего возвышенно-мифологического мировоззрения: небесные Б. «спускаются» на землю, превращаются в человеческие или животные эпические или сказочные образы. Эта концепция утратила своё влияние после того, как этнографическая наука с 70-х гг. 19 в. стала открывать в верованиях многих отсталых народов гораздо более древний пласт, чем астральная мифология индоевропейцев. Представители т. н. эволюционистского направления в истории культуры (Э. Тайлор, Дж. Леббок, Ю. Липперт и др.) возникновение веры в великих небесных Б. и монотеизм рассматривали как позднейший этап эволюции религиозно-мифологических представлений. Разновидность этой теории составляла теорию «манизма» (Г. Спенсер), связывавшая возникновение понятия о Б. с культом предков (бог как обобщённый предок). Многие эволюционисты придерживались эвгемеристического толкования мифов, согласно которому Б. суть реальные люди-предки. Иную точку зрения на корни образа Б. выдвинул Дж. Фрейзер; по его мнению, представления о Б. зародились в сознании человека тогда, когда он разуверился в собственной способности магически воздействовать на окружающий мир и должен был признать, что есть некие высшие существа, управляющие миром. Сходный взгляд высказал немецкий этнограф К. Прёйс. Он полагал, что Б. — олицетворённые колдовские акты, «действующие субстанции», которые как бы «стягивают к себе волшебные действия многих других субстанций». Близка к этому и теория немецкого учёного Г. Узенера, считавшего (он опирался при этом главным образом на древнеримские имена Б.), что древний человек, вечно боявшийся всего неизвестного, олицетворял и обожествлял каждое отдельное действие и явление в окружающем его мире, — так появились сначала «мгновенные» Б., позже — видовые, или «особые», Б., имена которых означали лишь простые эпитеты, а впоследствии, когда значение этих эпитетов было забыто, они превратились в собственные имена Б. — тогда и появились великие божества античного пантеона. Фрейдизм рассматривал образ Б. как сублимат подавленного образа отца («каждый создаёт бога по образу своего отца»), а образ богини-матери как сублимат образа матери. Французская социологическая школа Э. Дюркгейма попыталась решить проблему генезиса образа Б., исходя из социальной психологии. По Дюркгейму, Б. — это олицетворение социальных сил, действующих на человека, но непонятных ему; каждой форме общества соответствует присущее ей представление о Б.

Образы Б. развитых религиозно-мифологических систем очень сложны по структуре и по составу вплетённых в них элементов, но многие из них глубоко уходят корнями в первобытность. В мифологии народов, не достигших стадии зарождения классового общества, преобладает вера в духов, демонов и т. п., отсутствуют чёткие представления о Б., но существуют отдельные элементы будущего образа Б. Один из наиболее древних истоков представлений о божестве — это мифологический образ культурного героя. Культурные герои, как и позднейшие демиурги, так или иначе «делатели», им приписываются какие-то творческие или мироустроительные акты — пусть на самом элементарном уровне. Позднейшие Б. тоже часто наделяются функцией «делания», хотя, как показывают данные этнографии, этот элемент в сложном образе Б. иногда имеет второстепенное значение. Так, у ительменов, одного из самых архаических народов Сибири, Кутх, считавшийся творцом и создателем мира, не только не почитался, но, напротив, подвергался всяческому поношению и насмешкам по той причине, что он-де очень плохо устроил землю — создал горы, тайгу, пропасти, вулканы. В мифологиях некоторых народов Б.-творец выступает как существо, утратившее интерес к созданным им некогда миру и людям, поэтому бесполезно обращаться к нему с какими-либо просьбами и молитвами. Таковы образы «праздных Б.» в мифологических представлениях многих народов Африки. Образ Б.-творца не играет заметной роли (или отсутствует совершенно) и у индейцев Америки.

Одним из идейных истоков происхождения представления о Б. послужил образ духа-учредителя и покровителя возрастных инициации (см. Инициация и мифы), от имени которого молодёжи сообщаются правила поведения, нормы племенной морали (особенно в виде правил беспрекословного повиновения старшим и в области брачно-половых отношений). Этот образ, несущий на себе важнейшую религиозно-идеологическую нагрузку верховного стража племенной морали, явился, по-видимому, идейным ядром формирования впоследствии более сложного образа племенного Б.

Натурмифологические черты древнейших Б. (т. е. олицетворения неба, солнца, луны, грозы и т. д.) на ранних ступенях исторического развития, по-видимому, не играли особенно важной роли. В тех случаях, когда у отсталых племён есть Б. натурмифологического происхождения — это обычно олицетворения грозных и опасных для человека явлений природы — к простому олицетворению сил природы примешивается либо страх перед грозными стихиями, либо хозяйственный интерес: люди надеются на помощь сверхъестественных сил в наиболее важных сферах своей материальной деятельности. Так, Пулугу (Билику) в андаманской мифологии есть олицетворение разрушительных сил сезонных муссонов, Буга у тунгусо-маньчжурских народов — покровитель охотничьего промысла, «хозяин» зверей и т. д.

Более или менее оформившиеся образы Б. появляются, как правило, лишь на стадии перехода от доклассового общественного строя к классовому. Одна из самых характерных и наиболее ранних разновидностей Б. этой исторической ступени — племенной Б., закономерное идеологическое отражение процесса племенной интеграции (племя как сплочённая общественная единица характерно имен но для этой переходной эпохи). Племенной Б. — это прежде всего Б.-воитель, во имя которого племя ведёт борьбу за преобладание с другими племенами, подчиняет их себе или объединяет вокруг себя. Такие Б. известны главным образом у воинственных племён: у восточноафриканских масаев — это Б.-воитель Нгаи; у ашанти Гвинейского побережья — Тандо; у островитян Фиджи, где племя мбау подчинило себе большую часть племён архипелага,— Нденгеи. Воинственные божества народов Центральной Америки были вначале, видимо, племенными Б.: Уицилопочтли, Тескатлипока, Ицамна, Кукулькан. Известны многие этнонимические (т. е. связанные с названием племён) имена кельтских Б.: Аллоброкс — бог племени аллоброгов, Арамо — арамиков, Арвернорикс — арвернов, Бриксантос — бриксантов, богиня Дексива — дексиватов, Воконтия — воконтиев и др.

Когда вокруг самого сильного племени-завоевателя складывается союз племён, перерастающий в государство, Б. отдельных племён сливаются в единый сонм: образуется система политеизма; бог племени-гегемона становится во главе этого сонма. Многочисленные боги Древнего Египта были вначале в большинстве местными номовыми божествами, и каждый из них сохранил и в период централизованного государства связи с местом своего происхождения. Главой пантеона становился попеременно Б. преобладающего нома: Ра, Амон (Амон-Ра), Гор. Аналогичной была история формирования пантеона шумеро-вавилонских государств Месопотамии: его возглавлял сначала шумерский Энлиль, затем вавилонский Мардук. Менее ясной была история формирования древнеиндийского пантеона, но, видимо, и он сложился преимущественно из племенных Б., во главе (по крайней мере вначале) с воителем Индрой.

Гораздо сложнее история образования политеистического сонма Б. античной Греции. Эти Б. разного происхождения — крито-микенского, малоазиатского, эллинского и др. Прослеживаются местные племенные корни некоторых Б.: эпидаврский Асклепий, микенская Гера, аркадская Артемида, аттическая Афина и др. Ряд римских Б. также имеют племенное происхождение: Квирин (сабинский), Диана (арицийская), Меркурий, Минерва,

Юнона, а может быть, и Юпитер (этрусские).

С превращением племенных Б. в великие божества государственного культа изменяются и их функции. Теперь Б. охраняют неприкосновенность государства, защищают его от внешних врагов, поддерживают его внутренний строй, освещают власть царя (царь — любимый сын Б. или главного Б., их помазанник). Между Б. новообразованного пантеона устанавливаются связи — родственные, генеалогические, иерархические, распределяются функции: если раньше Б. помогал, защищал, покровительствовал своему племени во всех делах и нуждах, то Б. политеистического пантеона распределяются по «профессиям», хотя и весьма нечётко (Гефест, Б.-кузнец и покровитель кузнецов-оружейников; Асклепий, Б. врачевания; Гермес, покровитель торговли, путешествий, вестник богов; Афина, богиня мудрости; Афродита, богиня любви, и др.). Особенно последовательно определена была «специализация» среди Б. Рима: одно лишь произрастание злаковых растений было поручено покровительству доброго десятка Б.

Жрецы сочиняли сложные мифы о Б. и их взаимоотношениях, пользуясь, очевидно, и древними народными сказаниями. Но религиозно-мифологическая фантазия народных масс создавала стихийно и другие образы Б. Тут были страдающие и гибнущие Б. (они же — земледельческие божества, олицетворение растительного процесса). Погибший Б. вновь воскресал, и на него возлагали свои надежды обездоленные слои населения: это были боги-спасатели. Такими страдающими богами-спасателями были египетский Осирис, вавилонский Таммуз (Думузи), сирийский Адонис, фригийский Аттис, отчасти фригийско-фракийский Дионис (подробнее см. Умирающий и воскресающий бог).

Образование пантеонов Б. древних государств было сложным процессом, протекавшим в зависимости от конкретных исторических условий (см. Греческая мифология, Шумеро-аккадская мифология, Индуистская мифология, Иранская мифология и др.).

Политеизм — наиболее обычная, почти повсеместно засвидетельствованная форма религиозно-мифологических систем, соответствующая структуре древних государств. Хотя во всех политеистических системах всегда выделялась фигура верховного, главного божества (у греков — Зевс, у вавилонян — Мардук, в брахманизме и индуизме — Брахма, у японцев — Аматэрасу), но верховенство одного бога почти нигде не вело к подавлению всего остального сонма великих и малых Б. В монотеистических религиях вера в единого бога стала главным религиозным догматом. При этом в христианстве, в отличие от иудаизма и ислама, монотеизм выступает в компромиссной форме: единый бог имеет три лица (ипостаси): бог-отец, бог-сын и бог-дух святой («святая троица»). См. Иудаистическая мифология, Мусульманская мифология, Христианская мифология.

С. А. Токарев.

БОГОМАТЕРЬ, см. Мария.

БОГОРОДИЦА, см. Мария.

В

ВААЛ, восходящая к раннему средневековью грецизированная передача библейского «Баал», возникшего из первоначального «Балу». В этой форме имя Балу вошло в европейскую литературу.

И. Ш.

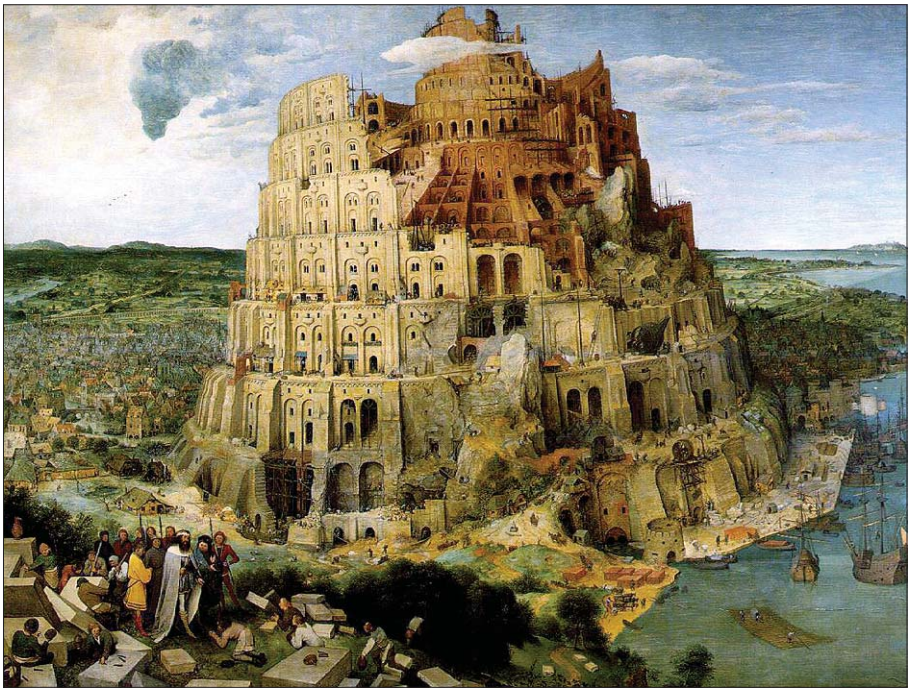
ВАБАР (vabar), в мусульманской мифологии область, примыкающая к стране народа ад (адиты). Традиция, восходящая к доисламским легендам арабов, связывает В. с югозападной частью пустыни Рубэль-Хали. Согласно преданию, некогда эта местность была цветущим садом. После гибели адитов аллах поселил там джиннов, а людей превратил в наснасов — существа, у которых только полголовы, один глаз, одна рука и одна нога. По преданию, в пустыне есть место, где растут пальмовые рощи, не нуждающиеся в искусственном орошении, и пасутся огромные стада скота. Джинны разводят там самых красивых верблюдов. Однако эта местность заколдована и охраняется духами. Человек может попасть в В. только волей случая. В странах, население которых исповедует ислам, бытует много легенд и преданий о таких случайных посещениях людьми В.

М. П.

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ и смешение языков, два предания о Древнем Вавилоне (объединённых в каноническом тексте Библии в единый рассказ): 1) о постройке города и смешении языков и 2) о возведении башни и рассеянии людей. Эти предания приурочены к «началу истории» человечества (после потопа) и объясняют враждебным вмешательством бога первопричину языковой и территориальной разобщённости людей. «Все люди на земле имели один язык и одинаковые слова. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар долину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжём огнём. И стали у них кирпичи вместо камней, а асфальт вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню высотою до небес; и сделаем себе имя, чтобы мы не рассеялись по лицу всей земли. И сошёл Яхве посмотреть город и башню, что строили сыны человеческие. И сказал Яхве: вот один народ, и один у всех язык; это первое, что начали они делать, и не отстанут они от того, что надумали делать. Сойдём же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Яхве оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Бабель (Вавилон), ибо там смешал Яхве языки всей земли, и оттуда рассеял их Яхве по всей земле». (Быт. 11, 1—9). Сюжеты обоих сказаний расходятся и совпадают в ряде мотивов: по 1-му сказанию, строится город, по 2-му (текст дан в разрядку) — башня до небес (и то, и другое мыслится как первое большое строительство людей); если город строят оседлые обладатели единого языка, умеющие обжигать кирпич, то башню — кочевники с Востока; если город строится для обитания людей и ради вечной славы, то башня — для ориентира, чтобы не рассеяться. В преданиях богу, по мнению их авторов, не угодны высокомерные планы большого строительства и он нарушает намерения людей: градостроители перестают понимать друг друга, а воздвигавшие башню были, вопреки их цели, рассеяны; строительство прекращается. Город, который по замыслу его строителей должен был стать памятником вечной славы, получает, напротив, бесславное имя. В Библии западносемитское название этого города (Баб Эл, «Врата бога») толкуется игрой слова позднего, восточносемитского корня со смыслом «мешать», «смешивать».

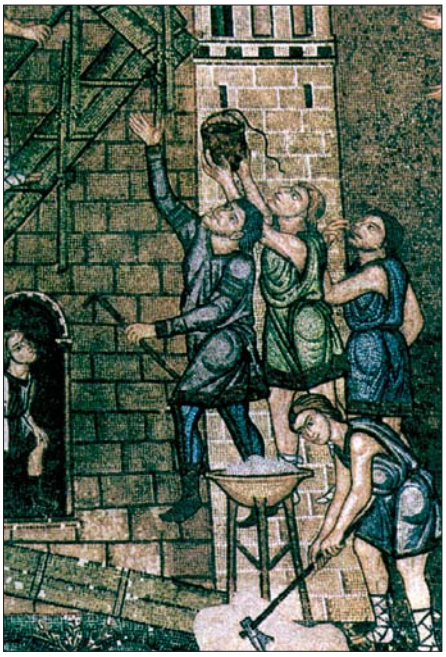
Оба сюжета возникли, очевидно, под впечатлением огромного (но недостроен-

Вавилонская башня. Картина П. Брейгеля Старшего. 1563. Вена, Музей истории искусств.





Строительство Вавилонской башни. Миниатюра в английской рукописи 11 в. Лондон, Британский музей.



Строительство Вавилонской башни. Мозаика. Конец 12 – нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.

ного) кирпичного города и башни, лежащей в руинах. По мнению немецкого учёного Г. Гункеля, предания навеяны исторической действительностью, и речь в них идёт о многоэтажном храме богу Мардуку в Вавилоне, увенчанном башней (о которой и в другом памятнике гиперболически отмечено, что она достигает небес), временами сооружение это укреплялось и реставрировалось, вполне вероятно, что оно рано разрушилось. Археологические раскопки (Р. Кольдевей, А. Парро и др.) подтверждают, что в предании о В. б. нашло отражение строительство в Вавилонии зиккуратов (гигантских зданий ритуально-храмового значения). Рассказы могли сложиться не у оседлого вавилонянина, а у человека чуждой культуры, для которого кочевье — нормальный (а потому богоугодный) образ жизни. Вавилонский обычай сооружать себе вечные памятники в виде зданий и городов кажется рассказчику высокомерием; бог (Яхве) изображён весьма антропоморфно, и ему приписывается незнание помыслов и дел людей и даже страх перед ними (упоминание Яхве нет оснований считать исконным для сюжетов, эти предания вообще не имеют ничего общего с культом Яхве и иудаизмом: они не согласуются с преданием, объясняющим происхождение всех народов и их языков постепенным разветвлением семьи Ноя).

Сказания возникли не позднее нач. 2-го тыс. до н. э., т. е. почти за 1000 лет до литературного памятника, являющегося их старейшим письменным свидетельством (и относящегося к древнейшему пласту библейских текстов). У более поздних авторов развитие получили лишь некоторые мотивы сказаний : изображается греховность всего «допотопного» поколения строителей, в особенности вавилонян как врагов, в этой связи выделяется богоборческий характер строительства башни. В корне меняется образ бога, мотив его враждебности переосмыслен усилением его справедливости, рассеяние людей изображается не как возмездие из опасения силы людской, а как благодеяние и божий промысел. Сюжет имеет многочисленные мифологические параллели.

Изречения: «вавилонское столпотворение» и «смешение языков» и просто – «Вавилон» вошли в обиход многих языков.

Исидор Левин.

ВАЛААМ, Билеам (др.-евр. Bileam), в иудейских преданиях иноплеменный маг и пророк. Сын Беора (Беора), уроженец какой-то «языческой» земли к востоку от Палестины, или Месопотамии (Втор. 23, 4), или Мадиама (ср. Чис. 31, 8, Иис. Нав. 13, 21–22), или Эдома. По библейскому рассказу (Чис. 22–24), Валак, царь Моава, пригласил В. на почётных условиях, чтобы тот изрёк ритуально-магическое проклятие против народа Израиля, только что пришедшего из Египта (и представлявшего опасность для моавитян). Бог (Яхве) воспретил, однако, В. произносить это проклятие. Со стороны Валака последовали новые, ещё более почётные приглашения, и колеблющийся В. отправился в путь. По пути ослица В. увидела незримого для В. грозящего ангела, трижды преграждавшего ей путь, и заупрямилась, а затем обрела на миг дар речи, чтобы предупредить о воле бога (мотив заговорившей валаамовой ослицы носит отчётливые черты древних мифологически-анимистических представлений). Прибыв на место, В. поднимается на священную гору («высоты Вааловы»), откуда может видеть часть израильского стана, после принесения жертвы уединяется особенно высоко, а затем в пророческом экстазе изрекает не проклятие, а благословение. Валак велит ещё дважды повторить церемонию, выбирая для неё различные места, но благословения В. во второй и в третий раз (фольклорный мотив троекратности) становятся всё выразительнее. Валак гонит от себя В., который в заключение изрекает пророчество: «Вижу его, но его ещё нет; зрю его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстаёт жезл от Израиля, и разит князей Моава» (Чис. 24, 17) (впоследствии иудейская, а также христианская эксегеза чаще всего относила это пророчество к царству мессии, соответственно Иисуса Христа).

Валаамова ослица. Картина Рембрандта. 1626. Париж, музей Коньяк.



В других библейских текстах В. предстаёт как злой маг, тщившийся соблазнить израильтян и в конце концов убитый ими (Иис. Нав. 13, 22, Чис. 31, 8, 16 и др.). Позднейшие легенды иудаизма подхватывают и развивают этот мотив. Само имя В. интерпретируется в манере т. н. народной этимологии как «без-народа», «погубитель народа» или «поглотитель народа» (талмудический трактат «Санхедрин» 105 а и др.). В. изображается величайшим из семи пророков, данных язычникам (наряду со своим отцом Беором, а также Иовом и его четырьмя друзьями), но за его порочность и злую волю дух пророчества был отнят у него и вместе с ним от язычников вообще. Он был вдохновителем всех врагов Израиля: в Египте он подал фараону совет умерщвлять еврейских младенцев мужского пола (талмудический тракт «Сота» 11 а; «Санхедрин» 106 а), после исхода Израиля из Египта подстрекал амаликитян к нападению; сама чрезмерность его вынужденных благословений была злонамеренной. К концу жизни он перестал быть пророком и превратился в калеку, хромого на одну ногу и кривого на один глаз, и заурядного волшебника. Это он подал мадианитам совет вовлечь израильтян в «любодейство» с языческими девицами, что привело к гневу Яхве и к мору в израильском стане («Санхедрин» 106 а; ср. христ. отражение этой традиции в Апок. 2, 14). Перед гибелью искал спасения в магической левитации, но был побеждён произнесением имени Яхве (ср. христ. легенду о Симоне маге). Для раннего христианства В. — прообраз лжепророка и лжеучителя, который ради гордыни и корысти растлевает умы неопытных учеников (2 Петр. 2, 15–16).

С. С. Аверинцев.

ВАЛТАСАР (греч. Βαλτάσαρ, евр. belsassar как передача вавил. belsar-usur, «да сохранит Бел царя»), в иудаистических и христианских легендах: 1) последний вавилонский царь. По преданию, отразившемуся как в Библии, так и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта), в ночь взятия Вавилона персами устроил пир («валтасаров пир»). В разгар пира, где настольными чашами служили драгоценные сосуды, захваченные в иерусалимском храме, и прославлялись вавилонские боги, таинственная рука начертала на стене непонятные слова. Вавилонские мудрецы не сумели прочесть и истолковать их. Только призванный по совету царицы иудейский мудрец Даниил прочитал надпись, гласившую: «МЕНЕ, МЕНЕ, ТЕКЕЛ, УПАРСИН», объяснил значение этих слов и дал им толкование, предсказав гибель В. и раздел вавилонского царства между персами и мидянами; предсказание сбылось (Дан. 5). В. — историческое лицо, сын и соправитель последнего нововавилонского царя Набонида (сына Навуходоносора), убитый вскоре после вступления персов в Вавилонию; титула царя не носил, хотя располагал фактически его полномочиями; 2) вавилонское имя, данное Даниилу в вавилонском плену. См. Даниил; 3) имя одного из трёх волхвов.

С. А.

История В. — вавилонского правителя (особенно сюжет валтасарова пира) нашла отражение в литературе: в 16 в. — У Г. Сакса («Комедия о Данииле») и И. Мурера («Комедия об осаде Вавилона»), в 17 в. – у Кальдерона («Мистический и подлинный Вавилон»), у А. Морето (пьеса «Пир В.»), в иезуитской драме, позднее – у И. В. Гёте (юношеская драма «В.», сожжённая автором), Дж. Байрона (стихотворения «Видение В.», «Валтасару»), Г. Гейне («В.»). Сюжет использовался в изобразительном искусстве (Беноццо Гоццоли, М. ван Хемскерк, Я. Тинторетто, Х. де Рибера, Рембрандт), в музыкально-драматическом искусстве (оратория Г. Ф. Генделя «В.»).



Валтасаров пир. Картина Рембрандта. 1635. Лондон, Национальная галерея.

ВАЛЬПУРГИЕВА НОЧЬ, в германской средневековой мифологии ночь с 30 апреля на 1 мая (день святой Вальпургии, отсюда название) время ежегодного шабаша ведьм, которые слетались на метлах и вилах на гору Броккен и собирались с другой нечистью вокруг сатаны. Они пытались помешать благополучному течению весны, насылали порчу на людей и скот и т. п. В селениях накануне В. н. проводилась магическая церемония изгнания ведьм: разжигались костры (на которых иногда сжигали чучела ведьмы), люди обходили дома с факелами, звонили церковные колокола и т. п. Считалось, что травы в В. н. обретают чудесную силу.

М. Ю.

ВАРВАРА (греч. Βαρβάρα, «иноземка»), героиня христианской агиографической легенды, изобилующей мифологическими мотивами. Возможно, была христианкой, казнённой в Египте во время репрессий против христиан начала 4 в. Согласно легенде, родилась в египетском городе Гелиополе (богатом мистическими традициями и играющем важную роль в иудейско-христианской апокрифической литературе, напр. в легенде об Асенеф, жене Иосифа); единственная дочь богатого язычника Диоскора. Могущество отца, её красота, влюблённость, которую она вызывает у всех молодых аристократов Египта, и пыл целомудренной решимости блюсти своё девство — всё это описывается в сказочных гиперболах. Чтобы предохранить В. от домогательств обожателей, отец строит для неё высокую башню (фольклорный мотив девы на башне, фигурирующий в легенде об Асенеф, в гностической легенде о Елене, спутнице Симона мага, и в др.). В отсутствие отца строители должны пробить в стене два окна; но В., тайно ставшая христианкой, велит им пробить три окна, как исповедание веры в троицу, и низвергает установленные в башне отцом кумиры языческих богов. Вернувшись и узнав об этих событиях, отец доносит на дочь префекту Египта, который подвергает В. жестоким пыткам (ей отсекают сосцы сапожным резаком и т. п.). В тюрьме В. получает утешение и подкрепление от явившегося ей Иисуса Христа и чудесно данного ей причастия (поэтому в православных и особенно католических верованиях В. выступает как

Слева — Святая Варвара. Рисунок Я. ван Эйка. 1437. Антверпен, Королевский музей изящных искусств. Справа — Святая Варвара. Картина Р. Кампена. 1438. Мадрид, Прадо.





святая, в трудных обстоятельствах спасающая христианина от опасности умереть без причащения). Под пыткой святая поёт псалмы, словно не чувствуя боли. Наконец, взбешённый Диоскор собственноручно отрубает дочери голову, но тотчас же сам испепелён молнией. Варианты этого же сюжета распознаются в легендах о других девственницах, обитающих на башне, низвергающих идолов и претерпевающих мученическую смерть — св. Ирине и св. Христине. Мотивы жития В. использованы в поэме английского писателя Г. К. Честертона «Святая Варвара ».

С. С. Аверинцев.

ВАРФОЛОМЕЙ (арам. bartholmaj, «сын Толмая»), в новозаветном повествовании и в христианских легендах один из двенадцати апостолов. Упомянут (всегда после Филиппа) по ходу перечисления апостолов во всех трёх синоптических Евангелиях (Матф. 10, 3; Мк. 3, 18; Лук. 6, 14; ср. также Деян. 1, 13). В четвёртом Евангелии это имя не встречается, зато фигурирует некто Нафанаил, который слышит об Иисусе Христе от Филиппа, выражает сомнение в том, что мессия может явиться из Назарета, но затем убеждается в пророческом ясновидении Христа; Христос называет его «израильтянином, в котором нет лукавства» (Ио. 1, 45–50). По-видимому, речь идёт об одном и том же персонаже, сыне Толмая по имени Нафанаил. Поздние агиографические предания говорят о совместной проповеди христианства В. и Филиппом в Сирии и Малой Азии, о распятии В. и снятии живым с креста, о погребении им Филиппа, о дальнейшей проповеди в Индии и Армении, наконец, о его мучительном конце в городе Албанополе; там его ещё раз распяли, причём, как добавляют ещё более поздние источники, содрали с него кожу живьём. Именно эта страшная казнь воздействовала на воображение западноевропейских художников позднего средневековья и барокко, любивших жестокую выразительность сцен мученичества. В католической иконографии атрибут В. — нож мясника, орудие его казни.

С. А.

ВЕДЬМЫ (от др.-рус. ведь, «знание», «колдовство», «ведовство»), колдуньи, в низшей мифологии и народных поверьях женщины, вступившие в союз с дьяволом (или другой нечистой силой) ради обретения сверхъестественных способностей. Вера в В. получила широкое распространение в средние века, чему способствовало христианское представление о женщине как источнике соблазна и греха (к В. относили также сторонников язычества; на представления о них повлияли воспоминания о языческом жречестве и, возможно, богах, образы которых снижались до уровня нечистой силы).

Так называемая «охота за В.» в Европе 15—17 вв. породила целую юриспруденцию, направленную против В. (1-й кодекс — «Молот ведьм», 1487); ведовство, как и неверие в В., было объявлено ересью, предательством бога, особым преступлением, требующим применения пыток и смертной казни. Выделялись три категории В.: «чёрные», творящие исключительно зло, «серые», которые могли совершать и добрые дела, «белые», помогающие человеку; большинство В., согласно судебным процессам, относилось ко второй категории. В. вменялась в вину духовная и плотская (см. Инкубы) связь с дьяволом, наущающим их насылать порчу на людей (считалось, что жертву колдовства должна постигать судьба восковой фигурки, изготовляемой специально для порчи и бросаемой в огонь и т. п., или какой-либо вещи, украденной у жертвы с той же целью), на скот (порча молока); колдовству В. приписывали эпидемии, засуху, неурожай. В. могли предсказывать будущее, делать яды и приворотные зелья. Они наделялись способностями оборотничества, летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми. Их атрибуты — летучие мыши, чёрный кот, помело, кочерга, волшебные травы и т. п. Обычная внешность В. — безобразная старуха, но она может принять и облик молодой привлекательной женщины. Для общения с нечистой силой В. слетались на шабаш (см. Вальпургиева ночь) верхом на помеле, на козле или свинье, в которых могли превратить человека. Особенно опасными считались В. в периоды календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю и благополучию всего общества: верили, что тогда (особенно в Новый год) можно увидеть В., проносящихся в буре вместе с другой нечистью. К календарным праздникам приурочивались у разных народов обряды «сожжения В.» — чучел (итал. Бефана; ср. слав. Мару); двери домов и хлевов помечались крестами, оберегами против В. Представления о В. породили многочисленные средневековые легенды и позднейшие былички, нашли отражение в изобразительном искусстве (Х. Бальдунг), в художественной литературе (У. Шекспир, Н. В. Гоголь).

М. А. Юсим.



Слева – Ведьмы вызывают гром и град. Рисунок 15 в.



Справа – Ведьма на коне дьявола. Немецкая гравюра 15 в.

ВЕЛЕС, Волос, в славянской мифологии бог. В древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 в «Повести временных лет») выступает как «скотий бог» — покровитель домашних животных — и бог богатства. В договорах с греками В. соотнесён с золотом, тогда как другой постоянно упоминаемый наряду с ним бог — Перун — с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол В., по-видимому, на Подоле (в нижней части города). В социальном аспекте это же различие проявлялось в том, что В. считался богом «всей Руси», а Перун — богом княжеской дружины. В христианскую эпоху В. был ассимилирован и заменён христианским покровителем скота св. Власием (сыграло роль и звуковое соответствие имён). Следы культа В. (чаще всего под видом почитания св. Власия) сохранились по всему русскому Северу, где были известны и каменные идолы В., и легенда о святилище В. В новгородских и других северорусских иконах, в молитвах св. Власию явственна связь его культа со скотом. Характерно также переплетение культа В. – Власия с почитанием медведя как хозяина животных. Называние Бояна «Велесовым внуком» в «Слове о полку Игореве» может отражать древнюю связь культа В. с обрядовыми песнями и поэзией. Связь В. с сельскохозяйственными культами очевидна из восточно-славянского обычая оставлять в дар божеству несжатыми несколько стеблей хлебных злаков — волотей, называемых «Волосовой бородкой».

В своей языческой функции В. воспринимался позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как «лютый зверь», «чёрт», отсюда костромское ёлс — «леший, чёрт, нечистый», диалектные волосатик, волосень — «нечистый дух, чёрт»; это же поздней шее значение — «чёрт» известно и в родственном чеш. Veles — «злой дух, демон» (тек-

Святой Власий и скот. Новгородская икона «Святой Власий и Спиридоний». 16 в.



сты 16–17 вв.). Об общеславянском характере В. свидетельствует и наличие соответствий русскому В. в южнославянской традиции, где, как и у восточных славян, с именем этого бога связывается название созвездия Плеяд (др.-рус. Волосыни, болг. Власците, сербохорв. Влашип и др.); ср. также имя вилы Вела в македонском фольклоре. Сопоставление общеслав. *Velsъ, *Volsъ с родственным балтийским именем бога загробного мира Велса, а также и с генетически сходными образами в ведийской мифологии (ср. демона Валу, пожирающего скот) позволяет предположить, что в исходном основном мифе славянской мифологии В. был противником громовержца Перуна.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров.

ВЕЛИАЛ, Велиар (евр. belijja'al, греч. Βελίαρ), в иудаистической и христианской мифологиях демоническое существо, дух небытия, лжи и разрушения. Этимология имени В. не ясна; в Ветхом завете это имя (в синодальном переводе Библии чаще всего передаётся описательно) употребляется в одном ряду с такими словами, как «суета», «ничто» и «не-бог» (ср. Втор. 32, 21), для обозначения «чуждых богов», ощущаемых одновременно как нечто нереальное и опасное, вредоносное именно своей призрачностью. В. может причинять человеку беду и недуг (Пс. 40/41, 9), и это сближает его со злыми духами языческих мифологий; гораздо важнее, однако, что он выступает как обольститель человека, совращающий его к преступлению («делу В.», Пс. 100/101, 3, в синодальном переводе — «вещи непотребной»), вербующий его в ряды «сынов В.» (Втор. 13, 13; 1 Царств 2, 12 и 10, 27; Суд. 19, 22 и др.), делающий из него маленького В. Поэтому в иудейской апокалиптике именно В. оказывается вождём совращенных им воинств «сынов тьмы» (кумранский текст «Война сынов света против сынов тьмы», «Заветы 12 патриархов» и др.). То же понимание — в новозаветном увещании хранить твёрдость духовного «воина», стоящего против всего мира: «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6, 14–15). Как центральный антагонист дела Иисуса Христа, В. — возможный эквивалент сатаны, но если последнего отличает враждебность человеку, то первого — внутренняя пустота, несущественность.

С. С. Аверинцев.

ВЕЛЬЗЕВУЛ, Веельзевул (Beel-zebul, Beezebub, Beelzebub), в христианских представлениях демоническое существо. В Евангелиях рассказывается, что фарисеи и книжники называли Иисуса Христа В. или утверждали, что он изгоняет бесов силою В., «князя бесов» (Матф. 10, 25; 12, 24 и 27; Мк. 3, 22; Лук. 11, 15–19). Это первое текстуально засвидетельствованное упоминание слова «В.». Переводчик и комментатор Библии Евсевий Иероним (4 — нач. 5 вв.) связывал имя «В.» с именем упоминаемого в Ветхом завете бога филистимлян Баал-Зебуба (ba'a1 zebub, «повелитель мух»; имеются археологические находки изделий в виде мухи, посвященные, очевидно, соответствующему божеству), который почитался в городе Аккарон (Экрон); за обращение к оракулу Баал-Зебуба царя израильского Охозию постигла кара Яхве (4 Царств 1, 2–3 и 6; в русском переводе Библии этот божок так и назван — «В.»). Толкование Иеронима до недавнего времени оставалось последним словом филологии, оно нашло отражение и в художественной литературе (ср. название романа английского писателя У. Дж. Голдинга «Повелитель мух», 1954). Современная наука предлагает ещё два толкования: 1) по-видимому, в еврейской среде бытовало фигурировавшее впоследствии в народной христианской латыни имя сатаны «Zabulus» (искажённое греческое Διάβολος, «дьявол»), в таком случае «В.» значит «Баал (Ваал)-дьявол» (т. е. является синонимом дьявола, сатаны); 2) еврейский глагол zabal — «вывозить нечистоты» применялся в раввинистической литературе как метафора для обозначения духовной «нечистоты» — отступничества, идолопоклонства и т. п., в таком случае «В.» значит «повелитель скверн». Возможно, что при складывании словоупотребления «В.», известного синоптическим Евангелиям, участвовали все три ассоциативные линии.

С. С. Аверинцев.

ВЕНИАМИН (евр. binejamin, «сын правой стороны», т. е. «счастливый», «удачливый» или «сын юга», т. к. именно юг был для традиционного ближневосточного мышления «правой» стороной), в библейском повествовании один из двенадцати сыновей Иакова, родоначальник одного из «колен Израилевых». В. — последний сын Иакова (заведомо ложное, но распространённое в еврейской литературе от Филона, 1 в. до н. э. – 1 в. н. э., и апокрифов толкование понимало само имя «В.» как слегка модифицированное benejamin, «сын дней», т. е. «сын старости»; апокрифическая традиция определяет возраст отца при рождении В. в 100 лет). Мать В., как и Иосифа, — Рахиль (это определяет особую близость между ними, так что В. не разделяет зависти других, единокровных, но не единоутробных братьев к Иосифу). Рождается он на кочевом пути из Вефиля в Ефрафу — Вифлеем (будущее место рождения Иисуса Христа), причём Рахиль умирает рода ми: на смертном одре она называет новорождённого Бен-Они («сын муки моей»), но отец даёт ему более «счастливое» имя (Быт. 35, 16—19). В. — предмет особенной заботы отца (посылая других сыновей в Египет, Иаков не решается послать В.: «не случилось бы с ним беды», Быт. 42, 4). Но В. принуждён явиться в Египет по особому требованию Иосифа, который при виде В., «сына матери своей», не может удержаться от слёз, «потому что воскипела любовь к брату его» (43, 29—30). Затем В. служит орудием испытания, которому Иосиф подвергает братьев; те не покидают В. в (мнимой) опасности порабощения за (мнимую) кражу; открыв себя братьям, Иосиф «пал на шею Вениамину, брату своему, и плакал; и Вениамин плакал не шее его» (45, 14). При раздаче подарков В. оказывается одарён Иосифом особенно щедро. Образ В. как младшего дитяти, к которому продолжают относиться отчасти как к ребёнку и тогда, когда он давно стал взрослым, и чувствительная, «слёзная» атмосфера связанных с ним эпизодов контрастируют с благословением, которое даёт ему на смертном одре отец: «Вениамин хищный волк, утром будет есть ловитву и вечером будет делить добычу» (49, 27); но это относится не к личности самого В., а к последующей истории его племени, которое отличалось особой воинственностью, давало израильскому войску особенно искусных лучников (1 Парал. 7—8 и др.); в лице Саула воин из племени В. стал царём Израиля. Апостол Павел называет себя: «из колена Вениаминова» (Рим. 11, 1).

Позднейшие иудейские легенды расцвечивают колоритными деталями рассказ о рождении В. (двенадцатилетнее вымаливание Рахилью ещё одного сына у бога, вскармливание новорождённого сиротки молоком Баллы и т. д.), о его приключениях у Иосифа в Египте и других моментах его жизни.

С. С. Аверинцев.

«ВЕЧНЫЙ ЖИД», см. Агасфер.

ВИНО, древний мифологический символ плодородия и мифологический знак, отождествляемый с кровью человека. Наиболее ранние свидетельства мифологического тождества вина и крови обнаруживаются в древнехеттских ритуалах и среднехеттских текстах присяги воинов, где совершающий обряд, возливая В., восклицает: «Это — не вино, это — кровь ваша». Продолжение (с сохранением тех же словесных формул) и переосмысление ближневосточной традиции, сказавшейся также и в гностических книгах, обнаруживается в христианской мифологии (в словах Иисуса Христа, взявшего чашу В. и сказавшего: «сие есть кровь моя», Матф. 26, 28).

Соотнесение В. и крови прослеживается также в культе угаритского бога (Смерть-и-Зло), которого срубают, как лозу в винограднике, и в греческом культе Диониса, мистерии которого предполагают разрывание божества на части. Наряду с Дионисом в греческой мифологии в качестве воплощения В. выступает также Зевс Сотер («Хранитель», «Спаситель»).

Мифопоэтический образ В., символизирующий радости жизни (в т. ч. и в погребальных текстах), характерен для египетской, вавилонской и других ближневосточных традиций.

В. В. Иванов.

ВОДА, одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях В. — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса; ср. встречающийся в большинстве мифологий мотив подъятия мира (земли) со дна первичного океана. Водное чудище выступает партнёром бога-творца в демиургическом поединке и одновременно материалом для построения мира (см. Тиамат). В. — это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала; отсюда два аспекта мифологемы В. В роли женского начала В. выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца мирового. Книга Бытия, описывая сотворение мира, использует очень древний образ — оживляющее приникание «духа божьего» к мировым водам, изображаемое (в иу-

дейском оригинале) через метафору птицы, которая высиживает яйцо. В. может отождествляться с землёй как другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения земного и водного начал в одном персонаже (ср. иран. Ардвисуру Анахиту и Арматай, скиф. Апи и т. п.). Брачный союз неба как мужского начала с землёй или В. является широко распространённым у индоевропейцев мифологическим мотивом (см. Священный брак). Китайская категория инь объединяет в себе значения В. как оппозиции огню и как женского начала. Богини любви (Иштар, Афродита и т. п.) непременно связаны с В., что объясняет широкое распространение эротической метафорики В. Так, увещание довольствоваться законной женой выражается в афоризме библейской «Книги притчей Соломоновых» (5, 15): «Пей воду из твоего водоёма и текущую из твоего колодезя» (ср. др.-рус. легенду об ответе св. Февронии покушавшемуся на её честь, что, мол, все женщины одинаковы, как одинакова вода по обе стороны лодки). Но одновременно В. – плодотворящее мужское семя, заставляющее землю «рожать». Этот мотив характерен, напр., для хананейско-финикийского образа Балу (Баал-Хаддада). Эта же символика отмечается в греческой мифологии, где речные божества выступают как жеребцы и супруги смертных женщин. Мотивы женского и мужского производящего начала органически совмещаются в таких образах, как Ардвисура Анахита: «Она для меня делает благом и воду, и семя мужей, и утробу жён, и молоко женской груди» («Ясна» LXIV 1–2). С этим совмещением связан «андрогинизм» В., явно или скрыто присутствующий в образах божеств плодородия. С другой стороны, двоякость функций В. нередко воплощалась в супружеской чете водных (морских) божеств: такова роль отца Океана и матери Тефиды у Гомера (Hom. Il. XIV 200–210). В. как «влага» вообще, как простейший род жидкости выступала эквивалентом всех жизненных «соков» человека — не только тех, которые имеют отношение к сфере пола и материнства, но прежде всего крови — мотив, характерный для мифологических представлений южноамериканских индейцев. С мотивом В. как первоначала соотносится значение В. для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение — как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы (аспект мифологемы В., удержанный в христианской символике крещения). В то же время водная бездна или олицетворяющее эту бездну чудище — олицетворение опасности или метафора смерти (ср. Апоп, Ермунганд, водяной, русалки и т. п.); чрево водного чудища — преисподняя, выход из чрева — воскресение (мотив Ионы). Соединение в мифологии В. мотивов рождения и плодородия с мотивами смерти находит отражение во встречающемся во многих мифологиях различении живой и мёртвой В., животворящей небесной В. и нижней, земной солёной В., непригодной ни для питья, ни для орошения (ср. также библейское «И создал бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью»; Быт. 1, 7). Как бездна хаоса В. — зона сопротивления власти бога-демиурга: библейские псалмы и «Книга Иова» говорят о борьбе Яхве с демоническими жителями В. (ср. др.-инд. мифы о победах Индры над хтоническими чудовищами, связанными с водной стихией). Наконец, являя собой начало всех вещей, В. знаменует их финал, ибо с ней связан (в эсхатологических мифах) мотив потопа.

С. С. Аверинцев.

ВОЗДУХ, одна из фундаментальных стихий мироздания. Как и огонь, В. соотносится с мужским, лёгким, духовным началом в противоположность земле и воде, относящимся чаще всего к началу женскому, тяжёлому, материальному.

Становящийся доступным органам чувств благодаря своему движению, В. описывается в виде дыхания, дуновения, ветра, обладающих множеством символических значений. Дуновение же, дыхание связаны с принципом жизни, животворящим духом, эманацией (ср. др.-евр. ruah, др.-греч. πνεύμα, лат. Spiritus — слова, обозначающие как дыхание, так и дух, а также рус. «дух» и «воздух»; ср. также представление о душе — дыхании). Этот мотив представлен во многих космогонических мифах (андаманский Пулуга, олицетворение муссонного ветра, создатель мира; дух божий, носящийся над водами, Быт. 1, 2; варианты мифов о яйце мировом, снесённом крылатым, т. е. воздушным, божеством). В древне-егип. мифологии бог воздуха Шу порождает небо и землю. В индуистской мифологии выдох Брахмы означает творение мира, а вдох — его уничтожение. В китайской мифологии этот же образ животворящего дыхания представлен в виде открывающихся и закрывающихся небесных ворот, соответствующих принципам инь и ян. В индуистской мифологии обитающие в В. рудры мечут стрелы-ветры, которые одновременно служат координатами сотворенного физического пространства. Представления о четырёх ветрах как координатах пространства характерны для античной мифологии (сходные представления у индейцев Северной и особенно Южной Америки). В Древней Греции особенной популярностью (в частности, у поэтов) пользовались Борей и Зефир, у римлян — Аквилон и Фавоний, которые связывались с четырьмя сторонами света, временами года, с природными циклами, отсюда — с растительностью, плодородием и т. д. (многообразны в различных мифологиях связи ветра с солнцем, нередко изображаемым дующим в рог, и т. п.). В древнеиндийской мифологии бог ветра Баю — жизненное дыхание, и сам возник из дыхания Пуруши. В иудаистической мифологии дыхание Яхве обозначает непрерывное творение мира. Сотворяя человека, бог вдохнул ему душу. В более узком смысле, дух божий нисходит на человека через дуновение, сообщая ему необычные свойства — от сверхъестественной физической силы (Суд. 14, 6) до ясновидения, способности пророчество вания и т. д.; в Новом завете воскресший Иисус, явившись ученикам, «...дунул, и говорит им: примите духа святого» (Ио. 20, 22).

Во многих мифологиях, в частности в кельтской, дуновение наделяется магической функцией: дуновение друида разрушает вражеские укрепления, обращает врагов в камни и т. п. Известно применение дыхания изо рта ко рту, через бычий или бараний рог и т. п. в магической практике множества народов с целью изгнания злых духов.

Ветер, как взвихрение В. большой мощи, сам по себе ассоциируется в мифологиях с грубыми хаотическими силами, сферой деятельности титанов и киклопов, что отразилось в греческих представлениях об Эоловой пещере (см. Эол) как о подземном жилище ветров (аналогичная «пещера ветров» — в мифологии индейцев Северной Америки). Однако как дуновение — дыхание ветер связан и с противоположного характера представлениями. Так, сильный ветер (ураган, буря) является вестником божественного откровения, — бог отвечает Иову из бури, в грозе и буре получает откровение Иоанн Богослов; традиция эта продолжена и в Новом завете, где языки огня — духа приносит апостолам «несущийся сильный ветер» (Деян. 2, 2–3). Символика дуновения, ветра как «духовной стихии» вообще смешивается с подобной же символикой огня и света: так, в индуистской традиции ветер, рождённый духом, в свою очередь порождает свет (ср. Тайтт.-уп. I 1, 2: «... из атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь...»). В., кроме того, является светоносным океаном (китайская стихия ци); по В. как лёгкой, духовной субстанции прилетают крылатые божественные вестники — ангелы, однако тот же В. служит в иудео-христианстве местопребыванием и демонизированных крылатых существ (ср. представления о Люцифере как «князе воздушном»). В. рисуется как обиталище множества духов; среди них помещают и души умерших людей.

М. Б. Мейлах.

ВОЗНЕСЕНИЕ (греч. Ανάληψις, ср. лат. Ascensio, «восшествие»), в христианских религиозно-мифологических представлениях возвращение Иисуса Христа по завершении им земной жизни в божественную сферу бытия — «на небо». По новозаветным рассказам, В. произошло через 40 дней после воскресения (Деян. I, 3), в ок-

Вознесение. Миниатюра в «Евангелии Рабулы». 586. Флоренция, библиотека Лауренциана.



рестностях Иерусалима, на пути к Вифании (Лук. 24, 50–51), т. е. на восток от города, на склоне горы Елеон (Деян. 1, 12), в присутствии апостолов, после беседы с ними (Мк. 16, 19). Последний жест Христа перед исчезновением в глубине небес — благословение (Лук. 24, 50–51). «Два мужа в белой одежде» (типичное новозаветное описание ангелов) обратились к апостолам: «мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознёсшийся от вас на небо, придёт таким же образом, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Византийская и древнерусская иконография В. исходит из эсхатологического смысла, намеченного в этих словах ангелов: Христос возносится таким, каким некогда вернётся «во славе» вершить страшный суд. Присутствие апостолов, объединившихся вокруг девы Марии (новозаветные тексты не упоминают о присутствии девы Марии при В.), символизирует провожающую Христа на небеса и ожидающую его второго пришествия церковь; поза Марии — молитвенная (т. н. оранта). Этот иконографический тип остаётся практически неизменным от миниатюры сирийского «Евангелия Рабулы» (586) до поздних православных икон, поскольку те сохраняют какую-либо связь с традицией. Сюжет В. имеет параллели в религиозно-мифологических представлениях многих народов, согласно которым мифологические персонажи могут перемещаться из одного мира в другой.

С. С. Аверинцев.

ВОЛХВЫ (др.-рус. ед. ч. вълхвъ), у восточных славян жрецы, служители языческого культа. В христианских преданиях В., цари-волхвы, маги (греч. μάγοι, лат. magi), мудрецы-звездочёты, пришедшие поклониться младенцу Иисусу Христу. Евангельское каноническое повествование (только Матф. 2, 1 —12) не называет ни их числа, ни имён, ни этнической принадлежности, но ясно, что это не иудеи и что их страна (или страны) лежит на восток от Палестины. По явлению чудесной звезды они узнают, что родился «царь иудеев», мессия, и приходят в Иерусалим, где простосердечно просят Ирода, царя иудейского, помочь им в поисках младенца. Запрошенные Иродом книжники сообщают, что по древним пророчествам мессия должен родиться в Вифлееме; Ирод отправляет туда В., решив использовать их, чтобы выведать имя своего родившегося соперника. Звезда, к радости В., останавливается над тем местом, где находится младенец-Христос; они совершают перед младенцем обряд «проскинезы» (повергаются ниц, как перед восточным монархом) и приносят ему в дар золото, ладан и благовонную смолу — мирру. Вещий сон запрещает им возвращаться к Ироду, и они направляются к себе на родину. Церковные и апокрифические предания добавляют подробности. Уже Ориген (2–3 вв.) исходит из того, что число В. соответствовало числу их даров, т. е. было равно трём, и это становится общепринятой версией. Такое число соотносилось с тремя лицами троицы, тремя возрастами человека, а также с представлением о тройственном делении человеческого рода; по другой версии, получившей хождение в сирийской и армянской традиции, число В. — 12 (о символике чисел в мифологии см. Числа, см. также Двенадцать апостолов). Родиной В. в раннехристианской литературе уже со 2 в. (Юстин) нередко называют Аравийский полуостров, тем самым связывая их как с богатой традиционно-мифологической топикой « Счастливой Аравии», так и с ветхозаветными пророчествами о поклонении иноземцев мессианскому царю Израиля: «цари Аравии и Сабы принесут дары… и будут давать ему от золота Аравии» (Пс. 71/72, 10 и 15); «и придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобой сиянию… все они из Сабы придут, принесут золото и ладан, и возвестят славу господа» (Ис. 60, 3 и 6; оба текста упоминают как «свет», соотносимый с образом звезды В., так и дары — золото и ладан; из наложения этих пророчеств о приходе «царей», на социальную реальность восточных теократии, где главы жреческой иерархии обычно были местными градоправителями и царьками, возникло представление о «царском» сане В., впоследствии общепринятое). Некоторые особенности аравийских мифов и культов, включавших представление о рождении бога от девы-камня (см. в ст. Душара), побуждали христиан предполагать у жрецов и «мудрецов» Аравии особое предчувствие тайны рождества. Однако ещё чаще за родину В. принимали персидско-месопотамский ареал (у Климента Александрийского на рубеже 2 и 3 вв. и позднее); само слово «маги» исконно обозначало членов жреческой касты Персиды и Мидии, но в быту применялось для обозначения месопотамских («халдейских») астрологов; в реальности первых веков н. э. грань между обоими смыслами практически стёрлась. Характерно, что раннехристианское искусство изображало ветхозаветных персонажей, оказавшихся в Вавилоне, т. е. Даниила и трёх отроков, одетыми по-персидски (войлочная круглая шапка, штаны, часто хитон с рукавами и мантия), и тот же наряд неизменно даётся В. Персидский царь Хосров II Парвиз (7 в.), уничтожавший все христианские церкви в Палестине, пощадил Вифлеемскую церковь Рождества из-за персидского обличья изображённых на ней В. Через Месопотамию В. связывались с воспоминаниями о Валааме и Данииле, которые проповедовали месопотамским язычникам приход мессии (а Валаам говорил о мистической «звезде от Иакова»); через Персию — с культом Митры (описанный выше костюм В. совпадает с костюмом жрецов митраизма). Представления о персидском происхождении В. дольше всего держались в византийской иконографии; на Западе они были утрачены, В. либо не имели этнических характеристик, либо неопределённо соотносились с арабским или даже византийским Востоком. С наступлением эпохи Великих географических открытий и активизацией миссионерской деятельности в «экзотических» странах В. становятся олицетворением человеческих рас – белой, жёлтой и чёрной, или трёх частей света – Европы, Азии, Африки; эта идея, возможная только для нового времени, всё же связана с исконным взглядом на В. как представителей всего языческого человечества, а также с ещё более древним архетипом тройствен-

Поклонение волхвов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.







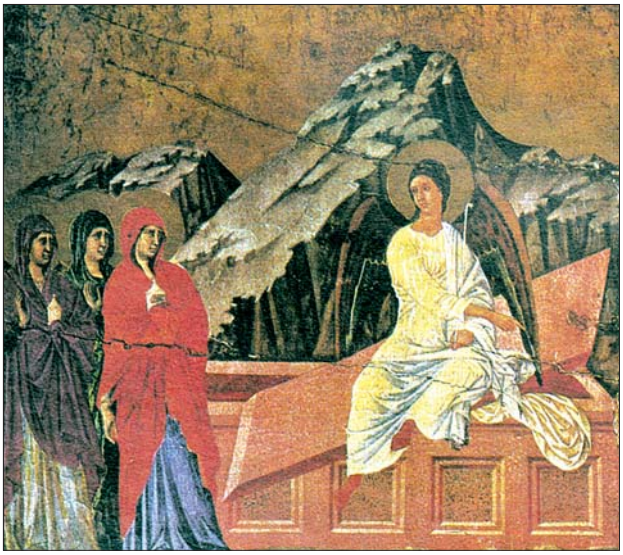
Поклонение волхвов. Слева – Картина Д. Боутса. Ок. 1490. Мюнхен, Старая пинакотека. Справа – Картина А. Дюрера. 1504. Флоренция, галерея Уффици.

ного деления рода человеческого. Имена В. в раннехристианской литературе варьируются (у Оригена — Авимелех, Охозат, Фикол, в сирийской традиции – Гормизд, Яздегерд, Пероз, и др.); на средневековом Западе и затем повсеместно получают распространение имена — Каспар, Бальтазар, Мельхиор. Слагаются легенды о позднейшей жизни В.: они были крещены апостолом Фомой, затем приняли мученичество в восточных странах. Их предполагаемые останки были предметом поклонения в Кёльнском соборе.

Дары В. обычно истолковывались так: ладаном почитают божество, золотом платят подать царю, миррой (которой умащали мертвецов) чествуют предстоящую страдальческую кончину Иисуса Христа.

С. С. Аверинцев.

ВОСКРЕСЕНИЕ Иисуса Христа (греч. Ανάστασις, лат. Resurrectio), в христианских религиозно-мифологических представлениях возвращение Иисуса Христа к жизни после его смерти на кресте и погребения. Евангелия рассказывают, что Христос неоднократно предсказывал свою насильственную смерть и В. «в третий день» (напр., Матф. 16, 21; 17, 23; 20, 19). Этот срок, символически соотнесённый с ветхозаветным прототипом — трёхдневным пребыванием Ионы в утробе морского чудища (Матф. 12, 40: «как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»), назван в соответствии со счётом дней, принятым в древности, когда сколь угодно малая часть суток принималась за день (хотя фактически между смертью Христа и его В., как они изображены в Евангелиях, лежит меньше двух суток — примерно от 15 часов в пятницу до ночи с субботы на воскресенье). Само событие В. как таковое, т. е. оживание тела Христа и его выход из заваленной камнем гробницы, нигде в канонических Евангелиях не описывается, поскольку предполагается, что никто из людей не был его свидетелем (по этой же причине оно не изображается в византийской и древнерусской иконографии). Только в апокрифическом «Евангелии Петра» имеются наглядные картины самого В. Канонические Евангелия сообщают лишь: во-первых, о зрелище пустой гробницы со сложенным в ней саваном (Ио. 20, 5–7) и отваленным камнем, на котором сидит юноша, облечённый в белую одежду (Мк. 16, 5), т. е. один из ангелов (Матф. 28, 2), или два ангела (Лук. 24, 4), ясными словами говорящие о В.; и во-вторых, о явлениях воскресшего Христа своим последователям. Пустую гробницу как вещественный знак В. видят мироносицы, т. е. женщины, пришедшие рано утром в воскресенье довершить дело погребения и помазать тело Христа по восточному обычаю благовонными и бальзами-



Жёны-мироносицы у гроба господня. Клеймо алтарного образа «Маэста» Дуччо ди Буонинсеньи. 1308–11. Сиена, музей собора.



Воскресение Христа. Картина Эль Греко. 1605–10. Мадрид, Прадо.



Воскресение Христа.
Мастер Фршебоньского алтаря. 1380–85.
Прага, Национальная галерея.

рующими веществами (Матф. 28, 1–8; Мк. 16, 1–8; Лук. 24, 1–11).

Затем к пустой гробнице являются и входят в неё апостол Пётр и «другой ученик» (Иоанн Богослов) (Ио. 20, 2–10). Явления воскресшего Христа отличаются чудесными особенностями. Они телесны (Христос ест с учениками, апостол Фома пальцем ощупывает на теле Христа рану от копья), но телесность эта уже не подчинена физическим законам (Христос входит сквозь запертые двери, мгновенно появляется и мгновенно исчезает и т. д.). Он перестал быть непосредственно узнаваемым для самых близких людей: Мария Магдалина сначала принимает его за садовника (Ио. 20, 15), ученики, которым он явился на пути в Эммаус, пройдя с ним долгую часть пути и проведя время в беседе с ним, вдруг узнают его, когда у них «открываются глаза», причём он сейчас же становится невидимым (Лук. 24, 13–31); но не все поверили в телесное В. Христа (Матф. 28, 17, ср. рассказ о неверии Фомы, Ио. 20, 25). По преданию, не имеющему опоры в евангельском тексте, но разделяемому православной и католической традицией, Христос по воскресении раньше всех явился деве Марии. Согласно канонической версии, явления воскресшего Христа и его беседы с учениками продолжались 40 дней и завершились вознесением. В одном новозаветном тексте упоминается явление Христа по воскресении «более нежели пятистам братии в одно время» (1 Кор. 15, 6).

Православная иконография В. знала наряду с мотивом сошествия во ад (настолько тесно связанным с темой В., что византийские и древнерусские изображения сошествия во ад воспринимаются как иконы В.) мотив мироносиц перед пустым гробом. Мотив победоносного явления Христа над попираемым гробовым камнем, с белой хоругвью, имеющей на себе красный крест, сложился в католическом искусстве позднего средневековья и перешёл в позднюю культовую живопись православия.

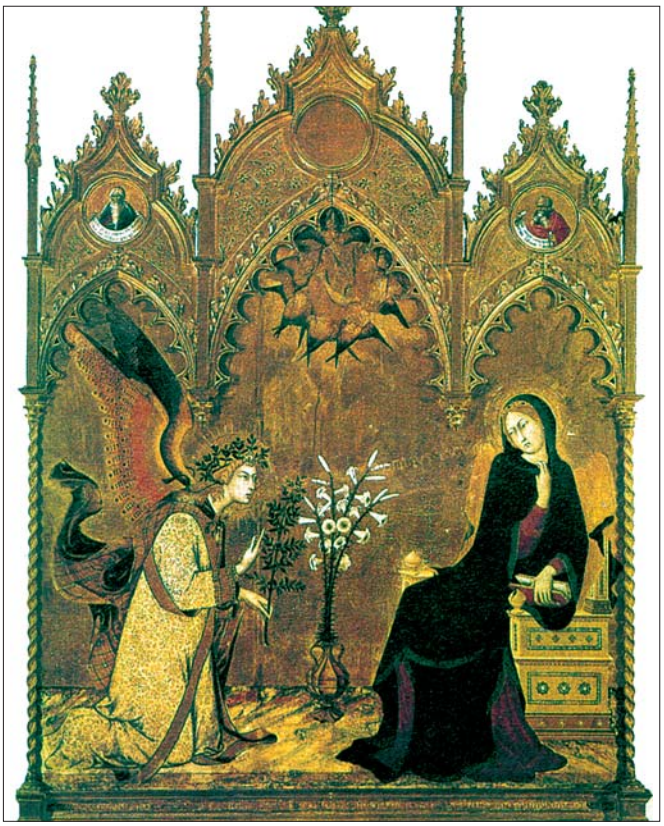
О связи сюжета христианского В. с аналогичными религиозно-мифологическими представлениями см. в ст. Умирающий и воскресающий бог.

С. С. Аверинцев.

Г

ГАВРИИЛ (евр. gabriel, «сила божья» или «человек божий»), в иудаистической, христианской, а также мусульманской (см. Джибрил) мифологиях один из старших ангелов (в христианстве — архангел). Если всякий ангел есть «вестник» (по буквальному значению греч. слова), то Г. — вестник по преимуществу, его назначение — раскрывать смысл пророческих видений и ход событий, особенно в отношении к приходу мессии. Так он выступает в ветхозаветных эпизодах видений Даниила (Дан. 8, 16—26; 9, 21—27), где призван «научить разумению» пророка. В новозаветных текстах Г., явившись в храме у жертвенника Захарии, предсказывает рождение Иоанна Крестителя и его служение как «предтечи» Иисуса Христа (Лук. 1, 9—20); явившись деве Марии, он предсказывает рождение Христа и его мессианское достоинство и велит дать ему имя «Иисус» (1, 26—38, см. Благовещение). В некоторых иудейских текстах Г. приписана также особая власть над стихиями — либо над огнём (раввинистический трактат «Песахим» 118 a, след.; в связи с этим указывается, что он вызволял из пещи огненной Авраама и трёх отроков), либо над водой и созреванием плодов (талмудический трактат «Санхедрин» 95 b). В апокрифической «Книге Еноха» Г. поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами. В христианской традиции, нашедшей отражение в западноевропейском искусстве, Г. связан по преимуществу с благовещением (он изображается даже вне сцены благовещения с белой лилией в руках — символом непорочности девы Марии). Рыцарский эпос использует служение Г. как вестника в контексте идеи теократической державы: в «Песни о Роланде» Г. возвещает Карлу Великому происходящие события, посылает ему вещие сны и напоминает о его долге без устали защищать христиан во всём мире.

С. С. Аверинцев.



Благовещение Марии. Картина Симоне Мартини. 1333. Флоренция, галерея Уффици.

ГЕДЕОН, Гидеон (евр. gibe'on, «разрубатель», «крушитель»), Иероваал (евр. jerubb'al, «да спорит Ваал»), в ветхозаветных преданиях эпический герой-воитель, «муж силы», один из «судей израильских» (вождей племенного союза Израиль в эпоху, предшествовавшую установлению монархической государственности). Согласно библейскому повествованию, после смерти Деворы израильтяне вернулись к языческим обычаям, за что Яхве покарал их, на семь лет «предав в руки» мадианитян, амаликитян и других кочевых хищников, в ежегодных набегах отнимавших урожай (Суд. 6, 1–16). Когда мера страданий народа исполнилась, Яхве посылает ангела к Г., который в это время молотил пшеницу в виноградной давильне, прячась от мадианитян (6, 11). Услышав повеление «спасти Израиля от руки мадианитян», Г. возражает: «Господи! как спасу я Израиля? Вот, и племя мое в колене Манасиином самое бедное, и я в доме отца моего младший» (6, 14—15). Но обещание победы подтверждено знамением: пищу, приготовленную Г. для угощения небесного гостя, пожирает огонь, вышедший из конца посоха ангела, а сам ангел исчезает. В согласии с архаическими представлениями Г. ждёт для себя гибели, ибо видел сверхъестественное существо, но Яхве успокаивает его. По вдохновению от Яхве Г. разрушает жертвенник Ва-

ала и священное дерево, которым поклонялся его отец, воздвигает вместо них алтарь Яхве и приносит на нём жертву. Соседи готовы его убить, но отец предлагает, чтобы Ваал сам «спорил», или «судился», с Г. (этим эпизодом мотивировано его второе имя, 6, 32). Когда мадианитяне с союзниками приходят очередным набегом, Г. трубит в шофар (трубу из бараньего рога), подавая знак священной войны, и на его клич собирается не только его род и всё «колено» Манассии, к которому принадлежит он сам, но также «колена» Асира, Завулона и Неффалима — 32-тысячное ополчение. По просьбе Г. ему даны ещё два знамения: сначала «на всей земле» сухо, и роса выпадает только на расстеленную Г. шерсть, затем «на всей земле» выпадает роса, а шерсть остаётся сухой (6, 36—40); в традиционном христианском истолковании роса — символ благодати. Яхве хочет показать, что победа принадлежит не численности, а избранничеству. Поэтому Г. велено отослать по домам боязливых, а из оставшихся 10 тысяч воинов, подвергнутых архаическому испытанию, отобраны всего 300 воинов, «лакавших воду языком своим, как лакает пёс» (7, 5). С ними Г. подкрадывается к стану врагов и совершает дикое ночное нападение на превосходящие силы при звуке шофаров и криках «меч Яхве и Гедеона!». Воины неприятеля в суматохе убивают друг друга, беспорядочно бегут. Тогда Г. обращается за помощью к воинам «колена» Ефрема, которым удаётся на переправе через Иордан захватить и лишить жизни двух предводителей мадианитян — Орива (Ореба) и Зива (Зеева). Г. преследует двух других мадианитских вождей — Зевея (Зебаха) и Салмана (Цалмуны), настигает их и лишает жизни в акте кровной мести за гибель своих братьев; ещё раньше он подвергает жестокой каре старейшин городков Сокхофа (Суккот) и Пенуэла, насмешливо отказывавших утомлённым воинам в провианте (8, 12–21). Народ предлагает Г. царскую власть для него самого и его династии, но Г. отвечает: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Яхве да владеет вами» (8, 23). Из своей военной добычи Г. сооружает в родном городке Офре (Афре) какой-то культовый предмет («эфод»), как будто бы посвященный Яхве, но который легко становится центром языческого культа. Жизнь Г. завершается мирной эпической старостью в кругу огромной семьи, состоящей из множества жён и 70 сыновей, практически пользующихся полуцарскими привилегиями; после его смерти его побочный сын Авимелех предпринимает попытку захвата царской власти.

С. С. Аверинцев.

ГЕЕННА (греч. Γέεννα, лат. Gehenna, от евр. gehinnom, «долина Хинном»), в иудаистической и христианской традиции символическое обозначение конечной погибели грешников и отсюда ада («Г. огненная»). Долина Хинном или Бен-Хинном («долина сыновей Энномовых») к югу от Иерусалима, возле т. н. Солнечных ворот, бывала местом языческих обрядов, во время которых приносили в жертву детей (Иерем. 7, 31); отсюда ненависть к этому месту верных культу Яхве иудеев. В библ. «Книге пророка Иеремии» предсказывается, что оно будет называться «долиною убиения», потому что на нём птицы и звери будут пожирать трупы павших в бою, и так совершится кара Яхве за преступные жертвоприношения (19, 4–7). Ортодоксально настроенный царь Иудеи Иосия ок. 622 до н. э. уничтожил языческие жертвенники долины Хинном. Отныне место было проклято и превращено в свалку для мусора и непогребённых трупов; там постоянно горели огни, уничтожавшие гниение. По-видимому, из наложения образности пророчества Иеремии на реальность непрекращающейся работы червей и огня в проклятой долине возникла эсхатологическая картина у продолжателя пророка Исайи: «… И увидят трупы людей, отступивших от меня; ибо червь их не умрёт, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис. 66, 24). Отсюда употребление слова «Г.» в Новом завете (Мк 9, 47–48; Матф. 5, 22 след.).

С. А.

ГЕОРГИЙ Победоносец (греч. Γεώργιος Τροπαιοφόρος, в рус. фольклоре Егорий Храбрый, мусульм. Джирджис), в христианских и мусульманских преданиях воин-мученик, с именем которого фольклорная традиция связала реликтовую языческую обрядность весенних скотоводческих и отчасти земледельческих культов и богатую мифологическую топику, в частности мотив драконоборчества. Ортодоксальная христианская житийная литература говорит о Г. как о современнике римского императора Диоклетиана (284–305), уроженце восточной Малой Азии (Каппадокии) или сопредельных ливанско-палестинских земель, принадлежавшем к местной знати и дослужившемся до высокого военного чина; во время гонения на христиан его пытались принудить истязаниями к отречению от веры и в конце концов отрубили ему голову. Это ставит Г. в один ряд с другими христ. мучениками из военного сословия (Дмитрий Солунский, Фёдор Стратилат, Фёдор Тирон, Маврикий и др.)» которые после превращения христианства в государственную религию стали рассматриваться как небесные покровители «христолюбивого воинства» и восприниматься как идеальные воины (хотя их подвиг связан с мужеством не на поле брани, а перед лицом палача). Черты блестящего аристократа («комита») сделали Г. образцом сословной чести: в Византии — для военной знати, в славянских землях — для князей, в Зап. Европе – для рыцарей.



Чудо Георгия о змие. Икона 14 в. Санкт-Петербург, Государственный Русский музей.

Иные мотивы акцентируются народным почитанием Г., вышедшим за пределы христианского круга (визант. легенда повествует о грозном чуде, научившем арабских завоевателей с почтением относиться к Г.). Г. выступает как олицетворение животворящей весны («Зелени Юрай» хорватской обрядности), в связи с чем мусульманские легенды особо подчёркивают его троекратное умирание и оживание во время пыток. Мотив жизни в смерти, символизирующий христианскую мистику мученичества, но апеллирующий и к мифологической образности крестьянских поверий, не чужд и византийской иконографии, изображавшей Г. стоящим на молитве с собственной отрубленной головой в руках (как на иконе, хранящейся в Историческом музее в Москве); этот же мотив стал причиной смешения в мусульм. странах Г. (Джирджиса) с Хадиром (значение этого имени — «зелёный» — сопоставимо с фольклорным эпитетом Г.) и Илиасом. Весенний праздник Г. — 23 апреля отмечался в восточноевропейском и ближневосточном ареалах как сезонный рубеж скотоводческого календаря: в этот день впервые выгоняли скот на пастбища, закалывали первого весеннего ягнёнка, пели особые песни (ср. костромскую песню: «Мы вокруг поля ходили, Егорья окликали… Егорий ты наш храбрый…, ты спаси нашу скотину в поле и за полем, в лесу и за лесом, под светлым месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого»); ритуальный выгон коней султана на пастбище назначался на этот день дворцовым укладом османской Турции. По-видимому, славянские народы перенесли на Г. некоторые черты весенних божеств плодородия вроде Ярилы и Яровита, с чем, возможно, связаны народные варианты его имени типа Юрий, Юры, Юр (укр.), Еры

(белорус). Русский крестьянин называл Г. «загонщиком скота» и даже «скотным богом»; впрочем как покровитель скотовода Г. выступает уже в визант. легенде о чудесном умножении скота Феописта. Эта линия почитания Г. перекрещивалась с воинской, княжески-рыцарской линией на мотиве особой связи Г. с конями (в подвиге драконоборчества он обычно изображается как всадник). Охраняя скотину и людей от волков, Г. оказывается в славянских поверьях повелителем волков, которые иногда именуются его «псами». Он отвращает от человека и домашних животных также змей, что связано с его ролью змееборца (драконоборца) : легенда приписала ему умерщвление хтонического чудовища, этот популярнейший подвиг богов-демиургов (напр., Мардука, Ра, Аполлона, Индры, отчасти Яхве) и героев (напр., Гильгамеша, Беллерофонта, Персея, Ясона, Сигурда и др.). Повествуется, что возле некоего языческого города (локализуемого иногда в Ливане, иногда в Ливии или в др. местах) было болото, в котором поселился змей-людоед; как всегда в таких случаях, ему выдавали на съедение юношей и девиц, пока черёд или жребий не дошёл до дочери правителя города (мотив Андромеды). Когда она в слезах ожидает гибели, Г., проезжающий мимо и направляющийся к воде, чтобы напоить коня, узнаёт, что происходит, и ждёт змея. Самый поединок переосмыслен: по молитве Г. обессилевший и укрощенный змей (дракон) сам падает к ногам святого, и девица ведёт его в город на поводке, «как послушнейшего пса» (выражение из «Золотой легенды» итал. агиографа Иакова Ворагинского, 13 в.). Увидев это зрелище, все горожане во главе с правителем готовы выслушать проповедь Г. и принять крещение; Г. сражает змея мечом и возвращает дочь отцу. Этот рассказ, в котором Г. выступает одновременно как богатырь, как проповедник истинной веры и



Битва святого Георгия с драконом. Картина П. Уччелло. 1450-е годы. Лондон, Нац. галерея.

как рыцарственный заступник обречённой невинности, известен уже в низовой, полуофициальной византийской агиографии. Особой популярностью эпизод драконоборчества пользовался со времён крестовых походов в Зап. Европе, где он воспринимался как сакральное увенчание и оправдание всего комплекса куртуазной культуры. Крестоносцы, побывавшие в местах легендарной родины Г., разносили его славу на Западе, рассказывая о том, что во время штурма Иерусалима в 1099 он участвовал в сражении, явившись как рыцарь с красным крестом на белом плаще (т. н. крест св. Г., в Англии с 14 в.; Г. считается св. патроном Англии). «Приключение» битвы со змеем, бесстрашно принятое на себя ради защиты дамы, вносило в религиозно-назидательную литературу и живопись дух рыцарского романа; эта специфическая окраска легенды о Г. приобрела особое значение на исходе западного средневековья, когда приходящий в упадок институт рыцарства делается предметом нарочитого культивирования (созданный именно с этой целью ок. 1348 англ. Орден Подвязки был поставлен под особое покровительство Г.). Тема драконоборчества вытесняет все другие мотивы иконографии Г., ложится в основу многочисленных произведений искусства. Интересное исключение представляют русские духовные стихи о «Егории Храбром», игнорирующие эту тему. В них Г. оказывается сыном царицы Софии Премудрой, царствующей «во граде Иерусалиме», «на Святой Руси», его облик наделён сказочными чертами («Голова у Егория вся жемчужная, по всем Егорие часты звезды»); от «царища Демьянища», т. е. Диоклетиана, он терпит за веру заточение в подземной темнице в продолжение 30 лет (как это заточение «во глубок погреб», так и 30-летнее сидение богатыря — постоянные мотивы былин), затем чудесно выходит на свет и идёт по русской земле для утверждения на ней христианства. Трёх своих сестёр, коснеющих в язычестве, он видит заросшими коростой и волосами дикими пастушками волчьей стаи; от воды крещения короста с них спадает, а волки, как и змеи, отходят под упорядочивающую власть Г. Всё кончается богатырским поединком Г. с «царищем Демьянищем» и искоренением на Руси (выступающей как эквивалент эйкумены) «басурманства». С 14 в. изображение всадника на коне становится эмблемой Москвы (затем входит в герб г. Москвы, а позже — в состав государственного герба Российской империи). В 1769 в России был учреждён военный орден св. великомученика и победоносца Георгия, в 1913 военный Георгиевский крест.

Среди литературных разработок легенды о Г. отметим три произведения рус. литературы 20 в. За поэмой («кантатой») М.



Святой Георгий. Картина Рафаэля. Ок. 1502. Париж, Лувр.

Кузмина «Св. Георгий» стоит религиеведение конца 19 — нач. 20 вв., искавшее в христ. апокрифах топику языческих мифов (царевна сама отождествляет или сравнивает себя с Корой-Персефоной, Пасифаей, Андромедой и Семелой, у Г. оказываются «Персеев конь» и «Гермесов петаз»), а также психоанализ, постулирующий для мотива драконоборчества эротический смысл; фоном служит крайняя перенасыщенность каждой строки культурно-историческими ассоциациями. Напротив, стихотворение Б. Пастернака «Сказка» освобождает мотив змееборчества от всего груза археологической и мифологической учёности, от всех случайных подробностей (вплоть до имени самого героя), сводя его к наиболее простым и «вечным» компонентам (жалость к женщине, полнота жизни и надежды перед лицом смертельной опасности). Наконец прозаическая «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова (неоконч.) использует не общеизвестную тему битвы со змеем, но мотивы русских духовных стихов (дикие сестры Г., его таинственная власть над волками и т. п.), стремясь извлечь из них архетипы славянской традиции, с оглядкой на византийское влияние.

С. С. Аверинцев.

Наиболее значительные из произведений западноевропейской пластики 14–6 вв. на сюжет «битва Г. с драконом» — скульптурные группы М. и Д. Коложвари и Б. Нотке, рельеф М. Коломба; Донателло создал статую Г. В живописи к сцене битвы Г. с драконом обращались П. Учелло, А. Мантенья, В. Карпаччо, М. Шонгауэр, А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Рафаэль, А. Альтдорфер и др. Чрезвычайной популярностью пользовался святой в русской иконописи: многочисленные иконы (особенно новгородские 12–16 вв.) изображают «Чудо Г. о змие»; распространены были также иконы «Г. в житии». Столь же популярен был святой и в Грузии (см. Гиорги), считавшийся покровителем страны (фреска конца 12 – нач. 13 вв. в храме монастыря Кинцвиси, многочисленные произведения чеканки по металлу).

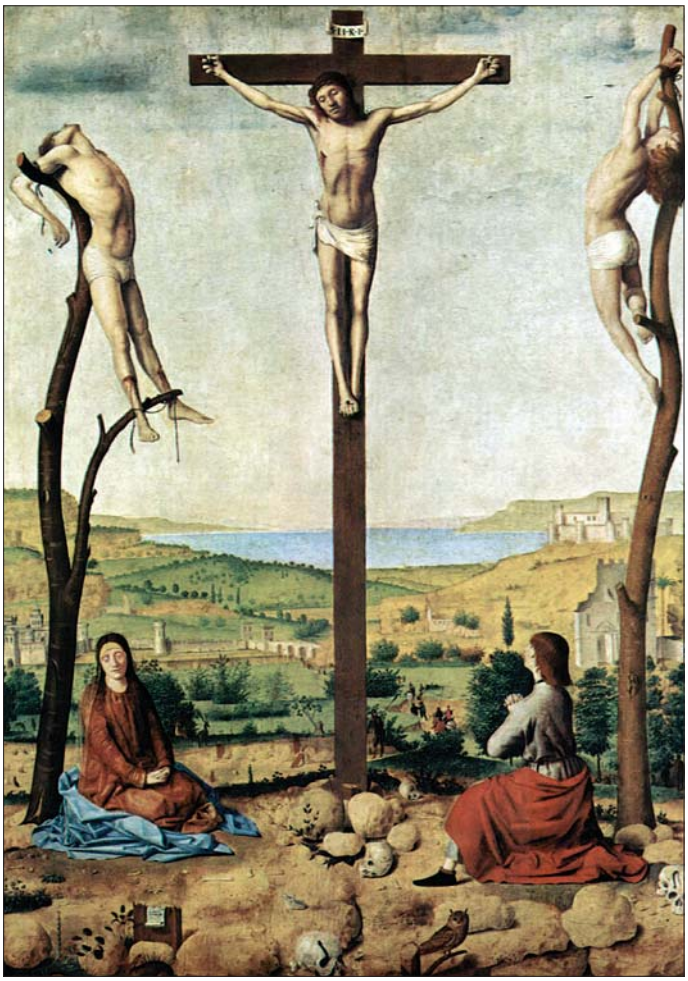
ГОГ И МАГОГ (евр. gog we magog), в эсхатологических мифах иудаизма и христианства, а также ислама (см. Иаджудж и Маджудж), воинственные антагонисты «народа божьего», которые придут «в последние времена» с севера или с других окраин населённого мира. Имена «Гог» и «Магог» (обычно «Гог» – имя предводителя и народа, «Магог» – имя страны и народа) не сразу появляются в своём привычном соединении. Магог упомянут в Библии как сын Иафета (Быт. 10,2; 1 Парал. 1, 5), родоначальник-эпоним какого-то северного по отношению к Палестине народа, поставленного в связь с мидянами и киммерийцами. В «Книге Иезекииля» Гог — князь Роша, Мешеха и Фувала (канонический текст Библии добавляет «в земле Магог», в чём современная текстология склонна видеть интерпретирующую интерполяцию, впрочем, верную по смыслу, ибо онадаёт тот же образ враждебного кочевого севера, что «Рош, Мешех и Фувал»); Гог поведёт рать конников «от пределов севера» в союзе с другими народами, и произойдёт это «в последние дни», когда Израиль вернётся из пленения и будет жить «безопасно»; сам Яхве выступит против Гога, произведёт страшное землетрясение, поразит «на горах израилевых» войска Гога и пошлёт огонь на землю Магог (Иезек. 38–39). Позднеиудейская традиция прямо связывает нашествие Г. и М. с пришествием мессии и страшным судом, объединяя эсхатологические катастрофы в понятии «родовых мук» мессианского времени (раввинистические авторитеты спорили, займёт ли совокупность этих событий 7 лет, 12 месяцев или другой срок).

В новозаветном пророчестве имя «Гог» понято как обозначение народа, что не противоречит первоначальному смыслу (перенос этнонимических обозначений на царя и обратно — норма архаической семантики), а нашествие Г. и М. приурочено к истечению сроков тысячелетнего царства, когда сатана выйдет из заточения (характерен мотив прорыва запертых до времени сил зла, присутствующий и в мусульманской версии); придя с «четырёх углов земли», Г. и М. в неисчислимом множестве окружат «стан святых и город возлюбленный», но будут пожраны огнём с небес (Апок. 20, 7–9). Среди множества предположений относительно этимологии Г. и М.: название страны Магог возникло из аккад. названия «страны Гугу» – ^{mat}Gugu; Гог у Иезекииля ассоциируется с царём Лидии Γυγης (Herodot. I 8, 14). Иудейская учёность эпохи эллинизма и Римской империи отождествляла Магога (соответственно Г. и М.) со скифами (напр., у Иосифа Флавия), иногда с мидянами и парфянами; византийцы сопоставляли Г., «князя Роша», с русскими («Рош» транскрибируется по-гречески как Ros); с 13 в. Г. и М. ассоциировались с татаро-монголами.

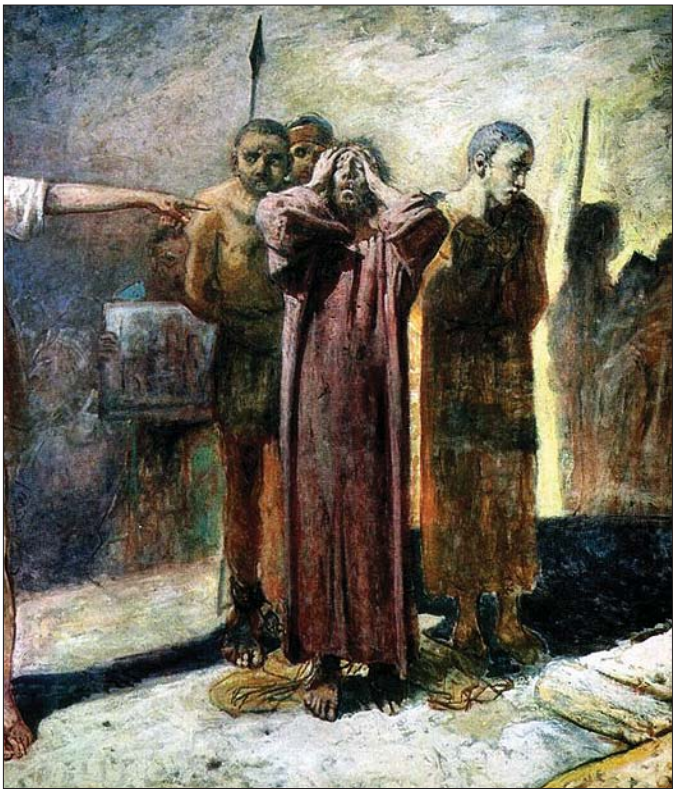
С. С. Аверинцев.

ГОЛГОФА (греч. Γολγοθα, из арам. gulgalta, евр. gulgolet; «череп»; ср. лат. calvarium, рус. Лобное место), в новозаветном повествовании место распятия Иисуса Христа (Матф. 27,33; Мк. 15, 22; Ио. 19, 17); расположено в районе пригородных садов и могил, к северо-западу от Иерусалима, за городской стеной. Позорная смерть Христа вне пределов города, рано ставшая символом бездомности, бесприютности христиан, соотносится с ветхозаветными очистительными обрядами, при которых тела закланных жертвенных животных удаляли за сакральную границу стана или города (ср. Евр. 13, 11–12). Средневековая иконография часто делала фоном сцены распятия городскую стену Иерусалима. Что касается самого слова «Г.», оно представляет собой просто обозначение холма, круглого, как череп. Христианское богословие связало Г. с черепом Адама, провиденциально оказавшимся прямо под крестом, что бы кровь Христа, стекая на него, телесно омыла Адама и в его лице всё человечество от скверны греха (как это с пластической выразительностью изображено, например, на картине Беато Анджелико «Распятие со святыми Николаем и Франциском»). Г. рассматривалась как «пуп земли», сакральный «центр мира».

С. А.



Распятие. Картина Антонелло да Мессина. 1475. Антверпен, Королевский музей изящных искусств.



Голгофа. Неоконченная картина Н. Н. Ге. 1892. Москва, Третьяковская галерея.

ГОЛЕМ (евр. golem, «комок», «неготовое», «неоформленное»), в еврейских фольклорных преданиях, связанных с влиянием каббалы, оживляемый магическими средствами глиняный великан. Представление о Г. имеет предпосылки, специфические для мифологии иудаизма. Во-первых, это традиционный рассказ о сотворении Адама с подробностями — библейскими (Яхве лепит человеческую фигуру из красной глины, животворя её затем в отдельном акте вдуваемым «дыханием жизни», Быт. 2,7) и апокрифическими (исполинский рост Адама в его первоначальном облике; пребывание некоторое время без «дыхания жизней» и без речи — состояние, в котором Адам получает откровение о судьбах всех поколений своих потомков). Во-вторых, это очень высокая оценка магико-теургических сил, заключённых в именах бога, а также вера в особую сакраментальность написанного слова сравнительно с произнесённым. Эти предпосылки накладываются на общечеловеческую мечту о «роботах» — живых и послушных вещах (ср. образ изваянных из золота «прислужниц» Гефеста, Hom. Il. XVIII 417–420) и в то же время страх перед возможностью для создания выйти из-под контроля своего создателя (ср. сюжет об ученике чародея, зафиксированный в «Любителе лжи» Лукиана и использованный Гёте). Согласно рецептам, наиболее популярным в эпоху «практической каббалы» (начало нового времени), чтобы сделать Г., надо вылепить из красной глины человеческую фигуру, имитируя, таким образом, действия бога; фигура эта должна иметь рост 10-летнего ребёнка. Оживляется она либо именем бога, либо словом «жизнь», написанным на её лбу; однако Г. неспособен к речи и не обладает человеческой душой, уподобляясь Адаму до получения им «дыхания жизней» (мотив предела, до которого человек может быть соперником бога). С другой стороны, он необычайно быстро растёт и скоро достигает исполинского роста и нечеловеческой мощи. Он послушно исполняет работу, ему порученную (его можно, например, заставить обслуживать еврейскую семью в субботу, когда заповедь иудаизма запрещает делать даже домашнюю работу), но, вырываясь из-под контроля человека, являет слепое своеволие (может растоптать своего создателя и т. п.). В качестве создателей Г. еврейские предания называют некоторых исторических личностей, наиболее знаменит создатель «пражского Г.» раввин Лёв (16 — нач. 17 вв).

С. С. Аверинцев.

Первое упоминание о Г. в европейской литературе содержится у И. Рейхлина («Об искусстве каббалистики»). В 18 в. опубликована легенда Я. Эмдена о Г., созданном из глины хелмским раввином Элией. К образу Г. обращались многие романтики — А. фон Арним («Изабелла Египетская»), Э. Т. А. Гофман («Тайны») и др.; тема бунта искусственного создания против своего творца нашла воплощение в философском романе М. Шелли «Франкенштейн». Наиболее значительное из произведений европейской литературы 20 в. на этот сюжет — роман Г. Мейринка «Г.». В пьесе К. Чапека «R.U.R.» и опере Э. д'Альбера «Г.» восставшие против людей искусственные существа обретают человечность, познав любовь.

ГОЛИАФ (евр. goljat), в ветхозаветном предании (1 Царств 17) великан-филистимлянин из Гефа, побеждённый в единоборстве Давидом; во второй книге царств (21, 19) победитель Г. носит имя Елханан. Подробнее см. в ст. Давид.

ГОМОРРА, см. Содом и Гоморра.

ГОСПОДСТВА (греч. κυριότητες), в христианских представлениях (по классификации византийского богослова 5 или начала 6 в. Псевдо-Дионисия Ареопагита) четвёртый из девяти чинов ангельских, образующий с силами и властями вторую, среднюю триаду.

С. А.

ГРААЛЬ (старофранц. Graal, Gral, лат. Gradalis), святой Грааль (Sangreal, Sankgreal), в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа, которую собрал Иосиф Аримафейский, снявший с креста тело распятого Христа (т. е. Г. — мифологизированный прообраз средневековых реликвариев — драгоценных вместилищ для материализованной святыни, само благородство материала которых имело по ходячим представлениям целительную силу). Часто предполагалось, что эта чаша первоначально служила Христу и апостолам во время Тайной вечери, т. е. была потиром (чашей для причащения) первой литургии. Всё это ставит Г. в ряд евхаристических символов, почему легенды о нём часто переплетаются с рассказами о чудесных видениях, удостоверявших «реальность» пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа. По другим, более редким версиям, Г. — серебряное блюдо, иногда – с окровавленной головой, мотив, дошедший в валлийской передаче и связанный не только с христианским образом Иоанна Крестителя, но и с магической ролью отрубленной головы в кельтской мифологии (см. в ст. Вран). От Г. неотделимы ещё два предмета, образы которых иногда сливаются: чудодейственное копьё, некогда пронзившее тело распятого Христа, — питающее, разящее и целящее, и заветный меч царя Давида (библейской традиции), уготованный рыцарю-девственнику. Некоторая неясность, что же такое Г., — конструктивно необходимая черта этого образа: Г. — это табуированная тайна, невидимая для недостойных, но и достойным являющаяся то так, то иначе, с той или иной мерой «прикровенности». Г. обладает способностью чудесно насыщать своих избранников не-

Давид и Голиаф. Рисунок Осмара Шиндлера. 1888.



земными яствами (что впервые обнаружилось во время заточения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Г. с мифологическими символами изобилия (рог Амалфеи в греческой мифологии, котёл в мифах и ритуалах кельтов и др.), но также с христианской мистикой причащения как «хлеба ангелов» и манны небесной. Путь Г. из Палестины на запад легенда связывала с путём Иосифа Аримафейского, миссионерская деятельность которого неопределённо соотносилась с различными географическими районами и пунктами Западной Европы – от британского монастыря в Гластонбери, где показывали могилу короля Артура, чьё имя сплетено с легендами о Г. и где, по-видимому, сохранялись какие-то дохристианские воспоминания, до Пиренейского полуострова. Из мест, где хранится и является Г., фигурирует город Саррас, где Иосиф Аримафейский обратил в христианство местного короля, а также таинственный замок Корбеник или Карбоник. Так как Г. и сопутствующее ему священное оружие терпят близ себя только непогрешимых в целомудрии, всякий недостойный, приблизившийся к святыне, бывает наказан раной и недугом, однако он может ожидать избавления всё от той же святыни. Генезис легенд о Г. вызвал в науке 19–20 вв. много споров. Спорна сама этимология слова «Г.»: Sangreal — переосмысление от Sangreal — «истинная кровь» (подразумевается кровь Иисуса Христа), Gradalis — от Cratalem (греч. κράτης — большой сосуд для смешения вина с водой), Gradalis — от Graduale (церковное песнопение), Graal — от ирл. cryol — «корзина изобилия» и т. п. Название замка Корбеник возводится к франц.-валлийск. Cor(s) Benoit, «благословенный рог» (рог изобилия). Ортодоксально-христианский, апокрифический (наиболее подробный источник легенд об Иосифе Аримафейском – апокрифические евангелия, особенно Евангелие от Никодима) или языески-мифологический исток той или иной детали легенды о Г. остаётся предметом дискуссий; но бесспорно, что образ Г. нельзя сводить без остатка ни к метафорике церковного таинства, ни к кельтскому мифу, лишь «переодетому» в христианский наряд. Роль символики Г., важной для рыцарской культуры средневековья, состояла в том, что она соединяла дух рыцарско-приключенческий, вольную игру фантазии, использующей осколки полузабытой мифологии с христианской сакраментальной мистикой.

С. С. Аверинцев.

В средневековой рыцарской литературе мотив Г. впервые возникает в двух французских стихотворных романах кон. 12 в. «Роман об истории Г.» Робера де Борон (1-я часть — «Иосиф Аримафейский»; от 2-й части — «Мерлин» сохранились лишь фрагменты, здесь спасителями святыни оказываются Мерлин и его воспитанник король Артур). В «Персевале, или Повести о Г.» Кретьена де Труа героем-искателем Г. выступает Персеваль, один из рыцарей Круглого стола короля Артура (а затем и Говен, племянник Артура). В романе поэта Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (нач. 13 в.) Г. — не чаша, а камень, принесённый ангелами на землю и обладающий чудесной силой. Одна из последующих разработок сюжета — роман Альбрехта «Младший Титурель» (2-я половина 13 в.) посвящен истории «королей Г.». Выдвигаются новые герои: во французской литературе — Ланселот и его сын Галахад (прозаический цикл «Повесть о Ланселоте Озёрном» или «Ланселот-Г.»; «Поэма о святом Граале» — 1-я половина 13 в.), а в немецкой – сын Персеваля Лоэнгрин (поэма Конрада Вюрцбургского «Рыцарь с лебедем»; анонимная поэма «Лоэнгрин» — 2-я половина 13 в.). С темой Г. связан роман английского писателя Т. Мэлори «Смерть Артура» (15 в.). В новое время немецкие романтики разрабатывают сюжет Г. в поэзии (Л. Уланд) и драматургии (незаконченная пьеса Ф. Фуке, «Мерлин» К. Л. Иммермана); английский поэт А. Теннисон обращается к нему в «Королевских идиллиях».

В музыкально-драматическом искусстве легенда о Г. нашла монументальное воплощение в операх Р. Вагнера «Лоэнгрин» (либретто композитора по анонимному роману кон. 13 в.) и «Парцифаль» (либретто композитора по произведению Вольфрама фон Эшенбаха). В книжной миниатюре (иллюстрации в рукописях 13–15 вв.) Г. изображался преимущественно в виде потира.

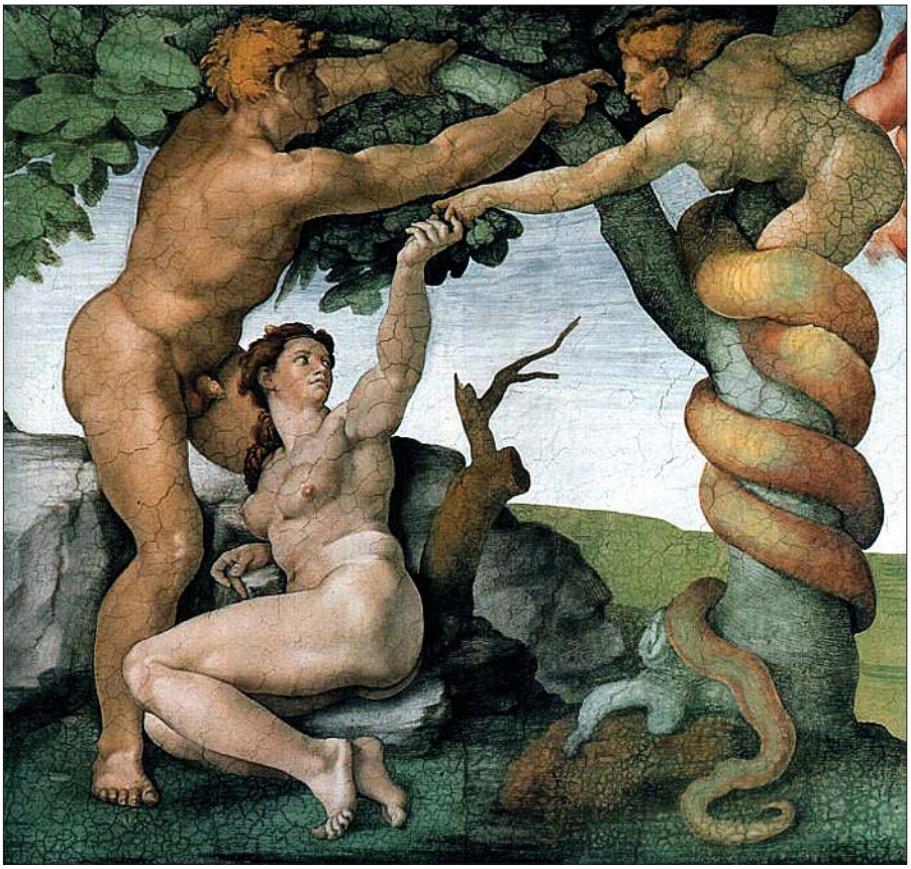
«ГРЕХОПАДЕНИЕ» («Адам и Ева в раю»), библейское сказание о первой человеческой паре, повествующее о том, как жена, поддавшись искушению змеи («змея»), ест запретный плод и даёт его отведать мужу, за что люди изгоняются из сада эдемского (в древнерусском языке «сад» передан словом «рай»); в христианстве сюжет истолкован как «Г.», «первородный грех». Это сказание, сохранившееся в каноническом тексте Библии (где оно объединено с рядом других сюжетов), представлено в книге Бытия (глава 2, строфы 4, 6, 8–9, 15–17; глава 3, строфы 1–19, 23–24).

Бог Яхве, насадивший в начале времён сад в Эдеме на востоке и поместивший там созданного им человека, чтобы возделывать и охранять его, позволил человеку есть от всякого дерева в саду, кроме древа познания добра и зла, предупредив, что, если запрет будет нарушен, человек умрёт (называется и другое дерево, на чудесных плодах которого лежит запрет, — древо жизни, однако искони речь шла, по-видимому, об одном дереве). Но змей (по-еврейски слово мужского рода), который был «хитрее всех зверей полевых», созданных Яхве, обольщает жену. Он знает правду о том, что от запретного плода люди не умрут, как угрожал Яхве, а станут лишь как «боги, знающие добро и зло». Змей намеренно искажает содержание запрета, спрашивая жену, действительно ли бог не велел есть «ни от какого дерева в саду?». Отвечая ему, жена наивно преувеличивает, утверждая, что запрещено даже коснуться древа познания. Немотивированность поведения змея дала повод впоследствии считать его воплощением «зла» и «искусителем». По агадическим и кораническим легендам змей — это падший ангел, который не хотел подчиниться человеку, завидуя ему; в христианской традиции прочно утвердилось отождествление змея с дьяволом, сатаной, принявшим лишь обличье змея. Агадические рассказы пытаются психологически объяснить поведение персонажей повествования: змей дотронулся до запретного дерева, но остался жить, чем продемонстрировал несостоятельность опасений жены; он толкнул жену так, что она сама коснулась дерева, увидев при этом ангела смерти, но она сказала себе: если я умру, бог создаст другую жену Адаму, поэтому я дам ему тоже отведать от плода – или умрём вместе, или останемся живы (по одному из преданий, змей сожительствовал с женой Адама).

Жена сама ест плод и даёт мужу. После этого у обоих открываются глаза на собственную наготу, и из чувства стыда (впервые появившегося) люди делают себе опоясания из смоковных листьев («фиговый листок»). Бог, который изображается вовсе не всевидящим и всезнающим, а строгим, но справедливым судьёй, прогуливается вечером («во время прохлады дня») по саду. Только из ответов человека



Адам и Ева. Фреска Рафаэля. 1508. Рим, Ватикан, Станца делла Сеньятура.



Грехопадение. Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

он узнаёт, что его заповедь нарушена. Затем следует «наказание по справедливости»: проклятия налагаются на змея, жену, наконец, землю и мужа. Эпилог сказания представлен, по мнению некоторых учёных-библеистов, в двух версиях. Согласно первой версии, люди изгоняются из сада, а у входа ставится привратник-херувим, чтобы не допустить их возвращения (Быт. 3, 23–24). Согласно второй версии («и сказал бог Яхве: вот человек стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно… [и поставил]… пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни», 3, 22–24), люди остаются в саду, но чудесный огненный меч охраняет доступ к «древу жизни», чтобы умудрённые знанием добра и зла люди не вкусили также плод (вечной?) жизни и не уподобились бы богу, который ревниво оберегает своё последнее преимущество. Этот эпилог, предполагающий наличие двух запретных плодов, плохо соответствует предшествующему рассказу.

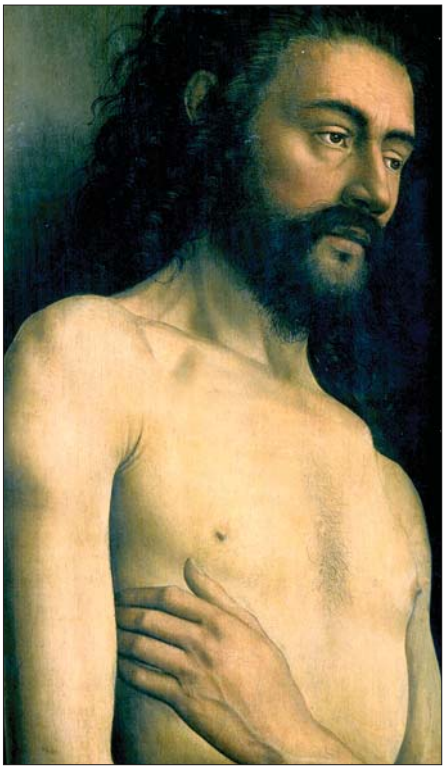
Поздними (или посторонними) вставками надо считать географическое уточнение месторасположения сада (2, 10–14) — на горе, откуда исходят великие реки Месопотамии, что указывает на место возникновения сюжета (ср. шумерский рассказ о «райской стране» – острове блаженных Тильмун). Немотивированным дополнением считают фразу: «И сделал бог Яхве человеку и жене его одежды кожаные, и одел их» (3, 21), этимологическим, поздним пояснением – текст: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (3, 20), где автор толкует, по-видимому, новое (и непонятное) имя собственное «жены» как Ева. Ввиду этой вставки героиня всего рассказа воспринимается как «Ева». Впечатление, что рассказ продолжает предание о сотворении мира и людей, в частности «человека» (Адама), из глины, а жены – от его ребра (см. Адам), создаётся лишь вследствие композиции библейской книги.

В целом повествование носит характер этиологического предания. В проклятиях бога, произнесённых стилизованной, ритмической прозой, содержится объяснение способа передвижения змеев и загадочности их питания («…ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей», 3, 14), очевидно, и неприязни людей к этим пресмыкающимся. С момента произнесения проклятий божественным судьёй всё как бы остаётся неизменным: жена будет обольщать мужа, но останется его рабой и будет рожать ему детей в муках, а человек (Адам) будет смертным и будет в поте лица есть хлеб. Здесь отражается представление автора о тяжёлом труде земледельца, внушается мысль, что земля вообще становится уделом людей в наказание. Тем самым в сказании даётся косвенный ответ на вопросы о причине непонятных, но очень существенных явлений жизни. Исключительным среди аналогичных преданий с такой же этиологией является «исторический» характер библейского сказания. Именно в силу этого оно, во многом не согласующееся с иудаистической концепцией другого источника Библии (рассказа об Адаме), было включено в канон в качестве назидательного эпизода в изложении «всемирной истории» человечества.

Ветхозаветное предание о «человеке» (Адаме) и «жене» (Еве) в раю, вкусивших запретный плод (основной мотив библейского сюжета) было истолковано христианским богословием (ср. Рим. 5, 19) как причина «грехопадения» или т. н. первородного греха. И католическая, и православная традиции сходятся в том, что «первородный грех» исказил «исконную природу» человека, созданного вначале невинным и безгрешным, его «богоподо-



Грехопадение. Картина Тициана. Ок. 1570. Мадрид, Прадо.





Ян ван Эйк. Адам и Ева. Внутренние створки Гентского алтаря. 1432. Гент, собор св. Бавона.

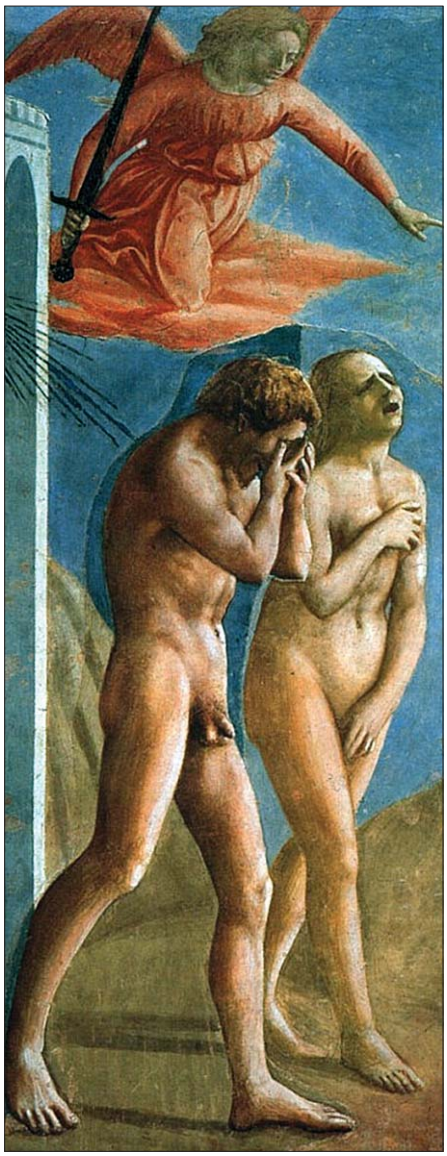
бие»; спасение от его последствий видят в акте крещения, устанавливающем причастность крещёного к Иисусу Христу («новому Адаму»), искупившему своей смертью «первородный грех» («первого Адама»). В христианстве библейское предание, изображающее в качестве «прельстившегося» не «мужа», а «жену», используется для подчёркивания особой «греховности» женщины и обоснования её подчинённого положения (ср. 1 Тим. 2, 11–14).

Богословские концепции, наслоившиеся в течение многих веков на библейском предании, нашли выражение в общественной мысли, в изобразительном искусстве и литературе.

Жизнь Адама и Евы составила содержание апокрифического «Жития» (ошибочно названо также Апокалипсисом Моисея), созданного на основе раннего агадического материала в Иудее во 2-й половине 1 в. до н. э. — 1-й половине 1 в. н. э. и имеющего несколько версий. Христианскими являются эфиопский и арабский переводы, вероятно, непосредственно с еврейского (утраченного) подлинника. Рано появившаяся греческая версия была уже в 4 в. переведена на латинский язык и затем на многие языки Западной Европы. Из средневековых армянских версий, близко примыкающих к эфиопскому и арабскому изводам, большую ценность представляет «Книга об Адаме» епископа Аракела Сюнеци на армянском языке (ок. 1400). Содержание «Жития Адама и Евы» сводится к следующему. Адам и Ева после изгнания из рая каются, дав обет стоять порознь 40 (или 37) дней в реках Тигр и/или Иордан (они и в раю обитали раздельно: Адам – среди животных-самцов, а Ева – среди самок); сатана вновь обольщает Еву и тем самым мешает покаянию; рождение Каина и Авеля, смерть последнего; рождение Сифа (Шет) и других детей; Адаму предсказана смерть, он заболевает; Ева посылает Сифа, их сына, за «маслом жизни», которое течёт из «древа милосердия», растущего в раю, но его достать невозможно, и Адам умирает на 930-м году жизни (70 лет он, по еврейской легенде, «уступил» Давиду). Ангелы молят бога об отпущении греха Адама. Он прощён, ангелы просят дозволения похоронить трупы Адама и Авеля в раю. Через шесть дней после Адама умирает и Ева, успев завещать своим детям высечь на камне житие первых людей. Адаму и Еве дано заверение в том, что грядущий «сын божий» (Иисус Христос) их спасёт. В соответствии с христианским пониманием, изгнание из рая ознаменовало начало, а распятие Иисуса — окончание пути к спасению человечества. В средние века предание, воспринятое из Библии и из апокрифического «Жития Адама и Евы», подверглось многочисленным переделкам в прозе, эпической поэзии, а также в драматургии. Постепенно в образах Адама и Евы (после их изгнания) выявились крестьянские черты, и сильнее зазвучал мотив их трудолюбия, а также идея исконного равенства людей, начавших жизнь на земле как одно сословие земледельцев. На фоне крестьянских войн и Реформации (16 в.) ещё более обострилась проблематика причин фактического неравенства потомков Адама и Евы и возник вопрос о естественности, т. е. божественности, такого правопорядка. Для ответа привлекался другой, исконно не связанный с Адамом и Евой, сюжет о Каине и Авеле. В этом братоубийстве находили причину последующей междоусобицы, вообще конфликтов между людьми. В целом же «корень зла» стали видеть в дьяволе (в образе змея), как извечном сопернике бога (между тем по Библии змей может быть воспринят и как друг человека, заведомо обездоленного богом-творцом). Трагический конфликт получал «оптимистическое» решение: дьявол будет наказан. Выдающиеся обработки сюжета в 16 в. принадлежали Г. Саксу («Трагедия о сотворении Адама и изгнании его из рая»), И. Штрикеру («Игрище о жалком падении Адама и Евы»), Б. Крюгеру («Действо о начале и конце мира»), Д. Андреини (трагедия «Адам»), Лопе де Вега («Сотворение мира и первая вина человека»), использовавшего также предание о Каине и Авеле и о гибели первого братоубийцы; Й. ван ден Вонделу («Адам в изгнании»), у которого действо обращено на мотивацию злобы «искусителя» (Люцифера), и, наконец, Дж. Мильтону («Потерянный рай»), усилившему заложенную в библейском предании идею о свободе человеческой личности, а следовательно, добровольности греха и потому необходимости ответственности человека за его поступки. Эпос Мильтона лёг в основу либретто оратории Й. Гайдна («Сотворение мира»), а затем оперы А. Г. Рубинштейна («Потерянный рай»).

Библейское сказание было по-новому осмыслено в 19 в.: изгнание из рая стало изображаться как поворотный, критический момент в истории человечества на пути его эволюции от животного к высшему

Изгнание Адама и Евы из рая. Фреска Мазаччо. 1427–28. Флоренция, церковь Санта-Мария дель Кармине, капелла Бранкаччи.



состоянию. В драме И. Мадача («Трагедия человека») сатана демонстрирует Адаму будущее рода человеческого, после чего Адам хочет кончить жизнь самоубийством, однако Ева, воплощение материнства, удерживает мужа от такого поступка и прогоняет искусителя-сатану. В начале 20 в. «грехопадение» проблематизируется (драма «Адам» А. Наделя, роман «Адам и Ева» Дж. Эрскина) как богоборческий конфликт между интеллектом (духом) и страстью (чувством) с тенденцией приоритета чувственного начала. Учащаются опыты сатирического изложения сюжета (напр., «Дневник Адама» Марка Твена). Богословские и историко-философские толкования предания пародировали А. Франс (роман «Остров пингвинов»), Б. Шоу (пятичастная драма «Назад к Мафусаилу»). Сюжет об Адаме и Еве в раю входит в качестве составной части во многие произведения о сотворении мира (пьеса И. В. Штока «Божественная комедия» и др.). Библейское предание об Адаме и Еве в раю оставило заметный след в мировом фольклоре (изустные записи сюжета в поэтической, прозаической версиях и разных жанрах учтены в справочниках, в частности О. Дэнгардта).

Широко представлен сюжет в изобразительном искусстве. В средние века изображение обнажённого мужского и женского тела было связано с Адамом и Евой. В качестве плода запретного дерева сперва изображали гранат, позднее — яблоко. Художники подчас следовали установившейся типологии, иногда же сознательно стремились к её преодолению. В «портрете» Евы сказывалось влияние античных образов богинь. Ближе к сюжету примыкают те картины с изображением Евы (без Адама), где живописцы стремились выразить настроение и характер библейского персонажа. В этой связи привлекаются змей и дерево. Подразумевается словесный диалог, но изображается только реакция Евы (позой и мимикой). Змей иногда приобретает мужские признаки (иногда имеет лицо мужчины-искусителя). В зависимости от понимания сюжета Ева изображается «небесной» или «земной», т. е. доступной или недоступной искушению, часто (в соответствии с текстом предания) более активной: стоящей с распростёртой рукой, улыбающейся, тогда как лицо пассивно сидящего Адама оставалось безмятежным. В 18 в. Ева обычно наделялась кокетливой позой и изображалась воплощением любви. К концу 19 в. учащаются картины, на которых Адама приближали к Еве: они обнимаются, находясь в состоянии порыва доселе неизведанных ими страстей. На некоторых картинах Ева наделена «змеиными» чертами, она стоит рядом со змеем, обвивающим древо познания, и оба как бы воплощают один образ дьявола. Частый сюжет — «изгнание из рая»: людская пара спускается на неуютную землю.

Д

ДАВИД (евр. David, возможно, «любимец»), царь Израильско-Иудейского государства (10 в. до н. э.), ветхозаветное повествование о котором (1 Царств 16–3 Царств 2, 11; 1 Парал. 10–29) придало ему черты эпического героя, царя-воителя, а последующая иудаистическая и христианская традиция связала с ним (и его родом) мессианские чаяния (см. Мессия).

Согласно ветхозаветному повествованию, Д. — выходец из иудейского города Вифлеема, младший сын Иессея (из колена Иуды), пастух; предание характеризует его как юношу, «умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах, и видного собою», пользующегося покровительством Яхве (1 Царств 16, 18). Он появляется при дворе израильско-иудейского царя Саула. Об этом сообщается в двух версиях: Д. был призван как певец-гусляр, чтобы успокаивать царя игрой, когда того тревожил злой дух (16, 14–23); Д. снискал расположение Саула, одержав победу в поединке с Голиафом.

Рассказ о поединке Д. и Голиафа (1 Царств 17), отразивший борьбу израильских племён против филистимлян, содержит более всего фольклорно-сказочных мотивов. Когда филистимляне собрали войска и стали против стана израильского, вперёд выступил Голиаф, великан-филистимлянин (ростом «шести локтей и пяди») из города Гат (Геф). Подробно описывается его вооружение: медный шлем, чешуйчатая броня (весом «пять тысяч сиклей меди»), медные наколенники и щит, копьё «в шестьсот сиклей железа». Сорок дней выставлял себя филистимлянин, но не находилось никого в израильском стане, кто бы вышел на единоборство с ним. И только юноша-пастух Д., оставивший свои стада и пришедший в стан царя Саула, услышав, что Голиаф поносит израильтян, выражает готовность сразиться со страшным противником. Он отказывается от полного вооружения (т. к. к нему не привык), которое даёт ему Саул, и выступает против Голиафа только с пращой. Со словами: «Ты идёшь против меня с мечом и копьём и щитом, а я иду против тебя во имя… бога воинств израильских», — Д. поражает великана из пращи так, что камень вонзается в его лоб и он падает на землю; затем, наступив ногой на Голиафа, Д. отсекает ему голову. Это обеспечивает победу израильтянам: филистимляне, увидев, что силач их умер, обращаются в бегство. Согласно более краткому изложению героического мотива поединка с Голиафом (2 Царств 21, 19), победу над великаном одержал воин по имени Элханан. Многие исследователи полагают, что это и есть подлинное имя героя, тогда как Д.— его позднее прозвище.

Пожалованный в царские оруженосцы, прославившийся в боях с филистимлянами, отваживавшийся на схватки со львом и медведем, искусный музыкант и поэт, Д. стал вскоре любимцем народа. Он снискал преданную любовь Ионафана, старшего сына Саула, добился руки царевны Мелхолы (Михали), дочери Саула. Но тем несноснее становится Д. для Саула (когда бы ни возвращались с очередного сражения, повсюду народ говорил: «Саул поразил тысячи, а Давид — десятки тысяч»). Царь замышляет убить Д. Далее идёт полное драматизма описание преследования Д. Саулом. Д. бежит от Саула, скрываясь в пустыне, в пещере, в лесу. Сплотив вокруг себя вольницу, Д. держит в страхе население. Он переходит на службу к царю города Гат. В борьбе с Саулом Д. удаётся расположить к себе жрецов из Новы, Саул же навлекает гнев поклонников Яхве, истребляя жрецов этой святыни (1 Царств 22, 11–19). После гибели потерпевшего поражение от филистимлян Саула и его сыновей военачальник Саула Авенир провозглашает царём Иевосфея (Ишбаала), оставшегося в живых сына Саула, Д. же провозглашён царём в Хевроне (т. е. над Иудеей); «тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет» (2 Царств 5, 4). Ишбаал вскоре был убит своими стражниками (Д. их публично казнит за цареубийство, демонстрируя свою непричастность к гибели Саулидской династии), Д. же провозглашается царём и израильтянами, и иудеями.

Далее следует рассказ о многочисленных военных победах Д., о завоевании у иевусеев города Иерусалима («град Давидов») и перенесении сюда ковчега завета, о попытке воздвигнуть в Иерусалиме храм Яхве и о других его деяниях. Повествование об исторических событиях облекается в легендарно-эпическую форму. Военные предприятия Д. сопровождаются «вопрошанием» Яхве, благословляющего его на победы или предупреждающего об опасностях. Рассказ о проведённой по повелению Д. переписи населения (рассматривающейся как нарушение суеверного запрета считать людей) дополняется сообщением о том, что этот поступок Д. навлёк «гнев Яхве», который насылает на

Давид. Фрагмент статуи Донателло. 1440—43. Флоренция, Национальный музей.





Давид.
Бронзовая статуя Донателло. 1440–43.
Флоренция, Национальный музей.



Давид. Скульптура Микеланджело.
Мрамор 1501–1504.
Флоренция, Академия изящных искусств

израильтян в наказание моровую язву; ангел, посланный Яхве, прекращает поражать народ лишь после того, как Д. ставит жертвенник Яхве и приносит ему жертвы. Намерение Д. построить в Иерусалиме постоянный храм Яхве не осуществляется (в повествовании это облекается в предуведомление от Яхве, который через пророка Нафана сообщает Д., что храм будет дано воздвигнуть не Д., но его потомку). Д. изображается как патриарх, как отец множества детей, рождённых его многочисленными жёнами и наложницами. Известностью пользуются рассказы о любви Д. к умной и красивой Авигее и особенно к Батшебе (Вирсавии), которую он увидел купающейся и затем взял в жёны, а мужа её, верного воина Урию Хеттянина, отослал на войну с аммонитянами заведомо на смерть. Яхве наказывает Д. смертью младенца, рождённого Вирсавией; однако второй сын Вирсавии — Соломон оказывается угодным богу (пророк Нафан нарекает ему имя Иедидиа, «возлюбленный богом»). Распря с сыном Авессаломом (начавшаяся с убийства тем Амнона, сына Д., как месть за изнасилование Амноном, сводным братом Авессалома, Фамари, родной сестры Авессалома); перерастающая в открытый мятеж, в ходе которого Д. вынужден бежать из Иерусалима, оканчивается подавлением мятежа и гибелью царевича (он убит военачальником Иоавом); Д. оплакивает сына (к недоумению тех, кто победой спас царя). Другой сын Д. — царевич Адония стремится воцариться при жизни престарелого отца, но пророк Нафан умело склоняет Д. назначить наследником Соломона.

Ветхозаветный образ Д. противоречив. Это, с одной стороны, свидетельствует о наличии достоверных сведений об исторической личности, а с другой — способствует развитию легенды путём усиления одних черт и сглаживания других. Летописцы — современники Д. воплотили в его жизнеописании концепцию нелицеприятного божьего покарания порочного царя через пророков, уделив поэтому в книгах Царств значительное внимание описанию проступков Д. В дальнейшем, когда положение династии Давидидов упрочилось, в кругах последователей пророков сложилась легенда, согласно которой пророк Самуил по велению Яхве ещё при жизни Саула сам помазал на царство юношу Д., младшего отпрыска незнатной пастушеской семьи (1 Царств 16, 1–13). Отсюда исходит представление о Д. как мессии («помазаннике») и о богоизбранности не только Д., но вообще царской власти у евреев, а затем и христианский обряд оформления монархии через помазание елеем. В силу легенды о помазании Д. Самуилом потомком Д. считали помазанниками божьими.

В книге израильского пророка Амоса (6, 5) Д. упоминается как искусный музыкант. По более поздней традиции Д. приписывается составление псалмов (объединённых в библейской книге Псалтирь). В книгах Исайи (11, 1) и Иеремии (30, 9) — пророков, живших в период нависшей над иудейским царством угрозы утраты независимости, выражены надежды на предстоящее восстановление «царства Давидова» (его единство к тому времени было уже утрачено). Образ Д., потомки которого продолжали править в Иудейском царстве около 400 лет, до завоевания его в 587/586 до н. э. вавилонским царём Навуходоносором II, приобретает со времени вавилонского пленения эсхатологические черты бессмертного царя-спасителя. Вечным представляется и «град Давидов» — Иерусалим (хотя он и был разрушен) как место будущего избавления народа и торжества Яхве. Эсхатологическая вера в мессию как «сына Давидова» была воспринята христианством: по Евангелию от Матфея (1, 20–21), Иисус является прямым потомком Д. — только в силу такого происхождения Иисус (как и Д., родом из Вифлеема), будучи «помазанником» (букв. значение слова «Христос»), имел право на «престол Давидов» и царский титул (Лук. 1, 27–33).

В духе богословского т. н. типологического толкования ветхозаветных персонажей сам Д. оказывается всего лишь «прообразом», «типом», т. е. предшествующим воплощением Иисуса Христа, а эпизоды жизни Д. истолковываются как спасительные деяния Иисуса (напр., поединок с Голиафом — как поединок Христа с антихристом). Представление об извечности мессии, связывающееся с образом Д., выражено в средневековой каббалистической книге «Зогар»: царь Д. был на этом свете и будет царём в грядущем времени. Ожидание пришествия «помазанника» (самого Д. или его потомков) — один из ведущих мотивов еврейского мессианства и вероучения некоторых христианских сект. Временами пассивное выжидание перерастало в активные народные движения или поддерживалось индивидуально — проповедниками, алчущими приблизить срок прихода мессии и узнать его приметы.

Внешности Д. уделено внимание уже в ветхозаветных текстах: он белокур, с красивыми глазами и приятным лицом (1 Царств 16, 21). В послебиблейской литературе (талмудическая книга «Берешит рабба» 73) рассказано, что когда Самуил впервые увидел Д., которого должен был помазать на царство, пророк выразил опасение, что этот «рыжий» будет проливать кровь, как Исав, о котором рассказывали, что и он был красным; однако бог успокоил пророка, сказав, что Д. будет проливать кровь только по приговору синедриона. В каббалистической книге «Зогар» говорится, что глаза Д. были цвета радуги и блестели, но после «греха» (с Вирсавией?) стали тускнеть.

Образ Д. широко представлен в европейском искусстве. Наиболее популярно изображение Д. как победителя Голиафа (пластика раннехристианских саркофагов, росписи в римских катакомбах, скульптура собора в Реймсе, 13 в., позднее — статуи Донателло, А. Верроккьо, Микеланджело, у которого образ Д. отличается мощью и героичностью; в живописи 15–18 вв.— картины А. Поллайоло, Я.

Тинторетто, Караваджо, Г. Рени, Гверчино, П. Ластмана, Н. Пуссена и др.). Часто Д. предстаёт как музыкант с инструментом (обычно арфой) в руках (книжная миниатюра Псалтири — т. н. Хлудовской псалтири 9 в., хранящейся в Историческом музее в Москве, Парижской псалтири 10 в. — в Национальной библиотеке в Париже и др.; каменная резьба фасадов церкви Покрова на Нерли и Дмитриевского собора во Владимире, 12 в., витражи Шартрского собора, 13 в.; картины «Д. играет на арфе перед Саулом» Пинтуриккьо, Луки Лейденского, Рембрандта, М. Прети и других художников).

Широко разрабатывается в живописи и круг сцен, связанных с любовью Д. к Вирсавии (картины Х. Мемлинга, Л. Кранаха Старшего, П. П. Рубенса, Ластмана, Я. Йорданса, Пуссена, Рембрандта, Дж. Б. Тьеполо и др.). Среди других сюжетов, отражённых в живописи, — «Самуил помазывает Д. на царство» (П. Веронезе, К. Лоррен, Тьеполо), «Авигея перед Д.» (Мартен де Вое, Ф. Бассано, Рени, Рубенс, Гверчино и др.), «Д. и Ионафан» (Рембрандт) и др. Создаются циклы, посвященные разным эпизодам жизни Д. (фрески Рафаэля и его учеников в ватиканских лоджиях, фрески Джулио Романо в Палаццо дель Те в Мантуе и др.).

В художественной литературе сюжету поединка Д. с Голиафом посвящен ряд драматических произведений уже в 16 в.; в числе произведений 20 в. на этот сюжет — драма А. Пауля «Д. и Голиаф». Ещё большей популярностью пользовалась в драматургии начиная с 16 в. (Г. Сакс) история любви Д. к Вирсавии (в 19 в. — произведения А. Мейснера, Э. фон Гартмана и др., в 20 в. — Л. Фейхтвангера, А. Гейгера, М. Бетхера и др.). Драматические столкновения Д. и Саула послужили сюжетом трагедий Вольтера и Альфьери, драмы Ф. Рюккерта и др. произведений. Всю историю Д. пытались освоить в 17 в. Л. Мазюр (в его трилогии Д. наделён чертами молодого протестанта-гугенота), Й. ван дер Вондел («Царь Д.»), А. Коули, в 18 в. — Г. Лемс (его трёхчастный роман — первый опыт обращения к истории Д. в прозе), позднее — Ш. Коген, И. Нейман, Р. Беер-Гофман, Г. Шмитт. Переложение псалмов Д. сделано многими поэтами, в т. ч. русскими (Симеон Полоцкий, 17 в., «Псалтырь рифмованная» которого была положена на музыку В. Титовым; М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, Ф. Н. Глинка, Н. М. Языков, А. С. Хомяков); в виде вставок даны псалмы и в экспрессионистской драме 20 в. Р. Зорге «Царь Д.». Трагедию музыканта-гения, обречённого стать царём, показал в своей драме Х. Х. Янн.

Среди композиторов, обращавшихся к истории Д. в 15–17 вв., — Жоскен де Пре, Г. Шюц; в числе произведений 18—19 вв. — оперы М. А. Шарпантье «Д. и Ионафан», А. Кальдара («Кающийся Д.»), Н. Порпоры («Д. и Вирсавия»), И. Рейтера, П. А. Гульельми («Триумф Д.»), оратории К. А. Вадиа, Моцарта, Н. Цингарелли, кантата Ж. Бизе «Д.». Наиболее значительные из произведений 20 в. — симфоническая поэма И. Вагенара «Саул и Д.», оратория А. Онеггера «Д.», симфония М. Авидома «Д.», оперы Л. Кортезе «Д., царь-пастух» и Д. Мийо «Д.». В 19–20 вв. музыку на тексты псалмов создавали Ф. Мендельсон-Бартольди, Ф. Шуберт, И. Брамс, Ф. Лист, А. Брукнер, М. Регер, И. Ф. Стравинский («Симфония псалмов»), А. Шёнберг и другие композиторы.

ДАДЖЖАЛ (al-Dadjdjal), в мусульманской мифологии искуситель людей, который должен появиться перед концом света. Типологически и функционально соответствует антихристу в христианской мифологии. В Коране Д. не упоминается, но часто описывается в средневековых сказаниях о грядущих бедствиях («малахим»). Связанный с Иблисом Д. пребывает на острове в Индийском океане. Он прикован к скале и охраняется джиннами. Проплывающие мимо мореходы слышат доносящиеся с острова звуки музыки и могут покупать пряности у жителей острова, никогда не показывающихся людям, но оставляющих товары на берегу.

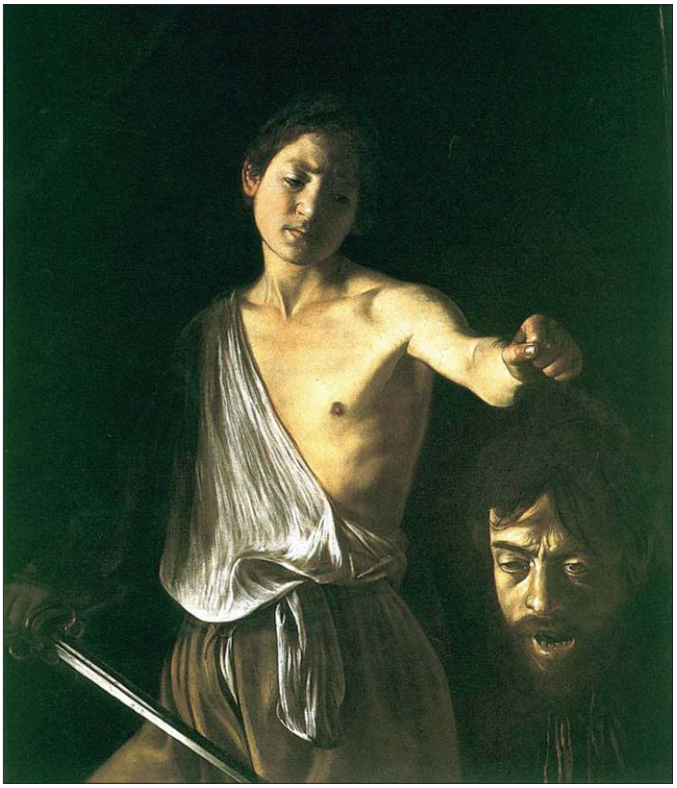
Перед концом света, когда Наджудж и Маджудж прорвут сдерживающую их стену, Д. также освободится от оков, появится во главе войска, восседая на огромном осле, и повсюду на земле, кроме Мекки и Медины, установит своё царствование, которое продлится 40 дней (или 40 лет). Иса и Махди сведут на нет царство Д., а затем Махди (в некоторых вариантах Иса) убьёт его в Сирии и Палестине.

Иногда с Д. отождествляли некоторых персонажей мусульманского предания — современника Мухаммада мединца Ибн Сайида, легендарного древнеаравийского прорицателя Шикку.

М. Р.

ДАЛИЛА, Делила [греч. Δαλ(ε)-ιλα, евр. delilah, возможно, «ниспадающие волосы», «кудри»; другие попытки объяснения — от арабского dalla, «соблазнять», «кокетничать»; Д. – укороченное теофорное имя, сходное с аккадским Dalol Ishtar, «слава (краса, великолепие) Иштар»], в ветхозаветном предании возлюбленная Самсона из долины Сорек; выведав по наущению филистимлян, что неодолимая сила Самсона скрыта в его волосах, усыпила его, велела остричь «семь кос головы его», а затем предала в руки филистимлян (Суд. 16, 4–22). См. также Самсон.

Давид с головой Голиафа.
Картина Караваджо. 1605–10. Рим, галерея Боргезе.



Прощание Давида с Ионафаном.
Картина Рембрандта. 1642. Ленинград, Эрмитаж.





Самсон и Далила. Картина П. П. Рубенса. 1610. Лондон, Национальная галерея.



Даниил в львином рву. Рельеф в Вормсском соборе. Конец 12 в.

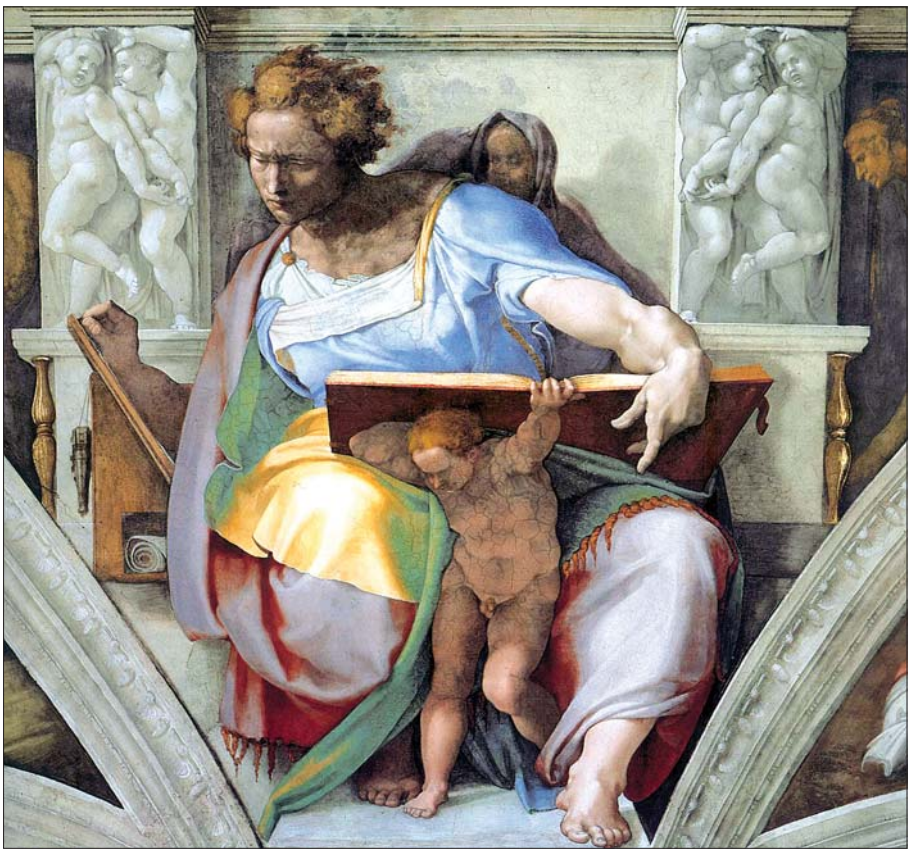
ДАН (евр. dan, «судья»), в ветхозаветном предании один из двенадцати сыновей Иакова, рождённый им от Валлы, служанки Рахили (единоутробный брат Неффалима); родоначальник-эпоним одного из колен Израилевых. При его рождении Рахиль воскликнула: «судил мне бог, и услышал голос мой, и дал мне сына» — и нарекла ему имя Д. [Быт. 30, 6; ср. этимологическое объяснение имени Д. в предсмертном пророческом слове Иакова: «Дан будет судить народ свой, как одно из колен Израиля»; 49, 16; о наличии древних ханаанейских истоков культа, связанного с этим именем, свидетельствует сакральное обозначение 'il dn, «бог суда», в хурритском тексте из Угарита; высказано предположение, что имя Д. — сокращение имени dnny'l — по типу аккад. shamash idinnani, «бог солнца (Шамаш) судил мне»]. Там же колено Даново характеризуется как коварное и хитрое («Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути уязвляющим ногу коня»; 49, 17). В библейском рассказе о похищении «сынами дановыми» «истукана» и «литого кумира» (Суд. 18) отразилось создание коленом Д. особого культа и культового центра, а в легенде о богатыре Самсоне (отнесённом к колену Д.) — борьба с филистимлянами израильских племён, в частности колена Д., получившего при закреплении земель за отдельными израильскими племенами небольшой удел (Иис. Нав. 19, 40—48) и оказавшегося на границе с филистимлянскими землями. Из колена Д. происходили и чудесные художники (среди них Хирам, живший во времена Соломона; позднее упоминание о колене Д. отсутствует). Согласно позднейшей традиции, из племени Д. должен объявиться антихрист.

В. И.

ДАНИИЛ (евр. Daniyye'l, Dani'el, «судья бог», «бог мой судья»), легендарный еврейский праведник и пророк-мудрец, приключения и видения которого описаны в библейской книге, канонически носящей его имя («Книга пророка Даниила»). Он называется в числе иудейских отроков знатного происхождения, здоровых, «красивых видом и понятливых для всякой науки», доставленных в Вавилон по повелению царя Навуходоносора после занятия им Иерусалима и оставленных при дворе; сообразно с вавилонским обычаем, ему дано новое имя – Валтасар (Дан. 1, 1–7). Чтобы не нарушать иудейские предписания питания, Д. вместе с другими евр. отроками (Ананией, Мисаилом и Азарией) воздерживается от царских яств, ест только овощи и пьёт только воду, тем не менее чудесным образом лица их оказываются красивее, а тела полнее. Яхве дарует четырём отрокам знание и «разумение всякой книги и мудрости», а Д. ещё и разумение «всяких видений и снов» (1, 8–19). Т. о., мудрость Д. трактуется как божья награда за набожность. Оба эти качества служат предпосылкой дальнейшим эпизодам легендарной биографии.

Навуходоносор созывает своих мудрецов, чтобы те сказали, что ему снилось, и растолковали значение сна. Мудрецы не могут ответить и обречены на смертную казнь. Но Д. (который тоже причислен к мудрецам) Яхве помогает открыть сновидение: царь видел огромного страшного истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бёдрами из меди, голенями из железа, ногами из железа и глины; оторвавшийся от горы камень ударил истукана, разбил его ноги, после чего раздробилось и было унесено ветром и всё остальное (отсюда выражение «колосс на глиняных ногах»). Д. толкует сон

Пророк Даниил. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.



как пророчество о пяти грядущих мировых державах, последняя из которых не разрушится вовеки (ср. мотив нисходящей последовательности «металлических царств» у Гесиода, 8–7 вв. до н. э.). Потрясённый царь преклоняется перед Д., признаёт его бога «богом богов» и ставит Д. «над всею областью вавилонскою и главным начальником над всеми мудрецами вавилонскими» (2, 48).

Эта житийная легенда варьируется в рассказе о другом царском сновидении: среди земли дерево до неба, которое будет срублено по воле всевышнего, но так, что его главный корень останется в земле. Д. толкует царю и этот сон: дерево — сам царь, который будет отлучён от людей, станет жить с зверями, питаться травой, как вол, доколе не познает, что «всевышний владычествует над царством человеческим и даёт его, кому хочет»; пророчество сбывается (4, 1–25; 5, 21). Здесь налицо мотивы вещего, неотвратимого сна и превращения царя в дикого зверя в наказание (за гордыню), широко распространённые в народной словесности. Исследователи склонны видеть в этом рассказе также отражение исторического факта отлучения царя Набонида (сына Навуходоносора) по болезни; это подкрепляется и кумранским текстом.

В эпизоде трёх отроков в печи (Дан. 3) сам Д. не участвует, но рассказ варьируется в главе 6, где он снова герой приключения. Д. возвышен царём Дарием. Завистливые сатрапы испрашивают царский указ, повелевающий всякого, кто будет просить о чём-нибудь какого-либо бога или человека, кроме царя, бросить в ров со львами, и Д., продолжавший, несмотря на указ, молиться своему богу, брошен в этот ров. Опечаленный Дарий, подойдя на следующее утро ко рву, взывает жалобным голосом: «бог твой, которому ты неизменно служишь, мог ли спасти тебя от львов?» и неожиданно получает ответ: «бог мой послал ангела своего и заградил пасть львам». Обрадованный Дарий велит освободить невредимого Д. Этот текст — одно из ранних свидетельств излюбленного впоследствии житийного мотива о предании праведника на съедение свирепому льву и ласковом отношении зверя к невинному человеку.

В эпизоде валтасарова пира (см. Валтасар) Д. единственный из всех мудрецов прочитывает и толкует таинственную надпись, появившуюся на стене (Дан. 5).

К каноническим текстам о приключениях Д. (носящим фольклорно-сказочный характер) примыкает ряд апокрифических добавлений к «Книге Д.», содержащихся в греческих переводах Библии. Д. разоблачает обман вавилонских идолопоклонников – жрецов бога Бела, похищавших жертвы, которые приносились идолу – медному дракону: рассыпает пепел вокруг идола, а утром видны следы ног жрецов, уносивших жертвенных животных через тайный ход. Царь велит казнить жрецов и разрешает Д. разрушить храм Бела. Рассказ варьируется: вавилоняне поклоняются живому дракону как бессмертному богу. Д. даёт идолу лепёшку из жира, смолы и волос, после чего дракон подыхает. Царь выдаёт Д. возмущённой толпе, его бросают в ров с семью львами, которые, однако (как и в Дан. 6), щадят праведника. Чтобы Д. не умер с голода, пророк Хаваккук (Аввакум) с помощью ангела доставляет из Иудеи пищу к львиному рву.

Повествование о Сусанне даёт образ Д. как «праведного судьи». Сусанна, красивая и набожная жена Йойакина, ложно обвинена старейшинами, домогавшимися её любви, в измене мужу. Появляется мудрый юноша Д., который уличает старейшин в лжесвидетельстве, за клевету их казнят.

Другую часть «Книги Д.», отличную от «приключений», составляют его апокалиптические «видения» (Дан. 7–12), также насыщенные фантастическими образами:

— видение вышедших из моря четырёх больших зверей (крылатый лев с вырванными крыльями и сердцем человеческим, зверь, похожий на медведя, подобие барса с четырьмя птичьими крыльями и четырьмя головами, зверь с железными зубами и десятью рогами — этот зверь убит, у других тоже отнята власть; ангел объясняет Д., что четыре зверя — это четыре царя, которые «восстанут из земли» (раннее апокалиптическое видение и толкование, приуроченное всемирно-историческим царствам — вавилонскому, персидскому, мидийскому и греческому, символизированным гербовыми зверями);

— рассказ о козле с рогом между глазами, поразившем овна (значение видения Д. поясняет Гавриил: овен с двумя рогами — цари мидийский и персидский, козёл — царь Греции);

— прозрение Д. значения пророчества Иеремии (Иерем. 25, 11; 29, 10) о падении Иерусалима (первого иерусалимского храма, исторически — в нач. 6 в. до н. э.) и предстоящем затем 70-летнем изгнании евреев, причём разумению слов Иеремии Д. снова учит прилетевший «муж Гавриил»: «семьдесят седьмин определены для народа твоего…» (Дан. 9, 24);

— откровение, полученное Д. от «блестящего мужа», который явился ему, чтобы возвестить, что будет с его народом в «последние времена»: столкновение Персии с Грецией, борьба между «царём южным» и «царём северным»; будет осквернено святилище и прекратится ежедневная жертва и там будет поставлена «мерзость запустения» (т. е. идол), наступит «время тяжкое», но Михаил, заступник иудеев, спасёт тех из народа, «которые найдены будут записанными в книге, и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12, 1–2).

В «пророческих» главах «Книги Д.» предсказывается приход мессии («сына человеческого»), впервые в Библии относительно ясно выражена идея страшного суда, вера в воскресение мёртвых (праведных), даётся эсхатологическое исчисление срока предстоящего спасения избранных. Здесь также отразились представления об ангелах — заступниках определённых народов. Мессианские идеи «Книги Д.» оказали глубокое влияние на первоначальное христианство; обозначение «сын человеческий» стало в евангельских текстах постоянным самоназванием Иисуса Христа.

Относительно времени возникновения и авторства «Книги Д.» христианское ортодоксальное толкование в основном совпадает с библейским каноническим — считается, что её автор — сам Д., приключения которого имели место при дворе Навуходоносора II (606–562 до н. э.) и Дария I (522–486 до н. э.). Большинство современных исследователей полагает, что «Книга Д.» состоит из двух, значительно отличающихся частей: глав о «приключениях» Д. и глав с «пророчествами». В первых наблюдаются анахронизм и бытовые несообразности относительно обстановки 6–5 вв. до н. э.; главы с апокалиптическими видениями отражают лучшую осведомлённость автора о более позднем историческом периоде — поражения персидской державы Дария III («овна») от Александра Македонского («козла с рогом») и вскоре наступившего распада его державы, а также знание подлинной ситуации при дворе Антиоха IV Эпифана («возвысившийся рог», «царь коварный»), однако факт смерти царя (163 до н. э.) автору, очевидно, ещё неизвестен. Получается, что книга составлена не в 6 в., а во 2 в. до н. э. (точнее, в 167–163 до н. э.). Автор стремится яркими примерами мученичества внушить терпение перед лицом религиозных гонений Антиоха IV, а видениями крушения тщеславных царей и торжества набожных укрепить веру в будущее. Установление столь поздней даты составления второй части книги не исключает использования для её первой части повествовательных сюжетов (устных или письменных) более раннего происхождения, самостоятельных рассказов разного времени. Лишь впоследствии они были подчинены общему замыслу и приурочены древнему мудрецу по имени Д.: имя Д. как древнего праведника и мудреца встречается в библейской «Книге Иезекииля» (14, 14 и 20; 28, 3, — Д. упомянут наряду с Ноем и Иовом); после проведённых в 1929 раскопок в Рас-Шамре этот Д. был отождествлён учёными с героем найденного там фрагмента угаритской поэмы сер. 2-го тыс. до н. э. по имени Данэл (Данниилу). Много общего с «Книгой Д.», плохо укладывающейся в каноническую Библию, имеют кумранские памятники. «Книга Д.» — самое раннее из известных нам иудаистических произведений в жанре апокалиптики, занявшей большое место в развитии иудаистической и особенно христианской эсхатологии (см. Эсхатологические мифы). Относительно числа авторов-составителей «Книги Д.» мнения учёных расходятся (допускается до пяти редакторов).

Почти все эпизоды «Книги Д.» изображались в иконописи, в других видах церковного и светского искусства. Из изображения Д. в львином рву, встречающегося уже в фресках катакомб и рельефах раннехристианских саркофагов, видно, что Д. среди львов стал эмблемой воскресения мёртвых. Этот сюжет распространён и в искусстве средневековья, когда он воспринимался как префигурация воскресения Христа (книжная миниатюра, пластика соборов в Арле, Вормсе, Женеве, Фрейберге и др.), в живописи 16–17 вв. (Лука Лейденский, Я. Тинторетто, Я. Пальма Младший, Пьетро да Кортона,

Сальваторе Роза). Из других сюжетов, связанных с Д., наиболее часто встречаются в искусстве (а также в литературе, особенно в драматургии 16–17 вв.) изображение истории Сусанны (обнажённая красавица у водоёма в сюжете «Сусанна и старцы» многих художников 16–17 вв.) и валтасарова пира (см. в ст. Валтасар). Бесчисленны лубочные картинки на сюжеты не только приключений, но и видений Д., стимулировавших в 20 в. появление «апокалиптических» картин. Во многих соборах Западной Европы сохранились статуи Д. среди пророков; Микеланджело изобразил его на одной из фресок в Сикстинской капелле Ватикана.

ДАУД (Da'ud), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Давиду. Коран называет его царём, наместником аллаха. Согласно Корану, Д. убил Джалута (2:250), «и даровал ему аллах власть и мудрость» (2:252). Д. был так же мудр, как Сулайман, выносил решения в трудных спорах (27:15). В Коране содержится намёк на несправедливый поступок, совершённый Д., и на последующее раскаяние (38:20–25). С псалмами Д. («забур Д.») связаны упоминания о пении и славословиях Д. (21:79; 34:10; 38:17). Д. выступает в ряде сюжетов как культурный герой. Коран называет Д. изобретателем кольчуги (21:80), металл в его руках обретал мягкость (34:10). У народов, исповедующих ислам, Д. почитается как покровитель металлургии и металлических инструментов. Д. считается главным пророком секты даудитов в Ираке. Мусульмане поклоняются его могиле, якобы находящейся в Вифлееме.

М. П.

ДВЕНАДЦАТЬ АПОСТОЛОВ (апостол — греч. ἀπόστολος, «посланник»), в христианских преданиях избранная Иисусом Христом «коллегия» его ближайших учеников, составившая ядро первохристианской общины. Список Д. а. (часто они называются просто «двенадцать» или «ученики») даётся в синоптических евангелиях (Матф. 10, 2–4; Мк. 3, 16–19; Лук. 6, 14–16) и в «Деяниях апостолов» (1, 13), причём порядок несколько варьируется: это братья Пётр (Симон) и Андрей, братья Иаков Старший и Иоанн Богослов (сыновья некоего Зеведея, прозванные Христом Воанергес, т. е. «сыны грома»), Филипп, Варфоломей, Матфей мытарь, Фома, Иаков Алфеев, Фаддей (Иуда Леввей, отождествляемый с автором новозаветного «Соборного послания апостола Иуды»), Симон Зилот (другое прозвище — Кананит), Иуда Искариот; после предательства и самоубийства последнего на его место был по жребию избран Матфий (Деян. 1,15–26), чем подчёркнута сакраментальная значимость самого числа двенадцать (см. ниже).

Ученики и спутники Иисуса, призванные им, «чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3, 14–15), апостолы фигурируют рядом с ним во многих новозаветных сценах, начиная с призвания первых из них. Первыми были призваны Иисусом, проходившим близ «моря Галилейского», рыбаки — братья Симон (Пётр) и Андрей, закидывавшие сети в море, а затем два других брата-рыбака — Иаков Зеведеев и Иоанн (Матф. 4, 18–22; Мк. 1, 16–20); Евангелие от Луки содержит также рассказ о «чудесном улове»: рыбаки, рыбачившие всю ночь и ничего не поймавшие, по слову Иисуса вновь закидывают сети и на этот раз вылавливают «великое множество рыбы»; поражённые, они оставляют все свои дела и следуют за Иисусом. Особенно значительно участие апостолов в таких сценах, как Христос в Гефсиманском саду, тайная вечеря. Они присутствуют при вознесении Христа, и именно им ангелы возвещают его грядущее второе пришествие (Деян. 1). Когда по случаю дня пятидесятницы Д. а. собираются в одном из домов Иерусалима, они внезапно слышат страшный шум, над их головами появляются огненные языки, а сами они, исполнившись «духа святого», вдруг начинают говорить на незнакомых языках («сошествие духа святого на апостолов», Деян. 2). С дальнейшей деятельностью Д. а. (и Павла) христианское предание (изложенное в «Деяниях апостолов» и в апокрифических житиях апостолов) связывает распространение христианства. Высказываемые некоторыми исследователями сомнения в историчности апостолов (бродячих проповедников христианства, существование которых засвидетельствовано многими источниками) гиперкритичны, не исключена историчность тех или иных персонажей, называемых в числе евангельских «двенадцати». Но рассказы об их «деяниях» подверглись мифологизации. Оформление новозаветного рассказа о двенадцати непосредственных учениках Иисуса, об избрании им особой коллегии, в которую вошло только двенадцать учеников, исторически связано, по-видимому, с возникновением и оформлением клира и епископальной церкви в христианстве и было од-

Двенадцать апостолов. Икона византийского мастера 1-й половины 14 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Четыре апостола. Левая створка – Иоанн и Пётр. Правая створка – Марк и Павел. Диптих А. Дюрера. 1526. Мюнхен, Старая пинакотека.



ним из средств борьбы церкви за единое учение (борьба с «лжеапостолами»). Символический характер носит само число 12. Число это ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и соответственно колен Израилевых: Д. а. как бы суммируют для акта «нового избрания» всю двенадцатичастную полноту «избранного народа»; в час эсхатологического суда (см. Страшный суд) им предстоит «на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых» (Матф. 19, 28). По евангельскому преданию (Лук. 10, 1), после избрания Д. а. Христос избрал «и других 70 учеников» (т. н. 70 апостолов), что намечает символическую оппозицию чисел 12 и 70: 12 — число Израиля, соответственно «нового Израиля», т. е. церкви, «богочеловеческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности, см. Троица, и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т. п., — символ человеческой природы и «дольнего мира»), число особого избранничества (например, Апок. 7,4–8 и 14,1–4, говорит о «ста сорока четырёх», то есть 122 тысячах «запёчатлённых» избранников, «первенцев» среди святых); 70 — число «эйкумены», всечеловеческой полноты, выводимое из библейского перечня народов (Быт. 10) и неоднократно упоминаемое в талмудически-мидрашистской литературе как общее число народов мира. Эсхатологический образ церкви как «небесного Иерусалима» пронизан символикой числа 12, прямо соотнесённого с числом Д. а. Чудесный город «имеет двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов израи левых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот; стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов агнца» (Апок. 21, 12–14). Специально перечисленные в «Апокалипсисе» 12 драгоценных камней, которыми будут украшены 12 оснований стены города (21, 19–20), распределялись средневековой символикой между Д. а.: Петру соответствует яспис, Андрею — сапфир, Иакову Старшему — халцедон, Иоанну — смарагд (изумруд), Филиппу — сардоникс, Варфоломею — сердолик, Матфею — хризолит, Фоме — берилл, Иакову Алфееву — топаз, Фаддею — хризопраз, Матфию — аметист; на место Симона в этом распределении (как и в других проявлениях средневековой фантазии) вставал иногда не входивший в круг Д. а., но более популярный Павел, которому отдавали гиацинт, Симон же получал отсутствующий в новозаветном перечне камень лигурит. Были попытки (впрочем, не получившие широкого распространения) прикрепить к каждому апостолу отдельные знаки Зодиака, месяцы и т. д. Широкий контекст, в котором жили представления о значении числа Д. а. (излагаемые, напр., в анонимной «Проповеди на рождество святого Матфея», возникшей в Трире в 12 в.), — это символика зодиакальной дюжины в её астрологических, пифагорейско-математических, языческих (классических, т. е. античных, и фольклорно-«варварских») и библейских преломлениях (древняя двенадцатеричная система счисления, оста-

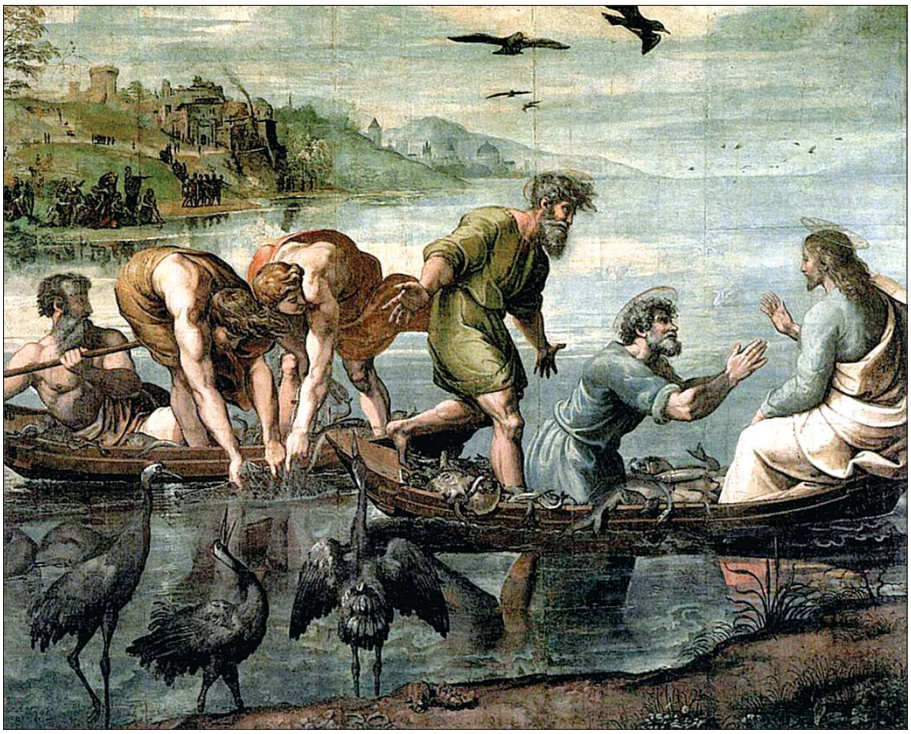


Преподание апостолам хлеба. Мозаика Софийского собора в Киеве. Ок. 1108.

вившая реликты в различных областях мысли и быта; 12 верховных богов в Греции и Риме; 12 сыновей Иакова, 12 т. н. «малых» ветхозаветных пророков; в рыцарском эпосе средневековья — 12 рыцарей Круглого стола в легендах о Граале и т. п.).

Иконография Д. а. выявила в своём развитии разошедшиеся линии. Православная традиция знает, помимо изображения Д. а. в сценах тайной вечери, сошествия святого духа и т. п., два иконографических типа: «собор Д. а.» (пример — византийская икона в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве: фигуры Д. а. в два ряда, у Петра и Фаддея-Иуды как авторов посланий и Иоанна и Матфея как евангелистов в руках соответственно свитки и кодексы) и «причащение апостолов» (примеры — мозаика в киевском Софийском соборе и иконы 20-х гг. 15 в. в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: в центре композиции алтарь под сенью, с одной стороны Христос предлагает освящённый хлеб группе из шести апостолов во главе с Петром, с другой — он же подаёт освящённое вино другим шести апостолам во главе с Павлом — мотив, использованный и в стихотворении русского поэта-символиста Вячеслава Иванова из цикла «Свет вечерний»). Отдельные апостолы распознаются по традиционным физиогномическим признакам (наличие или отсутствие бороды, её форма, высокий лоб Павла и Иоанна и т. п.) или по надписям, но не имеют атрибутов, кроме упомянутых свитков и кодексов. Напротив, в католическом искусстве, начиная со зрелого средневековья, апостолы получают в качестве атрибутов орудия своих мученических «страстей» (Пётр, Филипп, Симон, Фаддей — кресты; Андрей — крест особой формы, в виде буквы «Х»; Павел, Иаков Младший, Матфей — мечи; Варфоломей – нож мясника; Иаков Старший – палицу; Фома – копьё; Иоанн Богослов — чашу, из которой выползает змейка, символизирующая яд, обезвреженный молитвой апостола). Частое появление Д. а. в виде фигурок на городских часах Западной Европы порождено ассоциированием их числа с двенадцатеричным делением времени (12 или 12х2 ча-

Чудесный улов. Картина Рафаэля. 1517–19. Рим, Ватиканская пинакотека.



сов, 12 месяцев). Наиболее яркий пример «портретирования» традиционных фигур Д. а. в литературе нового времени — цикл стихотворений П. Клоделя, вошедший в сборник «Corona benignitatis anni Dei» (1915).

С. С. Аверинцев.

ДВЕНАДЦАТЬ СЫНОВЕЙ ИАКОВА, согласно ветхозаветным преданиям, сыновья библейского патриарха Иакова (Израиля): Рувим, Симеон, Левий, Иуда, Иссахар, Завулон, Дан, Неффалим, Гад, Асир, Иосиф, Вениамин; шесть из них рождены Иаковом от его двоюродной сестры Лии, два — от другой двоюродной сестры — Рахили, остальные — от служанок Лии и Рахили.

Иаков, полюбивший Рахиль и 7 лет отслуживший за неё отцу её Лавану Арамеянину, получает от него в жёны сперва её старшую сестру Лию, а только потом — Рахиль (за которую должен отслужить ещё 7 лет). Видя, что Иаков больше любит Рахиль, чем Лию, Яхве «отверзает утробу» Лии, которая родит Рувима, Симеона, Левия и Иуду. Рахиль, бывшая неплодной, просит Иакова дать ей детей; по желанию Рахили её служанка Валла родит от Иакова сыновей — Дана и Неффалима. После того Лия, переставшая рожать, даёт в жёны Иакову свою служанку Зелфу, которая родит сыновей — Гада и Асира. Наконец, Лия снова получает возможность провести ночь с Иаковом (за мандрагоровые плоды, взятые у неё Рахилью), после чего родит сыновей Иссахара и Завулона, а также дочь Дину. Тогда Яхве вспоминает о Рахили и отверзает её утробу – родится Иосиф (Быт. 29—30). Все эти сыновья рождаются в Месопотамии (35, 22–26); последний, младший из Д. с. И. — Вениамин рождается (у Рахили) в Палестине (35, 16–18).

В легенде об Иосифе (37–50) рассказано, как Иаков с сыновьями переселяются в голодные годы в Египет, к Иосифу, некогда проданному братьями в рабство, но дослужившемуся в Египте до положения высокого чиновника (см. в ст. Иосиф). Перед смертью Иаков призывает к себе сыновей и благословляет каждого из них, пророчествуя о судьбе каждого из двенадцати колен Израилевых (49). Исход «сынов Израиля» из Египта библейское предание связывает с именем Моисея; в новых местах их рассеяния за каждым коленом (учитывая, что колено Иосифа раскололось на две племенные группы, которым начало положили его сыновья Ефрем и Манассия, а левитам не полагалось своей особой территории) была закреплена особая территория (Чис. 32 и особенно Иис. Нав. 1, 13–17). Согласно традиции (по мнению некоторых исследователей, более поздней), все Д. с. И. погребены (как и отец их) в Палестине, что отражается и в соответствующих погребальных текстах последующего времени.

Повествование о Д. с. И. — характерный пример объединения мифологического (или более позднего литературно-эпического) и исторического элементов. Оно содержит в легендарно-мифологической форме отголоски процесса формирования племенных групп израильского народа; племенные названия в истории древней Передней Азии переведены на персонифицированный язык мифа: «сыновья Иакова (Израиля)» понимаются как эпонимы-родоначальники двенадцати колен Израилевых — т. е. племён, вошедших затем в племенной союз «Израиль». Реальные исторические черты исследователи усматривают иногда в арамейском происхождении двух жён Иакова (как возможное отражение примеси арамейского этнического элемента в соответствующих группах, входивших в число израильских племён). Само число 12 носит (как и во многих других архаических традициях, особенно ближневосточных) бесспорно сакрально-мифологический характер (см. Числа; о роли символики числа 12 в последующей традиции см. в ст. Двенадцать апостолов). В рассказе о Д. с. И. (Израиля), от которых происходят двенадцать колен Израилевых, соединились черты характерного с типологической точки зрения мифологического мотива о происхождении каждой части племени (в том числе у многих народов мира — двенадцати) от своего родоначальника (при допущении братских отношений между всеми родоначальниками). Само сочетание слов «сыны Израиля» построено по образцу древнеближневосточных, типа шумерского «сыновья Лагаша» = «люди Лагаша» и аналогичных древнесемитских. Согласно выводам современных исследователей, из текстологического анализа различных мест Ветхого завета выявляется противопоставление двух связанных между собой групп «сыновей Иакова» (и соответствующих им племён): с одной стороны Рувим, Симеон, Левий, Иуда (четверо из сыновей Лии), с другой — Иосиф и Вениамин к «дому Иосифа». На основе тех мест Ветхого завета, которые можно отнести к наиболее древнему периоду, предполагается, что эти шесть сыновей Иакова от двух его жён и составляют древнейшую историческую основу повествования. К числу позднейших (или, во всяком случае, мифопоэтических, не связанных с историческими фактами) добавлений относят мотивы «состязания» обеих жён, введение двух их служанок, рождение Гада и Асира от одной матери (оба эти имени имеют одно и то же первоначальное значение, приблизительно передаваемое как «на счастье!»). Объединение Дана и Неффалима содержит мифопоэтический мотив их рождения от одной матери (Баллы), но могло быть и отражением позднейшего совместного обитания колен Данова и Неффалимова. В известной мере историческую основу может иметь и объединение Иссахара и Завулона. Имена сыновей Иакова, как, по-видимому, и имена и число тех племенных групп, которые с ними связывались, очевидно, первоначально существенно варьирова лись. В пользу предположения о первоначально меньшем числе подразделений Израиля говорит песнь Деворы (Суд. 5), которую относят к 12 в. до н. э. (если не ранее), в ней отражены названия лишь 10 (а не 12) племён, причём имена Симеона, Левия, Иуды и, возможно, Гада (хотя этот вопрос не вполне ясен) в ней не названы, а имя Манассии упоминается в иной (возможно, более древней) форме. В то же время Симеон и Левий являются героями мифопоэтического рассказа о дочери Иакова Дине, приурочиваемого (в исторической своей части) к событиям 14 в. до н. э. и относящегося к другому географическому региону — Сихему, где, по мнению ряда современных исследователей, находился древний культовый центр израильских племён. Окончательное формирование тесного союза 12 племён и оформление повествования о Д. с. И. могло относиться к более позднему времени.

В. В. Иванов.

ДЕВА МАРИЯ, см. Мария.

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ (слав. «чин» соответствует греч. τάξις и лат. ordo, «порядок», «ряд», «отряд»), в христианских религиозно-мифологических представлениях ступени иерархии ангельских существ. По учению Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 или нач. 6 вв.), Д. ч. а. образуют три триады, перечисляемые (сверху вниз) в таком порядке: первая триада (характеризуемая непосредственной близостью к богу) — серафимы, херувимы, престолы; вторая триада (особенно полно отражающая принцип божественного мировладычества) — господства, силы, власти; третья триада (характеризуемая непосредственной близостью к миру и человеку) — начала, архангелы, ангелы (в узком смысле слова). Разрабатывая свою доктрину, Псевдо-Дионисий подводил итоги развития многовековой традиции выделения различных разрядов ангелов (в широком смысле слова); традиция эта имеет библейские истоки: в Ветхом завете упоминаются серафимы, херувимы, силы, ангелы, в Новом завете — престолы, господства, власти, начала, архангелы. Христианские авторы 4 в. предлагали различные варианты классификации ангелов (напр., у Григория Богослова — ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, силы, сияния, восхождения, силы умные, или разумения; в т. н. «Апостольских установлениях» — херувимы, серафимы, зоны, воинства, силы, власти, начала, престолы, архангелы, ангелы); у Кирилла Иерусалимского более чем за столетие до Псевдо-Дионисия речь идёт о Д. ч. а., перечисляемых в том же составе, но в несколько ином порядке. С другой стороны, на осмысление самого числа Д. ч. а. у Псевдо-Дионисия и его продолжателей повлияла неопифагорейская и неоплатоническая мистика чисел, отчасти связанная с мифологическими истоками (см. Числа). «Девятерица» воспринималась, с одной стороны, как «триада триад», как усугубление числа «три», сакраментальнейшего из чисел (9=32), и как бы её эксплицирование, развёртывание вовне внутренних энергий троицы, а постольку и как эквивалент числа «три» (ср. в греч. мифологии число муз – или три, или девять). Мотивы числовой мистики в доктрине о Д. ч. а. имеют многочисленные параллели фольклорного или полуфольклорного свойства. Например, представление западной средневековой рыцарской культуры о девяти славнейших витязях, сгруппированных по триадам: три христианина — Артур, Карл Великий, Готфрид Бульонский, три язычника — Гектор, Александр Македонский, Юлий Цезарь, три иудея — Иисус Навин, Давид, Иуда Маккавей; формула русского дере-

венского колдовства: «три — не тройка, девять — не девятка», дважды отрицающая троичность; европейская поговорка о девяти жизнях кошки, предполагающая в числе «девять» замыкание циклической полноты, и т. п.

С. С. Аверинцев.

ДЖАЛУТ (djalut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Голиафу. Согласно Корану, Д. напал на Талута. Его воины были обращены в бегство «с дозволения аллаха», а Д. убит Даудом (2:250–252). В мусульманском предании образ Д. получил дополнительные характеристики. В различных вариантах он выступает то как берберский, то как ханаанейский или аравийский царь. С Д. связаны заимствованные из Библии эпизоды борьбы израильтян с филистимлянами и др.

М. П.

ДЖАННА (djjanna; араб., букв. «сад»), в мусульманской мифологии наиболее частое обозначение рая. Другие названия: «сад вечности» (Коран 25:16), «сады эдема» (9:73), «сады благодати» (5:76), «фирдаус» (18:107), «обиталище мира» (6:127), «место пребывания» (40:42), «возвышенное» (83:18). Предание считает эти названия обозначением различных частей рая, расположенных на восьми небесных сферах.

Подробное описание Д. содержится в различных сурах Корана (47:16–17; 55:54–76; 56:12–39; 76:12–22). Праведники пребывают там в садах «тёмно-зелёных», «там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из мёда очищенного». В Д. — «плоды, и пальмы, и гранаты», «лотос, лишённый шипов» и талха (акация?), «увешанная плодами». В нём нет ни солнца, ни мороза. Праведники возлежат на «ложах расшитых», на «коврах разостланных», «на них одеяния зелёные из сундуса и парчи, и украшены они ожерельями из серебра». Они питаются «плодами из тех, что выберут, и мясом птиц, из тех, что пожелают», и «напитком чистым» из чаши, «смесь в которой с имбирем», из текущего источника — «от него не страдают головной болью и ослаблением». Праведникам прислуживают «мальчики, вечно юные», «отроки вечные — когда увидишь их, сочтёшь за рассыпанный жемчуг». Мальчики обходят праведников «с сосудами из серебра и кубками из хрусталя». «В воздаяние за то, что они делали», праведникам даны в супруги «черноокие, большеглазые», «подобные жемчугу хранимому», «скромноокие девственницы», «мужелюбящие сверстницы», которых «не коснулся ни человек, ни джинн» (см. Гурии). Чувственное и натуралистическое описание Д. в Коране, видимо, порождено экстатическими образами, характерными для жителей пустыни. Существует мнение, что кораническое описание Д. навеяно впечатлением от изображающих рай христианских мозаик Сирии.

В суре 55 образ Д. усложняется: называются два сада, два вида каждого плода. В послекораническая литературе Д. описывается как многоэтажная пирамида, увенчанная упоминаемым в Коране «крайним лотосом» (53:16), прото-Кораном, прото-Каабой.

М. Б. Пиотровский.

ДЖАХАННАМ (djahannam), в мусульманской мифологии наиболее распространённое название ада (ср. с др.-евр. гехинном — геенна). В Коране упоминается как место грядущего наказания грешников: «Д. – место им назначенное всем» (15:45). Согласно Корану, в Д. попадут и люди, и джинны (11:120; 41:24), одни из которых будут пребывать там вечно (23:105), другие — временно (11:109). Главные мучения, которые ожидают грешников в Д., — от жгучего огня. Образ огня преобладает в отличающемся натуралистическими деталями кораническом описании Д. «А те, которые несчастны, — в огне, для них там вопли и рёв» (11:108). «Поистине, тех, которые не верили в наши знамения, мы сожжём в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, мы заменим её другой кожей, чтобы они вкусили наказания» (4:59). Грешники, находящиеся в Д., связаны цепями, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50–51), «огонь обжигает их лица и они… мрачны» (23:106). Питьё грешников — кипяток (37:65; 38:57), который «рассекает их внутренности» (47:17), и гнойная вода. Когда грешник проглатывает эту воду, «приходит к нему смерть со всех мест, но он не мёртв, а позади его — суровое наказание» (14:19–20). В Д. растёт дерево заккум, у которого вместо плодов — головы шайтанов (37:60–64).

По кораническому представлению, широко разработанному комментаторами и богословами, Д. образуется сочетанием концентрических воронкообразных кругов. Д. имеет ворота (39:71–73; в одном из описаний — семь ворот, 15:44). В некоторых местах Корана Д. представляется также в виде дрожащего, движущегося чудовища (89:24; 67:7–8), что аналогично некоторым западноевропейским средневековым представлениям об аде.

Поздние варианты предания развивали оба коранических представления о Д. В них появилось также толкование широко употребительного в Коране выражения «прямая дорога», «прямой путь» (ас-сират ал-мустаким) как протянутого над Д. моста шириной в лезвие меча, по которому будут проходить люди в день страшного Суда.

М. Б. Пиотровский.

ДЖИБРИЛ, Джабраил (djjbril, djabra'il), в мусульманской мифологии один из четырёх (наряду с Микаилом, Исрефилом и Исраилом) приближённых к аллаху ангелов, в функции которых входит передача приказаний и раскрытие воли аллаха пророкам. Соответствует библейскому архангелу Гавриилу. В Коране, где Д. называется также «святым духом» (Рух ал-Кудс), «благородным посланником» и др. (2:91; 16:104; 81:19–21), по воле аллаха он являлся Мухаммаду для передачи текста Корана. В предании Д. — наставник всех пророков, начиная с Адама. Имя Д. тесно связывалось с магией и колдовством.

М. П.

ДЖИНН, джинны (djinn), в мусульманской мифологии духи, часто злые. В Аравии известны ещё в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом с ним (6:100); Д. приносили жертву, к ним обращались за помощью (72:6). Согласно мусульманской традиции, Д. созданы аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом. Они могут приобретать любую форму и выполнять любые приказания. Д. связаны с Иблисом, некоторые из них уверовали в Мухаммада. Мусульманская традиция различает три класса Д.: гул, ифрит, силат.

Д. посвящено большое число сочинений мусульманских богословов. Подчинение Д. воле человека составляло одну из проблем, которыми занимались оккультные науки мусульманского средневековья. Рассказы о Д. являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедовавших ислам; Д. действуют в народных преданиях и верованиях, выступая как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений.

М. П.

ДИНА (евр. dinah, в талмудической литературе это имя предлагается возводить к глаголу dwn, «судить»), в ветхозаветном предании (Быт. 34) единственная дочь Иакова от Лии. Когда Иаков был в стране Сихемской, Д. похитил Сихем, сын Еммора, князя страны, и совершил над ней насилие. Тогда братья Д. (сыновья Иакова и Лии) Левий и Симеон (а в позднейшей версии все сыновья Иакова), мстя за похищение Д., убили Еммора и его сыновей, а с ними и всех мужчин — жителей страны Сихемской, и разграбили их город Сихем (древнее святилище, где Иаков воздвиг жертвенник, Быт. 33, 20).

Предполагается, что в мифе о похищении Д. персонифицированы пришедшие позднее в упадок древние сакральные города (город Сихем как сын Еммора) и части племён (или племена). При допущении такой исторической основы мифа его можно отнести к эпохе, предшествующей заселению еврейскими племенами Палестины (в позднейший период, связываемый с именем Моисея). Это предположение находит документальное основание в материалах из древнеегипетского Тель-эль-Амарнского архива, относящихся к 14 в. до н. э., где упомянут Лабая (возможно, имя, соответствующее Левию), «отдавший Сихем людям хабиру». Содержащийся в рассказе о Д. эпизод об обряде обрезания, совершённом правителями и жителями Сихема по требованию Левия и Симеона, которые воспользовались болезненным состоянием мужчин города, чтобы перебить их, принадлежит к числу мифопоэтических элементов повествования.

В. В. Иванов.

ДУХ СВЯТОЙ (евр. ruah-ha-qodes, арам. ruha dqudsa, греч. πνεύμα αγιον, лат. spiritus sanctus), дух божий (евр. ruah elohim), Параклет или Параклит (греч. παράκλητος, «помощник», «утешитель», ср. церк.-слав. «утешитель»), в представлениях иудаизма действующая сила божественного вдохновения, в христианских представлениях третье лицо троицы. Евр. слово «руах» означает и «ветер», и «дух»; эта связь выявляется и ветхозаветным и новозаветным повествованиями (за сошествием Д. с. на 70 старейшин следует сильный «ве-

тер от господа», Чис. 11; «сошествие Д. с.» на апостолов сопровождается шумом с неба «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня, Деян. 2, 1–4). В архаических текстах Ветхого завета Д. с. («дух Яхве», «дух Элохим») сообщает полководцам воинственное воодушевление (Суд. 3, 10; 11, 29; особенно 14, 6 и 19, где говорится о богатырском неистовстве Самсона); охваченный Д. с. делается «иным человеком», получает «иное сердце» (1 Царств 10, 6 и 9). Д. с. сообщает также, согласно ветхозаветным текстам, особый дар, делающий человека способным к несению царского сана (ср. иранское понятие хварно=фарн); Саул подготовлен к царствованию экстатической инициацией, при которой он под наитием Д. с. пророчествует среди прорицателей (1 Царств 10, 10), а когда избранничество отходит к Давиду, Д. с. «сходит» на него, чтобы почивать на нём «с того дня и после» (16, 13). Различные случаи призвания через Д. с. к исполнению той или иной сакральной функции – аналоги центрального случая — призвания пророка, «влагания» «духа Яхве» «в сердце» того или иного пророка, начиная с Моисея (Ис. 63, 11; ср. Иезек. 11, 19 и 24; 36, 26–27; 39, 29; Иоиль 2, 28; Мих. 3, 8, и т. д.). Но в качестве инспиратора пророков Д. с. оказывается истинным «автором» Библии как корпуса «откровения». Уже в талмудической литературе вопрос об участии Д. с. в том или ином сочинении — обычная терминологическая форма постановки вопроса о принадлежности или непринадлежности этого сочинения к числу «богодухновенных» книг. Идея этого мистического «авторства» Д. с. заострена до наглядного образа в апокрифической «3-й книге Ездры» (2 в. н. э.), где описывается, как после уничтожения всех священных книг Д. с. диктует их полный текст пяти мужам, «и они ночью писали по порядку, что было говорено им и чего они не знали». Неоднократно повторяющаяся в средневековой христианской литературе метафора — священный писатель как музыкальный инструмент, на котором играет Д. с.

Ортодоксальный иудаизм раввинских школ, вообще осторожно относящийся к понятию Д. с., стремился ограничить его «действие» окончившейся исторической эпохой, а внутри неё — кругом специально избранных лиц. В позднем иудаизме возможность «обретения» Д. с. для всех вообще верующих связывалась с временем прихода мессии (так истолковывалось ветхозаветное предсказание – Иоиль 2, 28). Раннее христианство рассматривало своё время как мессианское и, следовательно, как исполнение этого предсказания (ср. Деян. 2, 16–17). С этой точки зрения, только благодаря пришествию Иисуса Христа, его крестной смерти и его предстательству за верующих Д. с. впервые «дан» людям во всей полноте, неведомой временам пророков; он «послан» Христом и «свидетельствует» о Христе (Ио. 15, 26; ср. также 14, 16 и 26). Однажды сойдя на апостолов в день пятидесятницы (Деян. 2), Д. с. пребывает в нерасторжимом соединении с церковью, делая действительными её таинства и правильным её учение, «наставляя» верующих «на всякую истину» (Ио. 16, 13); так учение о Д. с. прямо переходит в мистику церкви. Д. с. становится в христианстве одной из ипостасей троицы.



Святой Дух, изображённый в виде голубя на витражном стекле в базилике Св. Петра в Риме.

При всей своей связи с официальным культом идея Д. с. сохраняла близость к сфере вдохновения, не связанного институциональными формами, к избранничеству («харизматичности»), не зависящему от сана, от места в иерархии. Поэтому на авторитет Д. с. нередко ссылались еретики, выступавшие против иерархического институционализма (монтанисты во 2 в., «Братья свободного духа» в 13–14 вв., различные сектанты нового времени). Согласно концепции итальянского средневекового мыслителя Иоахима Флорского, вслед за «эрой Отца» (верхозаветной) и «эрой Сына» (новозаветной) должна наступить «эра Д. с.» — эра свободы, когда насильственная дисциплина уступит место любви и миру, а буквальное понимание Библии — «духовной» интерпретации; итальянский революционер Кола ди Риенцо (14 в.) называл себя «рыцарем Д. с.» и пользовался символикой, связанной с представлениями о Д. с.

Зримый образ Д. с. в христианской традиции — голубь (собственно голубица; евр. и арам. слова для обозначения «духа» — женского рода, и в древнем апокрифе Христос даже называет Д. с. «матерью»); в этом образе он и является над водами Иордана во время крещения Иисуса Христа (Матф. 3, 16; Мк. 1, 10; Лук. 3, 22). Ср. ветхозаветный рассказ о первозданном состоянии мира: «и дух божий носился над водою» (Быт. 1, 2); употреблённый в еврейском тексте глагол даётся по отношению к птице-матери, высиживающей птенцов и витающей над ними с кормом (напр., Втор. 32, 11), так что возникает образ некой мировой птицы, своим теплом согревающей яйцо мировое. Распространённые у народов ислама представления о чудесной гигантской птице рух (араб. ruch, «дух») дают фольклорно-сказочную материализацию такой метафорики.

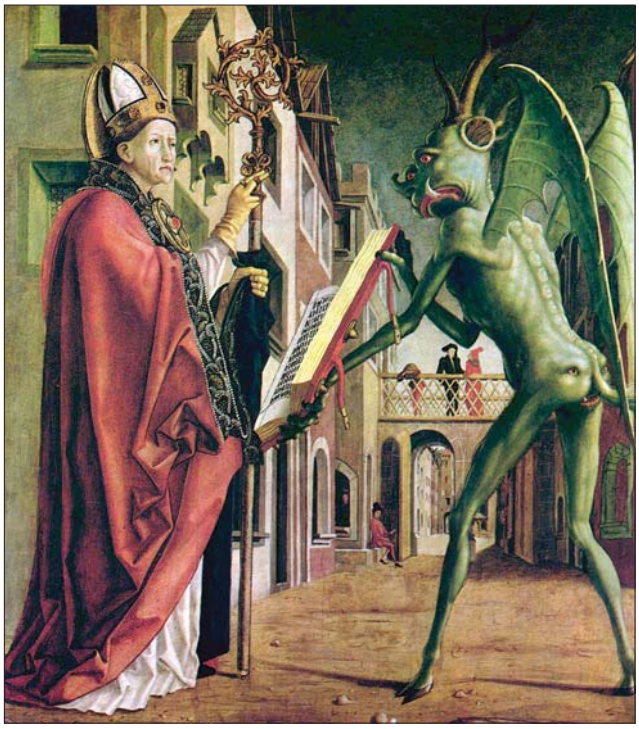
С. С. Аверинцев.

ДУША, религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие «Д.» как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических представлений. Для неевропейских народов, у которых отсутствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими. Согласно Э. Тайлору, первым из этнографов исследовавшему идею «Д.» в первобытной культуре и выдвинувшему анимистическую теорию (от итал. anima, «душа») происхождения и развития религии, у древних людей из наблюдения явлений сна, болезни, обмороков, смерти и пр. возникали представления о «двойнике», сидящем в теле человека, но способном покидать его временно или окончательно. Позднее Д. стали приписывать животным, растениям и неодушевлённым предметам. Немецкий психолог В. Вундт предлагал различать раннее представление о Д. — «телесная Д.», не отделимая от тела, помещавшаяся в крови, глазах, почках, фаллосе и других органах, — и более позднее: «свободная Д.» (психе) в её главных разновидностях: Д. — дыхание и Д. — тень способная покидать тело. Русский этнограф Л. Я. Штернберг считал, что идея Д. человека сравнительно поздняя и вера во всеобщую одушевлённость природы и в природных духов ей предшествовала. Английский этнограф Дж. Фрейзер обратил внимание на широко распространённую веру во «внешнюю Д.», способную не просто временно покидать человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр., и выводил отсюда тотемизм (см. Тотемические мифы).

Элементарное представление о Д. – отождествление её с дыханием (ср. слав, слово «Д.» — от корня «дых-», «дух-», прекращение дыхания — явный признак прекращения жизни: «испустить дух» — умереть). Их сближение или тождество сохранилось во многих языках (лат. animus произошло от греч. ἄνεμος, связанного с понятием ветра, воздуха, греч. ψυχή означает «дыхание»). Не менее архаично отождествление Д. с кровью человека и животных. Этим обусловлен строгий запрет в Библии употреблять в пищу кровь или необескровленное мясо: «ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; поэтому я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17, 14). Вместилищем души у многих народов считается также тень, отбрасываемая человеком, его отражение в воде или в зеркале, портретное изображение и т. п. У народов Сибири, Америки, Океании считалось, что похищение (или поедание) Д. человека колдуном, призраком или злым духом вызывает болезнь (Д. – олицетворение здоровья, похищение Д. – болезнь). Широко было распространено и представление о том, что во сне Д. покидает тело и самостоятельно путешествует, принимая при этом вид птицы, насекомого и пр.: отсюда вера в «вещие сны» и их толкование, а также запреты резко и неожиданно будить спящего: Д. не успеет вернуться и войти в тело. Здесь Д. вполне вещественна, не противопоставляется телу и олицетворяет отдельные его функции. Но довольно отчётливо противопоставлены в мифах большинства неевропейских народов Д. живого человека и Д. умершего: Д.



Архангел Михаил, попирающий дьявола. Фрагмент створки алтаря Демидова. 1476. Лондон, Национальная галерея.



Дьявол (протягивающий молитвенник святому Вольфгангу). Фрагмент алтаря «Отцов церкви» работы М. Пахера. 1486. Мюнхен, Старая пинакотека.

живого человека умирает вместе с ним, Д. (или дух) умершего — это совсем иное существо. Д. человека может превращаться в дух умершего или этот дух заново рождается в момент смерти. Многим народам присуще представление о множественности обитающих в одном человеке душ. Так, тюркоязычные народы Сибири (алтайцы и др.) различают Д.: тын (дыхание, не отделимое от человека), кут (жизненная сила, похищение которой влечёт за собой смерть), сюр (призрак, двойник, который может отделяться от тела), кёрмёс (букв. «невидящий», дух умершего): ару-кёрмёс («чистый») и дьяман-кёрмёс («нечистый, злой»). В древнекитайских мифологических представлениях у человека – несколько Д., например Д. хунь и по, одна из которых после смерти улетает, а другая остаётся при трупе до его полного разложения; кроме того, существуют Д. лин, находящаяся во всех вещах и существах, жизненная сила ци, духи всех внутренних органов и частей тела, а также Д. умерших гуй (злой дух) и шэнь (добрый дух).

Представления о Д. умершего и о её судьбе чрезвычайно разнообразны и связаны с идеей загробного мира. Так, у австралийцев считалось, что Д. покойника сама умирает через некоторое время (т. е. память о ней изглаживается). Для раннеклассовых обществ характерны представления о том, что по большей части Д. знатных пользуются в загробном мире жизненными благами, а Д. простых людей влачат жалкое существование или вообще погибают (Полинезия). Наконец, при обострении классовых противоречий, усложнении общественной жизни и общем росте морального сознания общества появляется идея загробного воздаяния: Д. добрых, справедливых, «праведных» получат вечное блаженство в раю, а Д. злых, «грешников» будут вечно мучиться в аду. Эта идея утешения страдающих надеждой на загробную награду и устрашения грешников адскими мучениями повела в мифологических системах мировых религий, особенно в христианстве, к резкому противопоставлению Д. телу, к превращению идеи Д. в центральное понятие всего вероучения, к догмату о ничтожности, греховности тела и телесного и к переносу главной цели человеческой жизни на спасение Д. Вместе с тем само представление о Д. достигло в христианстве максимальной степени дематериализации, хотя сохранился и чисто антропоморфный её образ.

Известную альтернативу учению о загробной судьбе Д. составляет идея реинкарнации (переселение Д., метампсихоз), восходящая тоже к глубокой древности. Истоки этой идеи — вера в тотемическую реинкарнацию (человек отождествляется с тотемическим предком, поселяющимся в его теле). У некоторых народов (эскимосы, индейцы Северной Америки) есть вера в то, что в ребёнка входит Д. его деда. В Индии идея метампсихоза прочно связалась с кастовым строем и с учением о моральной причинности — карме: в награду за строгое исполнение законов касты человек получает более высокое рождение, а за их нарушение его Д. (атман) будет наказана рождением в низшей касте или в теле животного и пр. Та же идея в буддизме получила иную философско-мифологическую трактовку: существование Д. человека и её бессмертие отрицается, но считается, что составляющие личность человека группы психофизических элементов и состояний «скандхи», распадаясь после его смерти, вновь соединяются под действием кармы и создают новую личность.

С. А. Токарев.

ДЬЯВОЛ (от греч. διάβόλος, «клеветник»), сатана (от др.-евр. satan, «противодействующий», «противник»), мифологический персонаж, олицетворение сил зла («нечистая сила»), противостоящий «доброму началу» — богу. Д. занимает видное место в христианском вероучении. Аналогичный образ мусульманской мифологии — шайтан, буддийской — мара.

Христианский Д. — сложный образ, корни которого имеют весьма различное и частью очень древнее происхождение. Непосредственными источниками его были, видимо, различные божества мрака и тьмы древневосточных религий, духи зла, боги загробного мира. Владычество над подземным миром грешных душ — адом стало одной из важнейших функций Д. Если в земной жизни Д. — главный вдохновитель колдунов и ведьм, то в загробном мире он — владыка ада, где мучаются души грешников. Меньше всего участвовали в формировании образа Д. верования евреев: в их вероучении сатана занимал ничтожное и туманное место.

Славянские народные поверья о чёрте (сблизившиеся с образом Д.) — см. Чёрт. См. также ст. Сатана.

С. А. Токарев.

Е

ЕВА, Хавва (евр. Hawwa), согласно иудаистическим, христианским и мусульманским религиозно-мифологическим представлениям, жена Адама, первая женщина и праматерь рода человеческого. Имя Е. появляется в Библии во вставке к сказанию о вкушении женщиной, обольщённой змеем (в основном тексте сказания она безымянна), запретного плода: «И нарёк Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20). Автор этого этимологического дополнения видит корень имени Е. в евр. хай, «жизнь»; современная научная этимология возводит (предположительно) это имя к арам. Хевья и финик. хвт, «змея» (возможно, и «змееподобная богиня»). В сказаниях о сотворении человека, в т. ч. и в версии о сотворении женщины из ребра мужчины (см. Адам), имя Е. не названо; в рассказе о Каине и Авеле (Быт. 4) Е. – имя их матери. Новый завет называет Е. и женщину, созданную богом (вслед за Адамом), и женщину, прельщённую змеем (1 Тим. 2, 13; 2 Кор. 11, 3).

Подробнее см. в ст. «Грехопадение».

Ева. Правая часть картины А. Дюрера «Адам и Ева». 1507. Мадрид, Прадо.



ЕЛИСЕЙ, Элиша (греч. Ἐλισαῖος, Ελισα, евр. ‘elisa, ‘eliasa, «бог помог»; ханаанские имена со сходным значением и структурой встречаются уже в клинописных памятниках 2 тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях (в 3 и 4 книгах Царств) пророк, ученик Илии (исторический Е. — пророк в Израильском царстве, живший ок. 850–800 до н. э.). Илия, услышав в пустыне голос бога, повелевший ему помазать в пророки вместо себя Е., «сына Сафатова, из Авел-Мехолы» (3 Царств 19, 16), находит Е., пахавшего на волах. Е. начинает служить Илие. Он видит вознесение Илии на небо на огненной колеснице, после чего Е. стал обладать способностью совершать чудеса (подобные тем, что ранее творил Илия): он переходит расступающиеся перед ним воды Иордана, в городе Иерихоне очищает воду, бросив соль к её истоку; дети, дразнившие Е., говоря ему «иди, плешивый!», и проклятые им за это, были растерзаны внезапно вышедшими из лесу медведицами. Царь иудейский Иосафат перед сражением с царём моавитским велит «вопросить бога» через Е., пророк просит позвать гусляра, и когда тот «играл на гуслях, тогда рука господня коснулась Елисея» (4 Царств 3, 15; возможно, здесь нашла отражение реальная техника гадания по игре на гуслях); он предрекает царю иудейскому победу. Е. спасает вдову от заимодавцев, велев ей попросить у соседей порожние сосуды, которые чудесным образом заполняются маслом (продав масло, вдова заплатила долги); он обещает женщине рождение сына, когда та уже не ждала этого, а когда сын умер, воскрешает его; во время голода делает съедобной ядовитую похлёбку; хлебным начатком насыщает сто человек; излечивает от проказы сирийского военачальника Неемана, но поражает этой же проказой своего служителя, посмевшего просить у Неемана серебро. Когда сирийское войско пошло войной на израильтян, Е. не раз указывал царю израильскому места, где залегали сирийские воины. Сирийский царь посылает войско, чтобы схватить Е., но по молитве Е. войско поражено слепотою, а затем приведено Е. в Самарию (столицу Израильского царства). Когда же царь сирийский осадил Самарию и в городе наступает голод, царь израильский обвиняет Е. и собирается убить его. Но Е. «от имени Яхве» предрекает наступление в городе изобилия на следующий же день. Сирийцы, испуганные почудившимся им шумом большого вражеского войска, снимают осаду. По повелению Е. на царство тайно помазали Иуя и предрекли ему, что он истребит дом Ахава (правивший до того в Израильском царстве и отличавшийся жестокостью и идолопоклонством). Е. предсказывает новому израильскому царю Иоасу победы над сирийцами, определяя число побед по числу выстрелов, сделанных тем из лука. Когда на следующий год после смерти Е.

при погребении одного покойника его бросили в гроб Е., он «коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Царств 13, 21).

В ветхозаветных рассказах о Е. соединены: свидетельства о его (по-видимому, значительной) исторической роли как советника израильских царей в их борьбе с сирийцами и врага дома Ахава; данные (отчасти достоверные, как показывают новые историко-психологические исследования) о системе обучения (будущий пророк учился прежде всего искусству переживать видения; ср. эпизод, где Е. «должен» увидеть вознесение его учителя Илии на небо) и об использовании видений, гаданий и пророчеств в тот период, когда они играли важную роль при принятии государственных решений; многочисленные мифы о чудесах, якобы совершённых Е. (при жизни и посмертно).

В. В. Иванов.

ЕНОХ, Энох (евр. hanok, истолковывалось как «поучение», «учитель», «посвятитель»; греч. Ενώχ), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма и христианства: 1) старший сын Каина, назвавшего его именем город (Быт. 4, 17–18, — по генеалогии, считающей Каина старшим сыном Адама); 2) потомок Адама в седьмом поколении (по другой генеалогии, считающей старшим сыном Адама не Каина, а Сифа), прадед Ноя, отец Мафусаила. Ветхозаветный рассказ о Е. (Быт. 5, 21–24) отличается краткостью и загадочностью. Время жизни Е. – 365 лет (число, вызывающее ассоциации с числом дней солнечного года; ср. роль этого числа в символике Митры, в гностицизме — см. Абраксас). Далее сказано: «и ходил Енох пред богом; и не стало его, потому что бог взял его». Эти скупые данные породили обширную традицию позднеиудейских легенд, получившую отголоски в раннем христианстве, в исламе (см. Идрис), в каббалистической литературе. В легендах о Е. выделяются следующие основные мотивы. Е. — культурный герой, основатель письменности (и прообраз благочестивого писца, исполняющий «канцелярские» обязанности даже в потустороннем мире), иногда основатель астрологии (переосмысление солярно-космических мотивов?). Е. – образец мистического общения с богом и аскетического уединения для этого общения (ср. мотив встречи царя-законодателя с божеством, напр., в греческом мифе о Миносе и Зевсе); согласно поздним версиям в еврейских «Книге праведного» и «Мидраше Абот», он уходил в затвор для молитвы и лишь по велению бога выходил оттуда к людям — сначала через каждые три дня, затем раз в неделю, в месяц, в год. Е. – религиозный наставник человечества, учивший словом и примером, «образ покаяния для поколений» (Иис. Сир. 44, 15), прототип пророка, мудреца. Е. — праведный царь, законодатель и миротворец, первоверховный «правитель правителей» человечества, правление которого, явившее подобие универсального и справедливого царства солнца (мотив, живущий не только в мифологическом оформлении древних монархий и политических утопий, но и в одном из эпитетов Иисуса Христа — «Солнце справедливости», восходящем к Малах. 4, 2 — ср. сказанное выше о солярных чертах образа Е.), продолжалось, по некоторым поздним версиям, 243=35 лет; это была светлая полоса жизни человечества между «порчей» во времена патриарха Еноса (когда, по мнению еврейской экзегезы к Быт. 4, 26, люди научились идолопоклонству и магическим манипуляциям именем Яхве) и ещё большим растлением перед потопом. Е. – человек, «взятый богом» на небо — первый в ряду образов, которые в иудейско-христианской традиции мыслятся как телесно сохраняемые живыми где-то в «ином» мире в ожидании часа возвращения в «этот» мир (ср. судьбу Илии, иногда — Мельхиседека, редко — Моисея; ср. христианские представления о телесном воскресении и вознесении Христа, следующих за его смертью, и ожидающемся его втором пришествии и др.). Целое направление эсхатологически ориентированной иудейской литературы, отчасти предшествовавшей, отчасти современной раннему христианству (книга Е., дошедшая до нас в эфиопском переводе; отличная от неё книга Е. Праведного, дошедшая в славянском переводе; т. н. 3-я книга Е., фрагменты еврейского и арамейского текстов которой были открыты только в 50-х гг. 20 в. в Кумране; 2 в.), описывает водворение Е. в запредельных покоях небесного двора, сообщение ему тайн устройства небес и божественно-ангельского управления космосом, наконец, дарование ему сана «мататрона» (собств. «метатрон» – «стоящий у престола»), т. е. дворецкого или визиря в царстве Яхве; этот сан иногда приобретает черты богочеловеческого достоинства. Е. — человек, поставленный над ангелами, как домоправитель над слугами (иудаистическое предвосхищение христианского образа Марии как «царицы ангелов»). Во время путешествия Е., взятого богом на небо, тому открываются тайны прошлого и будущего, он «видит» предстоящий приход «сына человеческого», воскресение мёртвых, наказание грешников в аду и воздаяние праведным в раю, восстание нечестивых ангелов против бога и их наказание (ср. Иуд. 6). Е. призван быть в отношении к истории «свидетелем Яхве» против грешных людей, а в своём качестве «великого писца» – небесным летописцем и как бы протоколистом, измеряющим правой мерой все дела человеческие. Свидетельское служение Е. должно получить кульминацию и завершение во времена конечной борьбы, т. е., по христианским представлениям, во времена антихриста. Слова Апокалипсиса: «и дам двум свидетелям моим, и они будут пророчествовать 1260 дней…, и когда кончат они свидетельство своё, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города…» (11, 3 и 7–8), – относимы церковной традицией к Е. и Илие, которые, таким образом, изъяты из действия закона естественной смерти для того, чтобы в конце времён принять смерть мученическую. Эсхатологическая роль Е. оттеняется его близостью к Адаму, к сотворению мира; через него «самое начало» непосредственно связывается с «самым концом».

Целый ряд символов, используемых в книге Е. (путешествие человека на небо; древо жизни, источники мёда и молока, которые видит Е., в славянской версии – семь небес, которые он посещает; север как символ мира мёртвых и др.) имеют далеко идущие параллели в евразийских (в частности, сибирских) шаманистских традициях; ср. также шумеро-аккад. традицию — образы Зиусудры (Ут-напишти), а также седьмого допотопного царя Энмендуранны, наделённого сходными с Е. чертами. В то же время книга Е., связывающая кумранскую литературу с новозаветной, свидетельствующая о преемственности кумранской эсхатологической традиции и последующей раннехристианской апокалиптики, обращена не столько к символике прошлого, сколько к будущему.

Интерес мистических кругов иудаизма, не говоря уже о христианах, к фигуре Е. (как и к фигуре Мельхиседека) часто казался ортодоксальному рационализму раввинов подозрительным. В экзегетическом талмудистском трактате «Берешит рабба» (25, 1) приведены попытки дискредитировать праведность Е. (по мнению рабби Айбу, «Е. был двуликим, иногда действуя праведно, иногда дурно»), а также объяснить его «взятие богом» как обычную смерть.

Книга Е., рано вошедшая в число «отречённых» (апокрифических) книг, служила источником и прообразом многих средневековых эсхатологических сочинений, описаний ада и рая, её отзвуки находят и в «Божественной комедии» Данте, и в «Потерянном рае» Мильтона. На Руси «Слово от книг Еноха Праведного» было включено в 16 в. в «Великие Четьи-Минеи» (канонической книга Е. считалась и в эфиопской традиции), лишь позднее книга Е. была причислена к «отречённым» сочинениям.

Среди западноевропейских литературных преломлений легенд о Е. в 19–20 вв. — поэма английского поэта А. Теннисона «Енох Арден» (о моряке, который пропал без вести, вернулся в свой дом и снова из него ушёл, оказавшись неузнанным), третий сон Иосифа, рассказываемый одному Вениамину, в романе Т. Манна «Молодой Иосиф», а также «вознесения» Рэнсома в повестях К. С. Льюиса «Переландра» и «Мерзейшая мощь». Ссылки на книгу Е. встречаются и в классической русской литературе (напр., в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз»).

С. С. Аверинцев, В. В. Иванов.

ЕФРЕМ (евр. ephrajim), в ветхозаветном предании внук Иакова, второй сын Иосифа, рождённый в Египте от Асенефы (дочери Потифера, египетского жреца); родоначальник-эпоним одного из израильских племён. Имя его возводится к евр. parah, «быть плодовитым» (согласно Быт. 41, 52, Иосиф нарёк сыну имя «Ефрем», потому что, говорил он, «бог сделал меня плодовитым в земле страдания моего»), но здесь возможно влияние народной этимологии; не исключена и первоначальная связь имени с евр. epher, «земля», первоначальное значение — «плодоносная область» или «двойная плодоносность», вероятно, древнее название территории, занятой племенем Е. Когда Иосиф привёл своих сыновей — старшего Манассию и младшего Е. к умирающему Иакову (Израилю), тот (вопреки обычаю) свою пра-



Иаков благословляет сыновей Иосифа. Фрагмент картины Рембрандта. 1656. Кассель, Картинная галерея.

вую руку положил на голову Е., хотя он был младшим, а левую на голову Манассии; когда огорчённый Иосиф хочет переложить правую руку отца с головы Е. на голову его старшего брата, Иаков отказывается, говоря: «меньший его брат будет больше его, и от семени его произойдёт многочисленный народ» (Быт. 48, 19). Ссылка на исполнение этих слов есть в благословении Моисея сынам Израиля: «это тьмы Ефремовы, это тысячи Манассеины» (Втор. 33, 17). Предание отражает исторический факт многочисленности и влиятельности племени («колена») Е., а также первоначального объединения двух колен «сыновей Иосифа» («дом Иосифа»), лишь позднее распавшихся на две племенные группы. См. также Двенадцать сыновей Иакова.

В. В. Иванов.

З

ЗАВУЛОН (греч. Ζαβουλών, евр. zebulun, от zabal, «оставаться», «находиться», zebul, «помещение», «храм»), в ветхозаветном предании один из двенадцати сыновей Иакова, последний из шести сыновей, рождённых Лией (Быт. 30, 20); родоначальник-эпоним одного из «колен Израилевых». В песне Деворы, относящейся к древнейшим частям Ветхого завета, говорится, что пришли «от Завулона владеющие тростию писца», что «Завулон — народ, обрекший душу свою на смерть» (Суд. 5, 14 и 18). В современных исследованиях высказывается предположение, согласно которому объединение З. и Иссахара (их в легенде Лия родила, купив право на ночь с Иаковом у Рахили за мандрагоровые плоды) отражало реальное расселение соответствующих племенных групп.

В. И.

ЗАКАРИЯ (zakariya'), в мусульманской мифологии отец Йахьи. В Коране вместе с Исой и Илйасом отнесён к «праведникам». Соответствует евангельскому Захарии. Согласно Корану, З., воспитывая девушку Марйам и увидев, что аллах каждый день ниспосылает ей свежую пищу, стал молить его о потомстве: «У меня ослабели мои кости и голова запылала сединой, и я не был в воззваниях к тебе, Господи, несчастным. И я боюсь близких после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от тебя наследника!» (19:3–5). Ангелы сообщили З., что у его жены родится мальчик Йахья, который будет «господином, воздержанным, пророком из праведников». Не поверившему З. было дано знамение — он в течение трёх дней не мог говорить (3:32–36; 19:1–15; 21:89–90).

Поздние варианты предания содержат рассказ о мученической смерти З.: после гибели сына он спрятался в дупле дерева, но был выдан Иблисом и распилен вместе с деревом.

М. П.

ЗАХАРИЯ И ЕЛИСАВЕТА (Захария — греч. Ζαχαρίας, евр. zᵉcharjah или zᵉcharjahu, «Яхве вспомнил»; Елисавета — греч. Ελισάβετ, евр. 'eliseba или elisab'ath, «бог завета»), в христианских религиозно-мифологических представлениях родители Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи). В Новом завете рассказ о З. и Е. содержится только в Евангелии от Луки. Захария был священником Иерусалимского храма «из Авиевой чреды» (Лук. 1, 5), т. е. принадлежал к одной из 24 наследственных групп, поочерёдно исполнявших свои культовые обязанности; средневековые легенды иногда делали его первосвященником. Елисавета тоже была из священнического рода потомков Аарона. Они были «праведны пред богом», однако у них, как у Иоакима и Анны, другой четы новозаветных родителей, до старости не было детей. Когда Захария служил в храме, ему явился архангел Гавриил, предсказавший, что у З. и Е. родится сын, которого следует назвать Иоанном и которому суждено стать «предтечей» мессии. Заха-

Встреча Марии и Елисаветы. Картина Д. Гирландайо. 1491. Париж, Лувр.





Зачатие Иоанна Предтечи (Целование Захарии и Елизаветы). Новгородская икона. Конец XV в.

рия сомневается в возможности исполнения обещанного, ссылаясь на преклонный возраст свой и жены (ср. такое же сомнение Авраама, Быт. 17, 17, и Сарры, Быт. 18, 12). Как знамение и одновременно наказание за маловерие ему даётся немота, которая должна разрешиться только вместе с рождением младенца. Елисавета пять месяцев скрывает свою беременность.

Между тем дева Мария, родственница Елисаветы (1, 36), девственно зачавшая Иисуса Христа во время шестого месяца беременности Елисаветы, отправляется из Галилеи в Иудею навестить Елисавету; та по радостному «взыгранию» сына в её чреве и по вдохновению свыше понимает, что перед ней мать мессии. После трёхмесячного пребывания в доме Елисаветы Мария возвращается в Назарет, а Елисавета рождает сына; семья намерена назвать его именем отца, но немой Захария пишет на дощечке для письма: «Иоанн имя ему» (1, 63).

Тотчас же к Захарии возвращается дар речи; «по всей нагорной стране иудейской» взволнованы этим знамением, а Захария в ветхозаветных метафорах пророчествует о приходе мессианского времени и о призвании своего сына (1, 67–80). Византийские легенды, получившие широкое распространение в средневековом мире, повествуют далее, что Елисавете пришлось бежать с младенцем от злых умыслов царя Ирода в пустыню и что там мать и ребёнка укрыла чудесно расступившаяся перед ними, а затем затворившаяся скала (ср. мотив спасения Феклы и др.). Захария за отказ назвать местопребывание жены и сына убит людьми Ирода в храме; его кровь превратилась в таинственный камень.

С. С. Аверинцев.

ЗЕМЛЯ, наряду с огнём, воздухом и водой одна из основных стихий мироздания. Значительная часть сюжетов с участием обожествлённой З. содержится в космогонических мифах, рассказывающих о первоначальной божественной паре — небе и З., союз которых послужил началом жизни во вселенной и от которого произошли остальные боги (см. Священный брак). Персонифицированная в образе богини — супруги неба, З. фигурирует в мифологиях почти всех народов [ср. как исключение др.-егип. (гелиопольский) миф о сотворении мира, в котором З. олицетворяет бог Геб, супруг Нуф (неба), женского божества]. Иногда небо и З. сами являются порождением предшествующего поколения богов: так, в гелиопольском мифе они – внуки Атума, в мифологии маори (Ранги и Папа) – дети По (ночи) и Ао (света) и внуки Веу (корешка). Часто их существование предвечно – в виде яйца мирового, разбивание которого (отделение неба от З.) представляет собой создание космоса (см., например, др.-инд. «Чхандогья-упанишаду» III 19, 1–2, и Законы Ману I 12–13). В некоторых мифологиях З. создаётся не вследствие разбивания яйца, а благодаря расчленению (принесению в жертву) докосмического существа (аккад. Тиамат, др.-инд. Пуруша, сканд. Имир, кит. Пань-гу), тело которого даёт начало всем стихиям. Широко распространено также представление о возникновении З. из вод мирового океана, откуда её вылавливает тот или иной мифологический персонаж (сканд. Тор, др.-инд. Праджапати, полинез. Мауи и др.). В мифах американских индейцев и некоторых сибирских народов часто З. из воды вылавливает водяная птица-ныряльщик. В греческой мифологии возникшая из хаоса З. (Гея) создаёт из себя небо (Уран), от их брака происходят титаны.

Вещественными символами союза неба и З. в архаических космологиях являются дождь, дающий жизнь растениям и животным, а также молния и удар метеорита. Место удара молнии обычно считалось священным. От молнии, то есть от брака неба и З., рождаются люди, отмеченные особыми дарованиями, — таково славянское предание о рождении волхвов.

В некоторых культурах родившимися от соития неба и З. (проявляющегося в ударе молнии, пролитии дождя или падении метеорита) считаются грибы, которые тем самым сакрализуются.

З. — не только супруга неба, участвующая в создании космоса, но и плодородная земля, почва, а также недра, часто соотносимые с преисподней. Естественно, что олицетворение З. как стихии плодородия возникает лишь у земледельческих народов. У охотничьих племён можно встретить представления о З. как о неприкосновенном природном существе, которое запрещается ранить мотыгой или плугом (сев.-амер. индейцы). У земледельческих народов, напротив, распространена эротическая символика З.: посев отождествляется с оплодотворением, плуг – с фаллосом, и т. п. (ср. представления о беременности З. у, чувашей). В качестве божества плодородия З. также иногда представляется женой неба (напр., Маан-Эмо в финно-угорской мифологии), но может иметь мужем солнце (в мифах индейцев навахо) или какого-либо другого бога. Иногда указанные функции совмещены в образе одной богини, обычно выступающей в роли женского производящего начала вселенной — богини-матери. Таковы малоазийская Кибела, Тепев древних майя, др.-слав. «Мать сыра земля», культ которой впоследствии слился с культом богородицы, и др. Порой функции эти разделяются между несколькими божествами, каждое из которых является ипостасью обожествлённой З. Например, в шумерской мифологии мать-земля Нинхурсаг и небо Ан суть прародители вселенной, однако в пантеоне присутствует ещё и богиня земных недр Нинсун. Римская мать-земля (Теллус) почиталась одновременно с Опой, богиней плодородия почвы и супругой Сатурна, а божеством земных недр, подземного мира была «мать ларов», «немая богиня» Дива Ангерона.

При делении космоса на небо, землю и преисподнюю З. (средняя зона) рассматривается как место обитания людей, для которых тем самым перемещение в другую зону обязательно оказывается путешествием вверх или вниз (ср. разделение шаманов в некоторых сибирских традициях на «чёрных», способных спускаться вниз, в преисподнюю, к злым духам, и «белых», поднимающихся наверх, на небеса к добрым духам). Положение З., окружённой мировым океаном, оказывается срединным и для горизонтальной проекции космоса. Воспринимаемая как центр космоса (ср., напр., срединный столб З. в японском мифе об Идзанаки и Идзанами), З. характеризуется максимальной сакрализованностью и чистотой, поскольку центр рассматривался как священный эмбрион вселенной, своеобразный космос в космосе. Отсюда существовавшее в античной мифологии отождествление З. с Гестией, богиней священного очага, расположенного в середине мира. Геоцентрическая концепция, господствовавшая в архаических культурах, является, видимо, источником повсеместных представлений о том, что умерший должен быть похоронен в родной З., или при погребении должна быть использована хотя бы горсть её. З., используемая в ритуале погребения, есть священная З., замкнутая в определённых и всегда сакрализованных границах (ср. христианские представления об освящённой и неосвящённой З.). Противоположным результатом этих же представлений был зороастрийский запрет хоронить покойников в З., потому что труп оскверняет её чистоту. С другой стороны, во всех мифологических системах присутствуют представления о связи З. с разнообразными хтоническими чудовищами и докосмическими существами, о близости З. к первозданному хаосу. В индоевропейской мифологии противник громовержца (устроителя космоса) чаще всего является порождением З. (ср. Тифона, сына Геи, врага Зевса, в греческой мифологии).

Е. Г. Рабинович.

ЗОЛОТОЙ ТЕЛЕЦ, в ветхозаветной традиции золотой (либо позолоченный) идол быка, поставленный Ааароном по требованию народа, обеспокоенного долгим отсутствием Моисея, говорившего с Яхве на Синайской горе (народ «сказал ему: встань и сделай нам бога, который бы шел перед нами», Исх. 32, 1). З. т. поклонялись либо как воплощению самого бога, либо как культовому животному, служившему своеобразным троном для бога (сходная традиция известна по хурритско-урартским источникам). Сооружение



Поклонение золотому тельцу. Картина Н. Пуссена. 1633–37. Лондон, Национальная галерея.

З. т. связывается в Ветхом завете также с царём Иеровоамом (3 Цар. 12, 25—30; 4 Цар. 23, 15); в этих свидетельствах нашло, вероятно, отражение поклонение З. т. как символу Яхве, распространённому в ряде районов. Возможно, рассказ о гневе Яхве и низвержении З. т. Моисеем («и взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал пить сынам израилевым», Исх. 32, 20) отражает реальную борьбу с культом быка. Выдвигалась гипотеза о возможных влияниях на культ З. т. аналогичных культов в смежных областях — Египте, Месопотамии, Малой Азии (хеттско-хурритская традиция; см. Бык), хотя могли существовать и более ранние местные корни этого культа. Остаётся спорным толкование ветхозаветных выражений «abir ja'akob» (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2, 5) и «abir jisra el» (Исх. 1, 24). В большинстве переводов Библии, включая русский, эти выражения трактуются как «сильный, мощный [бог]» Иакова (Израиля), хотя возможен и перевод «бык» Иакова (Израиля).

В. В. Иванов.

ЗУ-Л-КАРНАЙН (dhu-l-qarnain) (араб. «Двурогий»), в мусульманской мифологии герой, дошедший до пределов земли и построивший стену против Йаджуджа и Маджуджа (Коран 18:82 след.). Мусульманские комментаторы и современные исследователи идентифицируют Зу-л-К. с Александром Македонским. Широко известный в доисламской и раннеисламской Аравии «Роман об Александре» был одним из источников коранического рассказа о Зу-л-К.

Прозвище Зу-л-К. применительно к Александру было широко распространено у арабов; оно восходит, вероятно, к его изображению в виде египетского бога Амона (с двумя рогами). Такое же прозвище в арабских преданиях носят и другие персонажи: лахмидский правитель Мунзир I, некий йеменский правитель и даже Али. Образ могучего героя, представляемого в виде дикого барана, рогами поражающего своих врагов, часто встречается в арабской поэзии. Образ двурогого героя мог существовать уже в арабском протоэпосе и мифологии и повлиять на образную систему коранического рассказа. Коранический образ Зу-л-К. повлиял на развитие представлений об Искандаре в иранской мифологии и средневековую литературу народов Ближнего Востока и Средней Азии.

М. П.

ЗУ-Л-КИФЛ (dhu-l-kifl), в мусульманской мифологии персонаж, выступающий в коранических текстах в одном ряду с пророками Исмаилом и Идрисом (21:85, 38:48). Комментаторы идентифицировали Зу-л-К. с Исайей, Иезекиилем и другими библейскими пророками.

М. П.

ЗУ-Л-ФАКАР, Зу-л-Фикар (dhu-l-faqar) (араб., букв. «бороздчатый»), в мусульманской мифологии меч Мухаммада. Согласно преданию, меч был захвачен Мухаммадом в битве, позднее перешёл к Али, а после него — к халифам. Традиция наделяет меч магической силой. У многих народов, исповедующих ислам, название меча — Зу-л-Ф. — стало употребляться в качестве мужского имени.

М. П.

И

ИАКОВ (евр. jaakob), Израиль, в ветхозаветном предании патриарх, сын Исаака и Ревекки, внук Авраама, легендарный родоначальник «двенадцати колен Израиля» (см. Двенадцать сыновей Иакова). Имя И. — возможно, сокращённая форма более древнего теофорного имени от семитск. aqaba, «охранить» со значением «бог да поможет, да охранит» (ja kub-el), переданного посредством клинописного Ya-akh-qu-ub-El, Ya-qu-ub-El в архивах начала 2-го тыс. до н. э. месопотамского г. Киша и посредством J ckb' r в египетских источниках 2-го тыс. до н. э.

Ещё в утробе матери начинается соперничество И. с его братом-близнецом Исавом, во всём ему противоположном. Услышав, как сыновья её в утробе стали биться, Ревекка спрашивает бога об этом и тот отвечает: «два племени во чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и старший будет служить младшему» (Быт. 25, 23). Первым из близнецов появляется на свет Исав (поэтому он считался первородным сыном), «потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исава; и наречено ему имя: Иаков» (25, 26; отсюда народная этимология имени И., связавшая его с евр. aqeb, «пята», «подошва», что переосмысливалось как название плута, трикстера, обманщика). И. описывается как «человек кроткий, живущий в шатрах» (25, 27) в отличие от зверолова Исава, «человека полей». Воспользовавшись голодом усталого Исава, И. покупает у него за кушанье из чечевицы (за «чечевичную похлёбку») право первородства (25, 29—34). По наущению матери И. (её любимец) приносит состарившемуся и ослепшему отцу еду, выдавая себя за Исава (чтобы отец не раскрыл обмана, ощупывая сына, — ибо И. был «гладок», а Исав «космат» — мать обложила руки и шею И. шкурой козлят); так обманом И. получает от отца благословение как первородный сын (а тем самым и преимущественные права на плодородный Ханаан, тогда как Исаву достаётся сухая и скалистая область Эдом). Спасаясь от гнева брата-близнеца, И. (вновь по совету матери) отправляется в Харран (в Месопотамии) к своему дяде по матери Лавану Арамеянину. По дороге в Харран в месте, которое он затем назвал Вефиль («дом божий»), И. видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба и по ней восходили и нисходили ангелы Яхве; Яхве, стоящий на лестнице, предрекает И. обилие потомства и обещает своё покровительство (28, 12—19).



Якоб, борющийся с ангелом. Картина Г. Доре. 1855. Нью-Йорк, Грэнджер Коллекция.

Иаков и Рахиль. Картина Я. Пальмы Старшего. Ок. 1520. Дрезден, Картинная галерея.



Живя у Лавана, И. полюбил младшую дочь его красавицу Рахиль (которую встретил, ещё подходя к Харрану, у колодца, куда Рахиль привела поить овец) и отслужил за неё дяде 7 лет. Но Лаван обманом дал ему в жёны Лию, старшую свою дочь. Вскоре И. получает в жёны и Рахиль, но за неё он должен отслужить ещё 7 лет.

От двух дочерей Лавана и от двух их служанок (Зелфы — служанки Лии и Баллы — служанки Рахили) у И. родятся двенадцать сыновей и дочь Дина. После рождения сына Иосифа И. решает вернуться из Месопотамии в родную землю. У Лава-



Иаков зарывает идолов в землю под сихемским дубом. Картина С. Бурдона. 1650-е гг. Ленинград, Эрмитаж.

на, желающего его вознаградить, он просит только пёстрых овец и пятнистых коз, поголовье которых в стаде И. быстро выросло. И. рассказывает своим сон, приснившийся ему в то время, когда скот зачинает: явившийся ему во сне ангел сказал: «возведи очи твои и посмотри; все козлы, поднявшись на скот, пёстрые, с крапинами и с пятнами» (30, 10; скотоводческая символика). В том же сне бог велит И. вернуться на родину, в землю Ханаанскую. Не простившись с Лаваном, И. уходит со своими детьми и жёнами, но Лаван догоняет их и пытается отыскать у них идолы богов, тайно увезённые Рахилью, однако той удаётся скрыть их от Лавана. Во время ночёвки в месте, позднее названном И. Пенуэл, И. борется с богом (в Быт. 32, 24 этот противник И. назван «некто»), который так и не может одолеть И., повреждая ему только жилу в бедре (этиологический миф, поясняющий, почему «сыны израилевы не едят жилы, которая в составе бедра», 32, 32). Боровшийся с И. даёт ему новое имя — Израиль и благословляет его (как первородного сына). И. встречается с Исавом, примирившимся с ним. Он селится в Ханаане, в Сихеме. Но после насилия, совершённого Сихемом, сыном князя той земли, над дочерью И. Диной, и мести сыновей И. жителям города И. покидает Сихем и по повелению бога идёт в Вефиль. Под дубом близ Сихема он закапывает всех идолов чужих богов, а в Вефиле ставит жертвенник Яхве, явившемуся ему в этом месте, когда он некогда в страхе перед братом бежал в Месопотамию.

На пути из Вефиля в Ефрафу (Вифлеем) у И. и Рахили рождается младший, 12-й сын — Вениамин, но Рахиль, любимая жена И., умирает при родах.

Когда И. приходит к своему отцу Исааку в Мамре, тот умирает, и И. с Исавом погребают его.

Во время голода в Ханаане И. посылает сыновей в Египет, где они узнаны Иосифом, их братом, некогда проданным старшими братьями в рабство, но ставшим фактическим правителем Египта (см. в ст. Иосиф). Иосиф, любимый сын И., посылает по приказанию фараона своих братьев за отцом. По дороге в Вирсавии бог является И., обещает пойти с ним в Египет и говорит, что Иосиф своей рукой закроет ему глаза. И. со всем своим родом, взяв всё имущество, приходит в Египет и селится в земле Гесем (иначе Раамсес, Быт. 47, 4, 11, 27). Здесь И. прожил ещё семнадцать лет. В возрасте ста сорока семи лет И. перед смертью произносит слово, благословляющее его сыновей, каждому из которых И. даёт краткое напутствие (Быт. 49). Сыновья хоронят его в Ханаане на родовом кладбище в пещере Махпела возле дубравы Мамре (Мамврия).

Большинство современных исследователей отрицает историчность И. и видит в нём персонификацию племенной группы, родоначальником которой он признавался; перемена имени на Израиль связывается с принятием этой группой культа бога (ʾel), которому И. ставит священный камень (Быт. 33, 20). Цикл сказаний об И. составился из элементов различного характера, возникших в разных местах и в разное время. Наиболее древние реальные части повествования об И. связаны с рассказами о пребывании в Египте и о некоторых из исторических мест, приуроченных в предании к повествованию о Дине. К историям И. и Исава, И. и его дяди Лавана найдены параллели в клинописных табличках 2-го тыс. до н. э. из Нузи. В частности, во взаимоотношениях И. и Лавана, в браках И. с двоюродными сестрами могли отразиться характерные для ранней исторической эпохи обычаи, связывавшие особенно тесно племянника — сына сестры и его дядю, а также брачные связи между родственниками (см. Инцест). Позднейшая циклизация повествований об И. и Иосифе (с характерным фольклорным мотивом любимого сына, изводимого старшими братьями, но в конце над ними властвующего), о 12 сыновьях И. и соответственно о И.-Израиле как легендарном предке всех колен Израиля может быть отнесена к значительно более поздним результатам работы мифологической мысли, как и окончательное оформление повествования о И. и Исаве, отражающего позднейшую историческую судьбу Эдома, возводившегося к Исаву. Рассказ о соперничестве И. и Исава носит характерные черты близнечного мифа. В какой-то мере с мифопоэтической мыслью на её позднем этапе может быть связано и представление об И. как челове-



Иаков обвиняет Лавана в обмане. Картина Х. Тербрюггена. 1627. Лондон, Национальная галерея.



Борьба Иакова с ангелом. Картина Рембрандта. Ок. 1659. Берлин, Картинная галерея.

ке, постоянно поддерживающем связь с богом посредством видений и снов (особенно характерна увиденная И. во сне лестница с ангелами — посредниками между богом и человеком). Рассказ о том, как И. ночью борется с богом и получает новое имя, соответствует схеме ночного посвящения (напр., шаманского) в восточных традициях.

Многие сюжеты истории И. получили широкое распространение в литературе и изобразительном искусстве. Среди популярных сцен — «лестница Иакова», борьба с богом (в образе ангела), встреча с Рахилью. В литературе 20 в. замечательную попытку исторической (и в то же время иронической) реконструкции мифа об И., предстающего как воплощение «ассоциативной многослойности» мифопоэтического мышления предпринял Т. Манн в романе «Иосиф и его братья». И. в романе Манна предстаёт средоточием мифологических архетипов, соотносясь одновременно и со своими мифологическими прообразами в прошлом (Ноем, Авелем, Авраамом), и с Иосифом, чья история оказывается в существенных чертах параллельной судьбе И.

В. В. Иванов.

ИБЛИС (iblis), в мусульманской мифологии дьявол; в Коране и других текстах употребляется наряду с другим обозначением дьявола — аш-шайтан. И. постоянно называется «врагом аллаха» или просто «врагом». Мусульманская формула — «Прибегаю к аллаху от шайтана, побиваемого камнями» — восходит к легенде о том, как Ибрахим камнями прогнал дьявола в долине Мина около Мекки.

Согласно Корану, И. первоначально был ангелом, но отказался выполнить приказ аллаха и поклониться созданному аллахом Адаму, заявив: «Я – лучше его: ты создал меня из огня, а его создал из глины» (7:11). За это И. был изгнан с небес и поклялся повсюду совращать людей: «Я засяду против них на твоём прямом пути» (7:15), «я украшу им то, что на земле, и собью их всех» (15:39). Пробравшись в рай (джанна), он совратил Адама и Хавву (2:32–34; 7:10–27; 15:30–43; 17:61–66; 18:48; 20:115–119; 38:73–85; в коранической эпизоде поклонения ангелов дьявол назван И., а в эпизоде грехопадения — аш-шайтан). Наказание И. отложено до дня Страшного суда, когда И. вместе с грешниками будет низвергнут в ад (джаханнам) (17:65–66; 26:94–95). Наряду с И. существуют также второстепенные злые духи. Согласно преданию, И. живёт на земле в нечистых местах – в руинах, на кладбищах. Его еда – то, что приносят в жертву, питьё – вино, развлечения – музыка, танцы. И. способен размножаться, порождая джиннов, шайтанов. Традиция связывает И. с Даджжалом.

М. Б. Пиотровский.

ИБРАХИМ (ibrahim), в мусульманской мифологии общий праотец арабов и евреев, основатель единобожия. Соответствует библейскому Аврааму. Согласно Корану, И. вначале поклонялся звезде, луне, солнцу, но потом уверовал в единого бога — аллаха. Он пытался обратить в эту веру собственного отца, Азара, и соотечественников, вёл с ними споры, но переубедить не смог. И. разбил почти всех идолов, которым поклонялись его соплеменники, за что был приговорён ими к сожжению. Аллах сделал так, что огонь не причинял ему вреда. После спасения И. покинул родину (2:260–262; 6:74–81; 9:115; 19:42–51; 21:52–70; 26:69–89; 29:15–16, 23–24; 37:81–86; 43:25–27; 60:4–5). На склоне лет И. были дарованы два сына Исхак и Исмаил, о чём его предуведомили посланные аллахом вестники. Одного из сыновей И. по приказу аллаха был готов принести ему в жертву (11:72–78; 15:51–56; 37:99–113).

Коран объявляет И. «другом» аллаха, «ханифом», который первым отстранился от многобожия (4:124; 16:124) и начал поклоняться единому богу. «Веру И.» возродил Мухаммад (4:161). Согласно Корану, именно «вера И.», а не исказившие её иудаизм и христианство есть истинная вера для всех людей (2:118, 124, 130, 134; 3:60; 6:162; 16:121–124). И. было ниспослано писание, называемое в Коране «Писание Ибрахима» или «свитки Ибрахима» (19:42; 53:37–38; 87:19). Концепция «веры И.» одновременно связывала учение Мухаммада с иудаизмом и христианством и утверждала превосходство мусульманства. Название «ханифская религия» стало прилагаться в мусульманской литературе и к «вере И.», и к мусульманству.

Коран связывает с И. возведение каабы. И. вместе с Исмаилом возвёл её и сделал объектом паломничества (2:119–121; 22:27). У каабы существует священное «место И.» («макам Ибрахим») (Коран 3:91).

Предание дополняет коранические упоминания И. рассказом о его путешествии в Египет и другими сюжетами. Мусульмане, как и иудеи, чтят могилу И. в Хевроне (Эль-Халиле).

ИДРИС (idris), в мусульманской мифологии пророк. В Коране перечисляется среди «терпеливых» (в испытаниях)», рядом с Исмаилом и Зу-л-Кифлем; упоминается «Писанием Идриса» (19:57). Сообщение Корана о том, что И. вознесён аллахом «на высокое место» (19:58), обычно трактуется мусульманскими комментаторами как вхождение живым в рай. На этом основании И. идентифицируется с библейским Енохом, и вокруг его имени группируется ряд восходящих к иудейскому преданию сюжетов, главным в которых является мотив каждодневного умирания и воскресения, возможно связанный с солярными мифами. Один из бессмертных И. живёт на небе, в отличие от Хадира и Илйаса – бессмертных, живущих на земле, с которыми И. часто смешивают. У харранских сабиев И. идентифицировался с Гермесом. В мусульманском предании И. выступает и как культурный герой: он первым использовал перо-калам, был первым астрономом и хронологом, врачом.

М. П.

ИЕГОВА, см. Яхве.

ИЕЗЕКИИЛЯ ВИДЕНИЕ, насыщенная мистической символикой картина явления бога иудейскому пророку Иезекиилю, открывающая одноимённую книгу в составе пророческих книг Библии. Книга была составлена Иезекиилем во время т. н. вавилонского плена, после того как Иудейское царство было в 587 до н. э. завоёвано вавилонским царём Навуходоносором II и многие иудеи уведены в плен. Рассказывается, что видение было пророку, когда он находился «среди переселенцев при реке Ховаре» (Иезек. 1, 1), оно сопровождалось всевозможными природными потрясениями: «бурный ветер шёл от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него» (1, 4). Среди этого огня Иезекиилю явились четыре таинственных животных, каждое из которых имело четыре лица — человека, льва, тельца и орла, и четыре крыла, два из которых покрывали их тела и руки, два же других, скрещиваясь, скрывали от взора нечто, что они одновременно защищали и несли и откуда исходил огонь и сияние молнии. Животные двигались с быстротой молнии, «каждое по направлению лица своего», никогда во время своего шествия не оборачиваясь. Возле каждого из них пророк увидел колёса с «высокими и страшными» ободьями, полными глаз, устроенные как «колесо в колесе» и двигающиеся вместе с животными во все стороны. Над головами животных было «подобие свода, как вид изумительного кристалла», откуда раздавался голос; над сводом было подобие престола, на котором пророк узрел сияющее радужным огнём подобие человека. «Такое было видение подобия славы господней», — заключает Иезекииль, после чего он «пал на лицо своё и услышал глас глаголющего», призывавший его на пророческое служение (2, 1–5). Подобные примеры призвания пророка в видении теофании (богоявления) встречаются в Библии несколько раз (напр., 3 Царств 22, 19; Ис. 6, 1–9), однако И. в. отличается от всех прочих нагнетанием крайне экзотических символов, признававшихся в иудаистической традиции столь таинственными, что Талмуд воспретил их публичное истолкование. Видение составлено конгломератом традиционных в своей основе символов «богоявления», преобразованных, однако, Иезекиилем как под влиянием восточных мифологических представлений, так и в соответствии с самим содержанием своих пророчеств. Предшествующие богоявлению бурный ветер, огонь, сияние — широко представленные в разнообразных мифологиях признаки манифестации в мире божества (в пределах Библии — явление бога Моисею в горящем кусте — Исх. 3, 2–4, и на горе Синай – Исх. 19, 16–18; 24, 16–17, или ответ бога Иову «из бури» – Иов, 38, 1). Применяется характерная символика чисел (повторяющийся мотив числа четыре как «числа мира», противопоставляемое «божественному» числу три, см. Числа) и другие символы («многоочистость» как выражение всеведения; символика «четырёх ликов», традиционно истолковывающихся как величественные атрибуты животных-царей: лев — сила, орёл — небесное парение, к которым добавлена разумность человека и жертвенность тельца, и др.). Особое значение имеет насыщенный символикой образ таинственных «многоочитых» колёс (офаним; в позднейших традициях превращаются в особый разряд ангелов), а также крыльев и ног животных, позднее (Иезек. 10) отождествляемых пророком с херуви-





Слева — Видение Иезекииля. Картина Рафаэля. Ок. 1518. Флоренция, галерея Питти.
Справа — Видение Иезекииля. Картина Ф. Кольянтеса. 1640—50-е гг. Мадрид, Прадо.

мами. Уникальное для Библии изображение в этом видении херувимов оформилось во всей своей необычности под воздействием комбинированных образов ассиро-вавилонских антропоморфно-зооморфных мифологических образов, сочетающих черты тех же животных, что и в И. в. (всевозможные крылатые быки, львы с человеческими головами и т. п.). Широко распространённые мифологические представления о подобных существах (ср. также Сфинкс) наделяют их теми же, что и у херувимов в И. в., функциями — охранительной (как у ассиро-вавилонских статуй, устанавливавшихся при храмовых и дворцовых входах, или у греч. грифонов) либо функцией «носителя божества», как у индийского Гаруды – «светлосияющей» птицы, служащей конём Вишну. Близкое к И. в. изображение имеется на одном ассирийском цилиндре, где видны плывущие на корабле, состоящем из человеческих фигур, крылатые быки, которые несут на своих плечах свод с седалищем бородатого бога, увенчанного тиарой и со скипетром в руках.

Символика И. в. лежит у истоков иудео-христианской ангелологии и апокалиптики. Апокалиптическая литература с её установкой сопровождать откровение чем-то таинственным, страшным, непознаваемым, охотно культивирует образы фантастических зверей, сочетающих свойства птиц, людей и животных (ср. Дан. 7, 1–12, апокрифическую «Книгу Еноха», 85–90 и особенно Апок. 4, где также широко представлена символика фантастических животных). Последующая христианская традиция видела в четырёх животных И. в. символику четырёх евангелистов (имеющих как бы по четыре лица, так как каждому предназначено идти в целый мир; смотрящих друг на друга, так как каждый согласен с прочими; имеющих как бы крылья, так как расходятся по разным странам со скоростью полёта, и т. д.). Из других позднейших истолкований символики И. в. — астрологическое, видевшее в нём символ небесного свода со знаками зодиака, представленными четырьмя животными, звёздами — очами и ходящим по нему огнём – солнцем. Книга Иезекииля содержит и другие «видения», связанные с общей концепцией автора — идеей кары, постигшей «народ Яхве» как наказание за вероотступничество, за идолопоклонство, и последующего восстановления Иерусалима, но уже как теократического государства с центром в новом иерусалимском храме (видение поля с иссохшими костями, восстающими к новой жизни, видение нового храма и т. д.).

ИЕФФАЙ (евр. jiftah, «(бог) откроет»), в ветхозаветном предании военачальник и один из судей Израиля. И. был сыном блудницы и Галаада; сыновья Галаада от законной жены изгнали его из дома, после чего он жил в земле Тов. Когда на жителей галаадских напали аммонитяне, старейшины пришли просить И. стать вождём. Они обещали ему, что он останется у них военачальником и судьёй после победы над аммонитянами. И. согласился и дал обет Яхве, если он поможет победить аммонитян, вознести на всесожжение первого, кто выйдет из ворот его дома, когда он будет возвращаться с победой (Суд. 11, 30–31). И. одержал победу над аммонитянами и, следуя обету, должен был принести в жертву единственную дочь, ибо она первая вышла навстречу отцу с тимпанами. Дочь попросила отца только отпустить её на два месяца, чтобы она с подругами могла оплакать в горах свою участь. Через два месяца она вернулась и была принесена в жертву (ср. принесение в жертву Ифигении Агамемноном). Затем вошло в обычай, что дочери израилевы ходили ежегодно на четыре дня оплакивать дочь И. (Суд. 11, 40). Существует предположение, что в первоначальной традиции И. приписывалась также победа над моавитским войском. Мифу об И. посвящен последний роман Л. Фейхтвангера «Иеффай и его дочь» (1957).

В. И.

ИЗМАИЛ (евр. jisma el, «бог услышал»; древность имени подтверждена недавно обнаружением сходного древнеханаанского имени в форме Is-ma-il в клинописных табличках из Эблы середины 3-го тыс. до н. э.), в ветхозаветных преданиях сын Авраама и египтянки Агари (рабыни-служанки жены Авраама Сарры). В пустыне, куда бежит беременная Агарь от притеснений Сарры, у источника воды ей является ангел Яхве, который приказывает вернуться, обещая умножение потомства, и велит назвать сына И., предрекая: «Он будет между людьми, как дикий осёл» (Быт. 16, 12); сравнение с диким ослом в древнесемитской мифо-поэтической образности считалось почётным. Агарь родила восьмидесятишестилетнему Аврааму сына И. Имя И. разъясняется в словах ангела: «родишь сына, и наречёшь ему имя: Измаил, ибо услышал господь страдание твоё» (16, 11); ср. слова бога Аврааму: «о Измаиле я услышал тебя» (17, 20). По слову бога Авраам совершил над тринадцатилетним И. обряд обрезания (17, 23). После того как у Сарры и столетнего Авраама родился сын Исаак, она, увидев, что И. насмехается, велела Аврааму выгнать И. и его мать, чтобы И. не наследовал вместе с Исааком. Авраам был огорчён желанием жены, но Яхве велел ему во всём её слушаться, обещав, что и от И. произойдёт народ (17, 20; 21, 12—13). Рано утром Авраам даёт Агари и И. мех с водой и хлеб и отпускает их. Они заблудились в пустыне Вирсавии, вода в мехе иссякла, тогда мать И. оставляет сына под кустом, а сама садится поодаль и плачет. Бог услышал (глагол, постоянно повторяющийся как лейтмотив в истории И.) голос отрока. Ангел воззвал к Агари с неба,



Иисус Навин останавливает солнце. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж, Национальная библиотека.

сказав, что Яхве услышал голос отрока и что он произведёт от него великий народ. Агарь увидела колодец с водой и напоила сына. И. вырос, стал жить в пустыне Фаран, сделался стрелком из лука. Мать взяла ему в жены египтянку. У него родилось двенадцать сыновей: Наваиоф, Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма, которые стали князьями двенадцати племён (ср. рассказ о Двенадцати сыновьях Иакова). Умер И. в возрасте ста тридцати семи лет (25, 17). В мусульманской традиции потомок И. (Исмаила) Аднан был родоначальником всех «северных» арабов, с которыми отождествляли ветхозаветных измаильтян, славившихся своим богатством (Суд. 8, 24). По мусульманскому преданию, могила И. находится в Каабе в Мекке.

В. В. Иванов.

ИЗРАИЛ, Азраил ((izra'il), в мусульманской мифологии ангел смерти, один из четырёх главных ангелов (наряду с Джибрилом, Микалом и Исрафилом). Коран упоминает безымянных ангелов смерти, называя их «вырывающими с силой, извлекающими стремительно, плавающими плавно, опережающими быстро и распространяющими приказ» (79:1–5; 32:11).

Согласно преданию, И. был первоначально обычным ангелом, но проявил твёрдость, сумев вырвать из сопротивлявшейся земли глину для создания Адама, за что был сделан главенствующим над смертью. Он огромен, многоног и многокрыл, у него четыре лица, а тело состоит из глаз и языков, соответствующих числу живущих. И. знает судьбы людей, но не знает срока кончины каждого. Когда этот срок наступает, с дерева, растущего у трона аллаха, слетает лист с именем обречённого, после чего И. в течение сорока дней должен разлучить душу и тело человека. У праведных он вынимает душу осторожно, а у неверных — резко вырывает из тела. Человек может различными способами сопротивляться И., как это делал Муса и некоторые другие мифологические персонажи, но в конце концов И. всегда побеждает.

М. П.

ИЗРАИЛЬ (евр. ji'sra'il, от семитского имени, известного как личное имя в форме jsril в текстах второй половины 2-го тыс. до н. э. из Угарита и в форме Is-ra-il в ханаанейских текстах середины 3-го тыс. до н. э. из Эблы; толкование вызывает споры, возможно, от srj, sr' «господствовать», «бог да господствует», или от srh, «пребывать», «удерживаться»), в ветхозаветном предании имя, которое получил Иаков после того, как он боролся с богом (Быт. 32, 28); в другом варианте рассказа бог, явившийся Иакову после возвращения того из Месопотамии, благословляет его и даёт новое имя И. (Быт. 35, 10). Обозначение «сыновья И.», «сыны И.» (bene jisra'il, Исх. 1, 9 и 12; 2, 23 и 25; 3, 9 и др.) употребляется в Ветхом завете в том же значении, что и Двенадцать сыновей Иакова.

В. И.

ИИСУС НАВИН (евр. jehosua, «бог [Яхве]-помощь», предполагается тождество имени Иисус с именем Jasuia, известным по дипломатической переписке из египетского архива Эль-Амарны 14 в. до н. э.; Nun — патронимическая форма от имени отца Иисуса), в ветхозаветной традиции помощник и преемник Моисея, руководивший завоеваниями Ханаана Израилем; главный персонаж книги Иисуса Навина. Происходил из колена Ефрема и первоначально носил имя Осия (евр. hosua, форма, без имени Яхве вначале соответствующая имени jehosua). Сначала И. Н. описывается как «юноша – помощник высшего ранга» (евр. na'ar, сравни угаритское n'r, служитель высшего ранга), «служитель» (m^{e}saret) Моисея (Исх. 24, 13; Чис. 11, 28). Руководимые И. Н. израильтяне, вышедшие из пустыни Син, побеждают амаликитян в Рефидиме (при



Взятие Иерихона. Миниатюра псалтыри святого Людовика. 1256. Париж, Национальная библиотека.

Взятие Иерихона. Миниатюра Ж. Фуке. 1470-е гг. Париж, Национальная библиотека.



покровительстве Моисея, держащего в руках жезл Яхве; положение жезла в конечном счёте и предрешает исход битвы; Исх. 17, 8–13). Моисей называет Осию, сына Навина, Иисусом (Чис. 13, 17) и посылает вместе с другими мужами (всего двенадцать человек по числу колен Израиля, см. Двенадцать сыновей Иакова) осмотреть землю Ханаанскую. После осмотра только И. Н. и Халев, сын Иефонниин, говорят Моисею, что земля очень хороша, за что все остальные хотят побить их камнями. Однако Яхве осуждает всех, кроме И. Н. и Халева, на странствование и смерть в пустыне (14). По повелению Яхве Моисей ставит И. Н. «пред Елеазаром священником и пред всем обществом» (27, 19). После смерти Моисея Яхве внушает И. Н., чтобы он стал твёрд и мужествен, хранил и исполнял закон Моисея (Нав. 1, 1–9). Под водительством И. Н. израильтяне приходят к берегам Иордана. Яхве сообщает И. Н., что начнёт прославлять его, как прежде прославлял Моисея.

Первым знамением покровительства И. Н. со стороны Яхве становится переход через Иордан. Когда священники, несущие ковчег завета, входят в реку, вода в ней останавливается и весь народ переходит на другой берег. После этого И. Н. изготовляет острые ножи и обрезает сынов Израиля, родившихся в пустыне на пути из Египта. С выходом израильтян из пустыни перестаёт падать с неба манна, и они начинают питаться плодами земли ханаанской. По слову Яхве И. Н. велит семи священникам нести семь труб перед ковчегом завета, обходя Иерихон в течение семи дней осады города; на седьмой день Иисус говорит народу, что Яхве передал город сынам израилевым, и «как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ [весь вместе] громким [и сильным] голосом, и обрушилась [вся] стена [города] до своего основания» (6, 19). Всё, что было в городе, – «и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, [всё] истребили мечом» (6, 20), пощадив только семью блудницы, которая укрыла лазутчиков, посланных И. Н. в Иерихон перед началом осады. Все сокровища города помещаются в святилище, и израильтянам предписывается остеречься брать из заклятого. Когда израильтяне терпят поражение от жителей Гая, И. Н. разрывает на себе одежды, падает ниц перед ковчегом завета и лежит до самого вечера, пока Яхве не открывает ему, что Израиль согрешил. И. Н. изобличает ослушника, которым оказывается Ахан, взявший из заклятого прекрасную одежду, серебро и золото. После того как Ахан признаётся в своём преступлении, его вместе с семьёй побивают камнями и сжигают огнём в долине Ахор, сохранившей это название и позже (один из характерных для первых глав книги И. Н. образец этиологического предания, объясняющего происхождение места и его названия). По слову Яхве И. Н. посылает ночью войско к Гаю, устраивает засаду, окружает город и, выманив войско за городские пределы, истребляет всё население, а царя Гая вешает на дереве. На горе Гевал И. Н. устраивает жертвенник, выбивает на камне список с закона Моисеева и читает его текст перед собранием Израиля (главы 7–8). Племя евеев И. Н. наказывает, повелев им рубить дрова и черпать воду для жертвенника Яхве, что они продолжали делать и в последующие времена (другой образец этиологического предания). Пять аморейских царей, которые выступили против Гаваона, заключившего мир с И. Н., Яхве предаёт в руки И. Н. и бросает на них с неба камни; по молитве И. Н., воззвавшего к Яхве, на время битвы останавливаются луна и солнце. Деятельности И. Н. приписывается завоевание всех главных городов Ханаана в результате войн с народами, часть которых (хетты и др.)» по историческим данным, в это время не жила в Ханаане. Разделив ханаанейскую землю (19, 49—50), И. Н. умирает в возрасте 110 лет; его хоронят на горе Ефремовой.

Вопреки иудаистической и христианской традициям, приписывавшим составление книги И. Н. её герою, в 1-й половине 20 в. ряд учёных (Альт и другие) высказали мнение, что первые главы книги представляют собой собрание разнородных этиологических преданий, связанных с именем И. Н. значительно позднее (ок. 8–6 вв. до н. э.). При этом обращалось внимание на то, что проникновение израильских племён в Ханаан могло происходить мирным путём, а не в результате кровавых войн и завоеваний, приписываемых И. Н. Однако в последние десятилетия (начиная с исследований Олбрайта) удельный вес этиологических легенд в книге И. Н. признаётся менее значительным. Указывается, что во 2-й половине 13 в. до н. э. (в период, к которому может быть отнесён реальный конец исхода), по археологическим данным, многие ханаанские города были насильственно разрушены. Поэтому часть книги может по содержанию (а по мнению ряда исследователей, и по форме, поскольку некоторые её части представляют собой запись древних эпических песен) оказаться более близкой ко времени лежащих в её основе исторических событий (завоевание Ханаана теми коленами Израиля, которые пришли из Египта); в этом случае составление древнейших частей книги относят ко времени ок. 900 до н. э. (что на три века позднее лежащих в её основе реальных событий). Вопрос о соотношении мифопоэтических элементов (чудо с расступившейся водой Иордана, каменный град, обрушившийся с неба, обвалившаяся от звука труб стена Иерихона, остановившиеся луна и солнце и т. п.) и элементов, имеющих историческую основу (хотя в дальнейшем и существенно преобразованную в процессе циклизации этиологических преданий), остаётся дискуссионным. В личности самого И. Н. с его способностью подчинить свои действия и действия всего руководимого им народа голосу бога, через него говорившего, усматривают историко-психологическую реальность, характерную для эпохи становления личного сознания.

В. В. Иванов.

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Ιησούς Χριστός), в христианской религиозно-мифологической системе богочеловек, вмещающий в единстве своей личности всю полноту божественной природы – как бог-сын (второе лицо троицы), «не имеющий начала дней», и всю конкретность конечной человеческой природы – как иудей, выступивший с проповедью в Галилее (Северная Палестина) и распятый около 30 н. э. на кресте. «Иисус» – греч. передача еврейского личного имени Йешу(а) [jᵉsu(aʿ), исходная форма — Йегошуа, Jᵉhosua «бог помощь, спасение», ср. Иисус Навин]; «Христос» — перевод на греческий язык слова мессия (арам. mesihaʿ, евр. masiah, «помазанник»). Эпитетом И. Х., как бы другим его именем, стало слово «Спаситель» (старослав. «Спас», греч. Σωτηρ, часто прилагавшееся к языческим богам, особенно к Зевсу, а также к обожествлённым царям). Оно воспринималось как перевод по смыслу имени «Иисус», его эквивалент (ср. Матф. 1, 21: «и наречёшь имя ему Иисус, ибо он спасёт людей от грехов их»). Близкий по значению эпитет И. Х. – «Искупитель» – перевод евр. goʿel («кровный родич», «заступник», «выкупающий из плена»), употреблённого уже в Ветхом завете в применении к Яхве (Ис. 41, 14 и др.; Иов 19, 25). Эти эпитеты – отражение догматического положения о том, что И. Х., добровольно приняв страдания и смерть, как бы выкупил собою людей из плена и рабства у сил зла, которым они предали себя в акте «грехопадения» Адама и Евы. Особое место среди обозначений И. Х. занимает словосочетание «сын человеческий» (греч. Υιός του ανθρώπου как передача арам. barʿenas): это его регулярное самоназвание в евангельских текстах, но из культа и письменности христианских общин оно рано и навсегда исчезает (возможно, табуированное как особенность речи самого И. Х.). Его смысл остаётся под вопросом, но весьма вероятна связь с ветхозаветной Книгой Даниила (Дан. 7, 13–14), где описывается пророческое видение, в котором «как бы сын человеческий» подошёл к престолу «Ветхого днями» (т. е. Яхве) и получил от него царскую власть над всеми народами и на все времена; в таком случае это мессианский титул, эквивалент слова «Христос». Далее, И. Х. – «царь», которому дана «всякая власть на небе и на земле» (Матф. 28, 18), источник духовного и светского авторитета (продолжение ветхозаветной идеи «царя Яхве»). Словосочетание «сын божий», имеющее применительно к И. Х. догматический смысл, искони употреблялось в приложении к царю, как эквивалент его титула. В этом же идейном контексте стоит слово «господь» (греч. Κύριος по традиции прилагалось к Яхве, заменяя в переводе Ветхого завета его табуированное имя, как соответствие евр. Адонаи; в бытовом обиходе оно означало не господина, распоряжающегося рабом, а опекуна, имеющего авторитет по отношению к несовершеннолетнему, и т. п.; употреблялось оно и как титул цезарей).

Мифологизированную биографию «земной жизни» И. Х. – от начального момента истории «вочеловечения бога» (см. Благовещение) до смерти И. Х. на кресте, его воскресения и, наконец, возвращения по завершении земной жизни в божественную сферу бытия, но уже в качестве «богочеловека» (см. Вознесение) дают гл. обр. евангелия — канонические (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна) и многочисленные апокрифические (Петра, Фомы, Никодима, Первоевангелие Иакова, евангелия «детства Христа» и др.). Разные



Рождество Христово, икона Андрея Рублева. 1405. Москва, Кремль.



Поклонение пастухов. Картина Джорджоне. Ок. 1504. Вашингтон, Национальная галерея.

евангелия в разной степени акцентируют внимание на тех или иных моментах «земной жизни» И. Х. (часто те или иные эпизоды вообще отсутствуют в каком-либо евангелии), содержат большую или меньшую степень фантастически сказочного элемента (особенно велик этот элемент, как правило, в апокрифической литературе), содержат многочисленные противоречия. Всё это отражает разновременность их создания, борьбу направлений раннего христианства, постепенное складывание и оформление основных догм.

В качестве мессианского «царя» И. Х. – наследник династии Давида, «сын Давидов». Так как он рождается от девы Марии, не имея земного отца, можно ожидать, что к Давиду будет возведено родословие его матери. Однако это не так: обе генеалогии И. Х., которые даны в евангелиях (Матф. 1, 1–16, Лук. 3, 23–38), – это генеалогии Иосифа Обручника, номинального мужа Марии – с точки зрения древневосточного сакрального права узы легальной адаптации в некотором смысле важнее, чем происхождение от реальной матери. Апокрифическая версия, не получившая широкого распространения (ср. ранневизантийский апокриф «Изъяснение, как Христос стал священником»), связывала происхождение И. Х. не только с родом Давида и, следовательно, с коленом Иуды (которому принадлежал мессианский царский сан), но и с коленом Левия (которому принадлежали права на священнический сан).

Рождение И. Х. предсказано ангелом (архангелом) Гавриилом, явившимся деве Марии в Назарете (Лук. 1, 26–38) и возвестившим, что у неё должен родиться сын без разрушения её девственности, который будет чудесно зачат по действию духа святого (мифологический мотив непорочного зачатия); эту тайну ангел, не называемый по имени, открывает Иосифу Обручнику, явившись ему во сне (Матф. 1, 20– 23). По ветхозаветным пророчествам (Мих. 5, 2), мессианский царь должен родиться на земле Иудеи (Южная Палестина), в Вифлееме, легендарном городе Давида; между тем Мария и Иосиф живут в Назарете, вошедшем в поговорку своей незначительностью (Ио. 1, 46), в полуязыческой Галилее (Северная Палестина). Провиденциальной причиной, побудившей их отправиться в Вифлеем, оказывается объявленная римскими оккупационными властями перепись населения, по правилам которой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода (Лук. 2, 1–5). Там, в Вифлееме, и рождается И. Х. – в хлеву (устроенном, согласно апокрифическому евангелию Фомы, в пещере, что символически связывает сюжет рождества с богатой традиционно-мифологической топикой пещеры), «потому что не было им места в гостинице» (2, 7). Обстановка рождества парадоксально напоминает жизнь Адама в Эдеме с животными до грехопадения. Младенцу И. Х. приходят поклониться



Поклонение волхвов. Картина Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1458. Мюнхен, Старая пинакотека.

Принесение во храм. Картина А. Мантеньи. 1462–64. Флоренция, галерея Уффици.





Бегство в Египет. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

пастухи, побуждённые к этому славословящими ангелами (2,8–20); волхвы, приведённые чудесной звездой (Матф. 2, 1–11). По прошествии восьми дней младенец подвергнут обряду обрезания и получает имя Иисус (наречённое ангелом прежде зачатия младенца во чреве); на сороковой день он как первородный сын иудейской семьи принесён в иерусалимский храм для ритуального посвящения богу, где узнан престарелым Симеоном Богоприимцем, всю жизнь ожидавшим мессии (Лук. 2, 22—33). Спасая младенца от царя Ирода (ср. ветхозаветное сказание о рождении Моисея), Мария и Иосиф бегут с ним в Египет, где остаются до смерти Ирода (Матф. 2, 13–21). Многочисленные внеканонические легенды, особенно богатые и обстоятельные у коптов (христиан-египтян), но распространённые в литературе и фольклоре различных народов, говорят об идолах, рушившихся перед лицом И. Х., о плодовом дереве, склонившем по его приказу ветви к деве Марии, о поклонении зверей, об источниках, пробивающихся в безводном месте, чтобы утолить жажду путников, и т. п. Годы, проведённые затем в Назарете, окружены безвестностью (сообщается, что Иисус выучивается ремеслу плотника; Мк. 6, 3). Согласно каноническому повествованию, по достижении И. Х. двенадцатилетнего возраста (религиозного совершеннолетия) семья совершает паломничество в Иерусалим на пасху, во время которого отрок исчезает. Его находят в храме «посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их», и рабби, с которыми он говорил, «дивились разуму и ответам его» (Лук. 2, 47). На укоризны матери И. Х. отвечает: «зачем было вам искать меня? или вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит отцу моему». В остальном И. Х. «был в повиновении» Марии и Иосифа. В противоположность сдержанным ортодоксальным преданиям в апокрифах отрок И. Х. изображается могущественным, таинственным и подчас недобрым чудотворцем, словом умерщвляющим (правда, затем оживляющим) повздоривших с ним сверстников, изумляющим школьного учителя каббалистическими тайнами; он лепит в субботу птичек из глины, а когда его корят за нарушение субботнего покоя, хлопает в ладоши и птички улетают (апокрифическое евангелие Фомы).

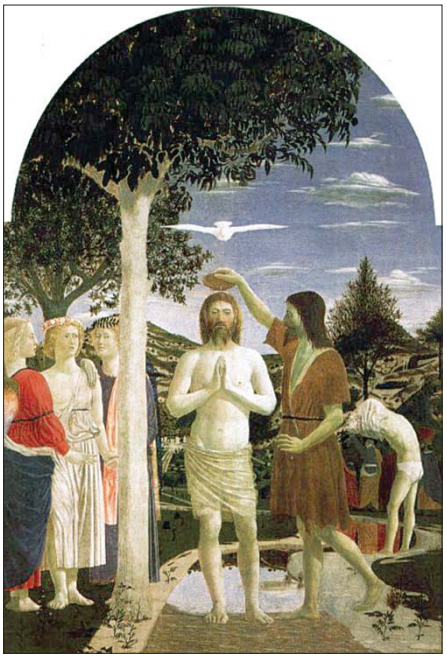
Каноническая традиция осторожно указывает на конфликты с близкими. «Ближние его пошли наложить на него руки, ибо говорили, что он вышел из себя» (Мк. 3, 21); «Братья его не веровали в него» (Ио. 7, 5).

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется к Иоанну Крестителю и принимает от него крещение, что сопровождается голосом с небес, утверждающим И. Х. в мессианском достоинстве, и явлением духа святого в телесном обличье голубя (Матф. 3, 13–17; Мк. 1, 9–11; Лук. 3, 21–22; Ио. 1, 32–34). Сразу после этого И. Х. уходит в пустыню на 40 дней (срок поста ниневитян в истории Ионы, вообще знаменательное число, ср. также продолжительность «великого поста» в практике православной и католической церквей), чтобы в полном уединении и воздержании от пищи встретиться в духовном поединке с дьяволом (Матф. 4, 1–11; Лук. 4, 1–13). Как в традиционном эпическом или сказочном поединке, И. Х. побеждает своего антагониста троекратно, отклоняя каждое из его предложений словами ветхозаветных заповедей, приводимыми более или менее точно. Так, ответ на предложе-

Иисус и учителя. Картина П. Веронезе. 1548. Мадрид, Прадо.



ние чудом превратить камни в хлебы, чтобы утолить многодневный голод, – «не хлебом единым жить будет человек, но всяким словом, исходящим из уст божиих» (ср. Втор. 8, 3); на предложение броситься с кровли притвора иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать своё богосыновство, – «не искушай господа бога твоего» (Втор. 6, 16); на предложение поклониться дьяволу, чтобы получить от него «все царства мира и славу их», – «господу богу твоему поклоняйся и ему одному служи» (Втор. 6, 13; 10, 20). Лишь после этого И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Матф. 4, 17); его возраст приблизительно определяется (Лук. 3, 23) в 30 лет — символический возраст полноты зрелости («Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился» — 2 Царств 5, 4). Он призывает первых учеников (см. в ст. Двенадцать апостолов) из среды рыбаков «моря Галилейского» (Тивериадского озера), ходит с ними по Палестине, проповедуя своё учение и творя чудеса. Когда на свадьбе в Кане Галилейской не хватило вина, он по просьбе матери претворяет воду в вино (Ио. 2, 1–11 — «чудо в Кане Галилейской»; характерен контраст между прозаической житейской



Крещение. Картина Пьеро делла Франческа. 1450–55. Лондон, Национальная галерея.



Въезд Христа в Иерусалим. Неизвестный французский мастер, 15 в. Ленинград, Эрмитаж.

ситуацией и эсхатологической символикой мессианского пира). Другие чудеса — воскрешение мёртвых (Лазаря, дочери Иаира), хождение по воде, укрощение бури, насыщение тысяч людей пятью (семью) хлебами, особенно же – исцеление душевнобольных («изгнание бесов») и телеснобольных. Своим ближайшим ученикам — апостолам Петру, Иакову и Иоанну Богослову, взойдя с ними на высокую гору, он являет «чудо преображения»: лицо его просияло, «как солнце», одежды сделались «блестящими»; происходит явление Илии с Моисеем, а из облака раздаётся голос, возвещающий, что И. Х. — «сын мой возлюбленный» (Матф. 17, 1–13, Мк. 9, 1–12, Лук. 9, 28–36). Но в родном Назарете, где в него не верили, И. Х. «не мог совершить никакого чуда» (Мк. 6, 5). Постоянный мотив – столкновения с иудейскими ортодоксами из числа господствующих религиозных течений фарисеев и саддукеев, вызванные тем, что И. Х. постоянно нарушает формальные табу иудаистической религиозной практики (напр., исцеляет в субботу), притязает на право прощать людям их грехи (считавшееся принадлежностью только бога), поддерживает «оскверняющее» общение с отверженными грешниками. Многочисленные афоризмы И. Х. утверждают самоотверженную готовность к отказу от выгод и преимуществ в качестве решающего критерия духовной жизни. «Нагорная проповедь» (Матф. 5–7) начинается восклицанием «блаженны добровольно нищие» (или «нищие по велению своего духа»; такой перевод подтверждается как древними толкованиями, так и наблюдениями над семантикой текстов Кумрана, между тем как традиционная передача «нищие духом» ведёт к недоразумениям). С неожиданной суровостью осуждена забота о завтрашнем дне, воля к обеспеченному, обставленному гарантиями благополучию (Матф. 6, 24–34). Сам И. Х. – тоже «добровольно нищий»: «лисицы имеют норы, а птицы небесные – гнёзда, а Сын человеческий не имеет, где приклонить голову» (Матф. 8, 20; Лук. 9, 58). Именно эта черта выделяется и мифологи-



Въезд в Иерусалим. Мозаика в капелле Палатина в Палермо 12 в.

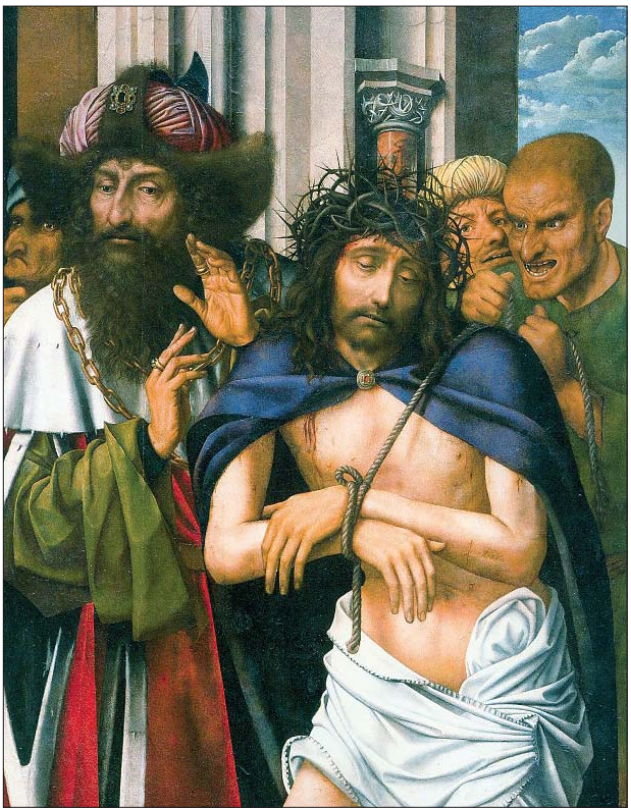
зируется в образе Иисуса (Исы), как его даёт мусульманская, особенно послекораническая, литература (напр., у Газали И. Х. — идеал нестяжательства в духе суфизма). Отрешение от любви к себе доводится до парадоксального требования «возненавидеть» своих близких и самую жизнь свою (Лук. 14, 26). Как учитель своей аудитории, И. Х. в кругу палестинских понятий воспринимается как рабби; так к нему и обращаются (Матф. 26, 25 и 49; Мк. 9, 5; Ио. 1, 38 и 49; 3, 2). Это особый случай среди рабби, ибо он учит, не пройдя специальной выучки (Ио. 7, 15), и притом говорит, «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Матф. 7, 29; Мк. 1, 22). Евангелия чаще всего показывают И. Х. учащим (Матф. 4, 23; 9, 35; Ио. 7, 14; Мк. 10, 1). Синагоги, притворы иерусалимского храма – нормальная обстановка деятельности рабби. Другие «учители во Израиле» диспутируют с ним, как со своим коллегой и конкурентом (Матф. 22, 23–45). Но суть и тон его речей исключительны; слушающий должен либо «уверовать», либо стать врагом (ср. Матф. 12, 30 – «Кто не со мною, тот против меня»). Отсюда неизбежность трагического конца.

В дни перед главным иудейским праздником — пасхой И. Х. приближается к Иерусалиму, торжественно въезжает в этот город на ослице (символ кротости и миролюбия в противоположность боевому коню, ср. Зах. 9, 9–10), принимает приветствия от народной толпы, обращающейся к нему с ритуальными возгласами как к мессианскому царю, и властно изгоняет из помещений иерусалимского храма менял и торговцев жертвенными животными (Матф. 21, 1–13; Мк. 11, 1–11, 15–17; Лук. 19, 28–46; Ио. 12, 12–19). Иудейские старейшины, составлявшие особое религиозно-административное и судебное учреждение — синедрион (греч.; евр. санхедрин), решают предать его (как выходца из презираемой Галилеи, нарушителя обрядовой дисциплины, вождя, могущего поссорить с ними римлян) суду синедриона, чтобы затем выдать на казнь римским властям (синедрион в оккупированной стране не имел права приговаривать к лишению жизни). И. Х. в кругу двенадцати апостолов тайно справляет обряд пасхального ужина (т. н. тайная вечеря), во время которого предсказывает, что один из учеников предаст его, а затем подаёт ученикам хлеб и вино, мистически претворяя их в своё тело и кровь, а себя уподобляя закланному и поедаемому пасхальному ягнёнку, – прообраз христианской евхаристии (Матф. 26, 20–29; Мк. 14, 18–25; Лук. 22, 8–38; Ио. 13, где отсутствует евхаристическая топика, но зато описано омовение ног ученикам как поданный им пример взаимного служения). Ночь он проводит с учениками в Гефсиманском саду на Масличной горе к востоку от Иерусалима, «ужасается и тоскует», просит троих самых избранных апостолов (некогда присутствовавших при преображении) бодрствовать вместе с ним и обращается к

Тайная вечеря. Центральное панно алтаря работы Д. Баутса. 1464–67. Лёвен, церковь святого Петра.



«Ессе Homo». Картина К. Массейса, 1526. Венеция, Дворец дожей.



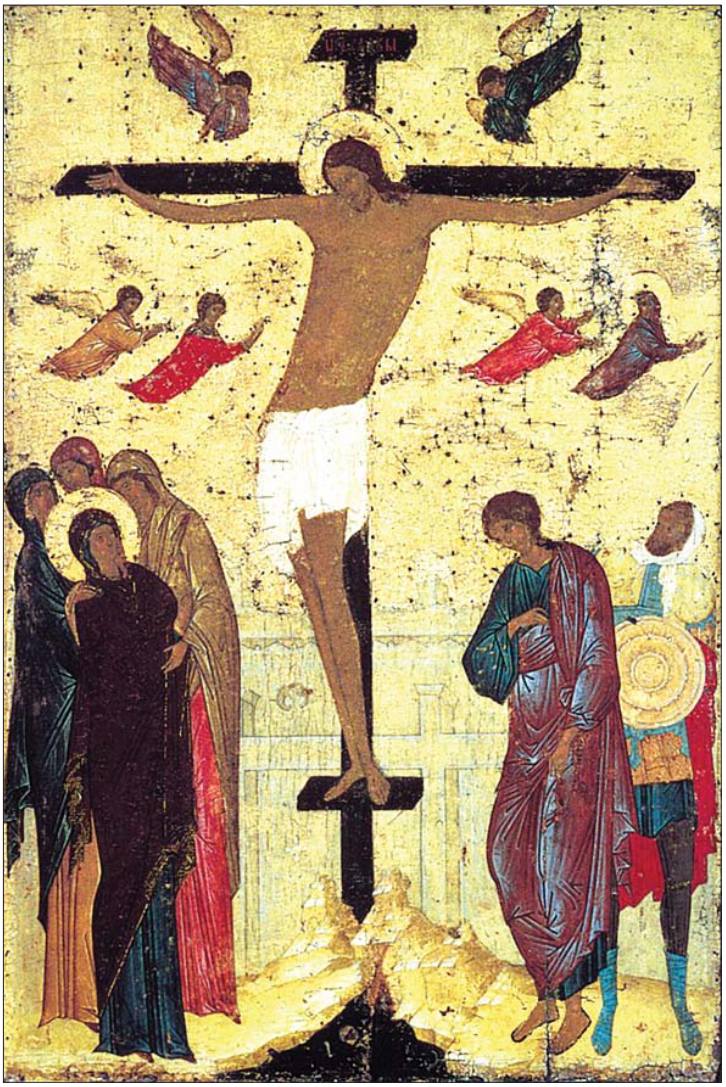


Несение креста. Створка полиптиха работы Симоне Мартини. 1340-е гг. Париж, Лувр.



Голгофа. Картина П. Веронезе. Ок. 1580. Париж, Лувр.

Распятие. Русская икона работы Дионисия. 1500. Москва, Третьяковская галерея.



Распятие. Картина Эль Греко. 1590. Мадрид, Прадо.





Снятие с креста. Картина Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1438. Мадрид, Прадо.

богу с молитвой: «Отче! о, если бы ты благоволил пронести чашу сию мимо меня! впрочем, не моя воля, но твоя да будет» (Лук. 22, 42; ср. Матф. 26, 39, Мк. 14, 36 – «моление о чаше»); напряжение его духа доходит до кровавого пота (Лук. 22, 44). Приходят вооружённые пособники иудейских старейшин, которых ведёт предатель Иуда Искариот, он подходит к И. Х. и целует его – это знак, кого надо схватить (Матф. 26, 47–50; Мк. 14, 43–45; Лук. 22, 47–48). Пётр пытается оказать вооружённое сопротивление и отсекает мечом ухо рабу первосвященника, но И. Х. останавливает его и исцеляет раба. Ученики разбегаются, И. Х. отведён на суд синедриона, где подтверждает своё мессианское достоинство (Мк. 14, 61–62), за что ему выносят (предварительный) смертный приговор. Ранним утром И. Х. ведут к римскому прокуратору Понтию Пилату для подтверждения приговора. Пилат спрашивает его, считает ли он себя царём иудеев, и получает утвердительный ответ (Мк. 15, 2 и др.). Однако Пилат не прочь спасти необычного обвиняемого. По обычаю к празднику пасхи можно было помиловать одного осуждённого; Пилат предлагает отпустить И. Х., но толпа требует помиловать вместо него некоего Варавву, который во время мятежа совершил убийство (Мк. 15, 7). И. Х. ждёт участь бесправных – бичевание и затем распятие на кресте, а между тем и другим – издевательства римских легионеров, делающих из него шутовского царя (Матф. 27, 27–30; Мк. 15, 16–20; Ио. 19, 2–3). Он должен нести крест до места казни (Голгофа), но не выдерживает его тяжести, и крест помогает нести некто Симон из Кирены (Мк. 15, 21). По иудейскому обычаю ему предлагают перед казнью наркотический напиток, притупляющий чувствительность, но он отказывается (15, 23). И. Х. распинают между двумя разбойниками, из которых один издевается над ним, а другой сознаёт свою вину и невинность И. Х. («благоразумный разбойник»); ему И. Х. обещает: «сегодня же будешь со мною в раю» (Лук. 23, 43). Страдания И. Х. на кресте продолжаются около 6 часов (по современному счёту примерно с 9 часов до 3 часов пополудни). Он поручает деву Марию заботам усыновляемого ею Иоанна Богослова (Ио. 19, 25–27), читает (по-арамейски) стих скорбного и в то же время мессианского псалма 21/22 «Боже мой! Боже мой! для чего ты меня оставил!» (Мк. 15, 34) и умирает. Его смерть сопровождается знамениями: солнце затмевается, в иерусалимском храме сама собой раздирается завеса (ср. раздирание одежд в знак скорби), происходит землетрясение. Чтобы проверить, мёртв ли осуждённый, один из воинов пронзает ему грудь копьём (Ио. 19, 34). Тело И. Х. выдано друзьям по ходатайству Иосифа Аримафейского, обвито плащаницей с дорогими благовониями, принесёнными Никодимом (Ио. 19, 39–40), и спешно похоронено в каменном саркофаге, в пещере, заваленной камнем; на следующий день пасхальная суббота, когда иудею ничего нельзя делать. Евангелия ничего не говорят о сошествии во ад И. Х., но позднее представление о явлении И. Х. среди мёртвых и о сокрушении им сил смерти в самой их твердыне стало предметом веры и мифологизирующей фантазии. Когда по истечении субботы Мария Магдалина и ещё две женщины (мироносицы) пришли, чтобы ещё раз омыть и умастить благовониями тело И. Х., саркофаг оказался пуст, а на его краю сидел «юноша, облечённый в белую одежду» (ангел), который сказал, что И. Х. воскрес и ученики увидят его в Галилее (Мк. 16, 1–8). Само воскресение И. Х. описывается только в апокрифах (напр., в евангелии от Петра). Воскресший И. Х. является ученикам. Его не сразу узнают, Мария Магдалина принимает его за садовника (Ио. 20, 15), у учеников, долго беседовавших с ним по дороге в Эммаус, «открываются глаза» лишь перед тем, как он делается невидим (Лук. 24, 31), Фома же ощупывает раны от гвоздей (Ио. 20, 27). И. Х. посылает апостолов на проповедь по всему миру, после чего происходит его вознесение (Мк. 16, 19; Лук. 24, 51; Деян. 1, 9). Возвращение (второе пришествие) И. Х. совершится в конце времён «на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13, 26); подводя итог судеб мира, он будет творить страшный суд над всеми поколениями людей.

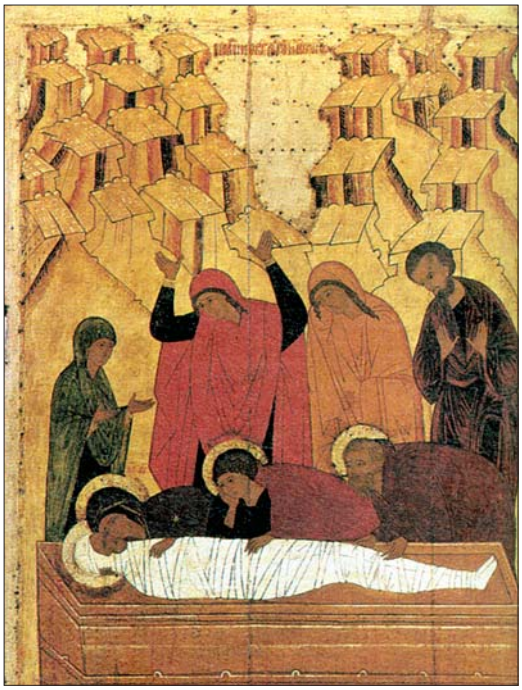


Оплакивание Христа. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

Таков евангельский рассказ о «земной жизни» И. Х. (дополненный апокрифическими повествованиями). В новозаветных текстах (особенно в Евангелии от Иоанна, в Посланиях апостолов) уже намечены основные элементы христологических представлений, ставших позднее важнейшими религиозными догматами христианства, прежде всего понимание И. Х. как «богочеловека», сына божьего, соединившего в своём лице человеческую и божественную природы. Одновременно (уже в Евангелии от Иоанна) формируется взгляд на И. Х. как на божественный логос (слово), посредствующее звено между богом и людьми. Это представление (сфор-



Слева – Положение во гроб. Картина Рафаэля. 1507. Рим, Галерея Боргезе.



Справа – Положение во гроб. Икона северного письма. Конец 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

мулированное не без воздействия греко-римской философии) стало составной частью догмата о троичности божества (бог – отец, бог – сын, дух святой), где И. Х. понимается как второе лицо (вторая ипостась) троицы (бог — сын), порождаемая первой ипостасью (см. в ст. Троица). Хотя образ И. Х. как «богочеловека» имеет внешнее сходство с мифологическими фигурами «божественных мужей», сыновей богов, вообще «полубогов», «богочеловек» мыслится в христианстве не как «полубог», т. е. смешение полубожественности и получеловечности, но как «вполне» бог и «вполне» человек, «единый не через смешение сущностей, но через единство лица» («Псевдо–Афанасиев символ веры», 5 в.); такой точке зрения противостояли взгляды как несториан, рассматривавших бога-логоса и человека Иисуса как две сущностно различные величины, а путь человека Иисуса — как путь постепенного совершенствования, аналогичного пути «божественных мужей» язычества, так и монофизитов, утверждавших, напротив, что человеческая природа И. Х. была полностью поглощена божественной природой логоса. Воплотившийся в Христе бог-логос стал мыслиться в ортодоксальном христианстве не как «низший» или «меньший» бог, не как низший уровень божественной сущности (точка зрения ариан, отрицавших равенство воплотившегося логоса отцу), но как лицо абсолюта, равное двум другим лицам троицы. По этой причине «боговоплощение» понимается в христианстве как единократное и неповторимое, не допускающее каких-либо перевоплощений в духе античного орфизма или восточной мистики, множественности «спасителей» и «наставников человечества», наподобие бодхисатв буддийской мифологии. При этом предполагается, что происходит не просто «воплощение» божества, т. е. принятие им чувственно-материального обличья (человеческая природа при этом могла пониматься просто как маска – точка зрения докетов), но его «вочеловечение», т. е. «реальное» соединение с природой человека во всей её целостности — не только с телом, но и душой и умом, вплоть до учения о двух волях И. Х. — божественной и человеческой (сформулированного к 7 в. в борьбе с монофелитами, признававшими две природы И. Х., но единую волю). Полная невообразимость и логическая неописуемость такого соединения не только не отрицается, но всячески подчёркивается раннехристианской и средневековой религиозной литературой. Это чудо, в отличие от всех частных чудес выходящее не только за рамки законов природы, но и за рамки нормы бытия бога как такового: если по евангельской формуле «богу всё возможно» (Матф. 19, 26 и др.), то вочеловечение, строго говоря, как бы невозможно и для самого бога.

Учение об И. Х. как о богочеловеке соединено в христианстве как «религии спасения» с представлением об искупительной жертве И. Х. — Иисус Христос бог, ибо только кровью бога можно искупить греховность человечества (см. «Грехопадение»); и вместе с тем он человек, ибо точное подобие его смерти и человеческой кончины служит залогом воскрешения умерших (ср. 1 Фесс. 4, 14). В плане учения об искупительной жертве И. Х. переосмысливается и ветхозаветное представление о мессианском царе, мессии: И. Х. трактуется как спаситель от «порчи» первородного греха.

С. С. Аверинцев.

Все эти положения, содержащие немало элементов более древних религиозно-мифологических представлений, но значительно усложнённых и преобразованных, стали религиозными догматами христианства только после ожесточённых

Жены-мироносицы у гроба. Картина Х. ван Эйка (?). Ок. 1420. Роттердам, музей Бойманса — ван Бёнингена.





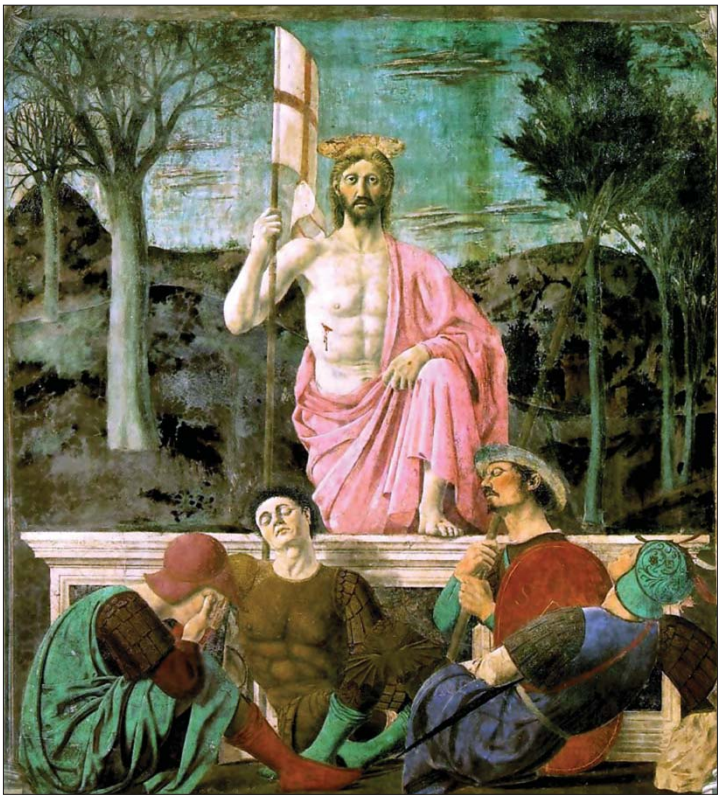
Воскресение. Створка Изенхеймского алтаря работы М. Нитхарда (Грюневальда). 1512–1515. Кольмар, музей Унтерлинден.

христологических споров 2–7 вв. и победы ортодоксального христианства над многочисленными другими направлениями (докетизм, арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство и др.), объявленными ортодоксальной церковью еретическими.

Ортодоксально-теологическая точка зрения, предполагающая признание этих догматов и принятие на веру всех новозаветных текстов, говорящих о чудесной биографии «богочеловека» И. Х., включая его телесное воскресение и вознесение, за подлинную реальность, не оставляет места для постановки вопроса о мифологичности каких-либо евангельских эпизодов.

В научной литературе об И. Х. (а она необозрима) сложилось два основных направления — мифологическое и историческое. Зарождение и того, и другого относится (если не считать единичных попыток более раннего времени) к эпохе Просвещения 18 в.; оба подхода (в большей или меньшей степени) противостояли тогда ортодоксально-теологической трактовке образа. Мифологическое направление признаёт И. Х. мифическим образом, созданным на основе тотемических верований или земледельческих культов (особенно культов умирающего и воскресающего бога), подобно культу Осириса, Диониса, Адониса и др., или интерпретирует образ И. Х. с точки зрения солярно-астральных представлений. Все евангельские рассказы о его жизни и чудесных деяниях рассматривались как простые заимствования мифов из древних религий, из ветхозаветной литературы. В И. Х., как и других аналогичных ему мифологических образах, представители солярно-астральной концепции видели солнечное божество: он рождается 25 декабря (поворот солнца на весну после зимнего солнцестояния), странствует по земле в сопровождении 12 апостолов (годичный путь солнца через 12 зодиакальных созвездий), умирает и воскресает на третий день (трёхдневное новолуние, когда луна не видна, а потом снова «воскресает», и т. д.). Некоторые последователи астрально-мифологической концепции пытались дать астральные объяснения чуть ли не каждому эпизоду в евангельских повествованиях (находя им аналогии в движении солнца через созвездия Девы, Льва, Скорпиона и т. д.). В целом эта концепция была наиболее характерна для начальной стадии развития мифологической теории (французские просветители Ш. Ф. Дюпюи, К. Ф. Вольней) и в 20 в. имела (в своём крайнем, «чистом» выражении) лишь немногих сторонников (среди них – польский учёный А. Немоевский, французский – П. Кушу). В числе крупнейших представителей мифологического направления в конце 19–20 вв. — А. Древс, Дж. М. Робертсон, В. Б. Смит и др. Образ И. Х. сравнивается ими с образами «спасителей», божественных «целителей» древневосточных религиозно-мифологических систем; обращается внимание на встречающееся во многих религиях сочетание веры в «спасителя» с представлением об умирающем и воскресающем боге; прослеживается связь большинства эпизодов биографии И. Х. с устойчивыми мифологическими сюжетами (рассказ о рождении И. Х. находит аналогии в мифах о чудесном рождении божественного дитяти, эпизод бегства в Египет – в рассказах о преследовании чудесного младенца и его чудесном спасении – напр., египетский миф о Горе и Сете, ассирийский — о царе Саргоне, иудаистический — о Моисее, индийский о Кришне, и т. д.). Прослеживается связь христианских легенд с представлениями о самопожертвовании божеств во многих культах (с И. Х. сопоставляются образы Агни, Кришны, Митры, Гайомарта и др.) и связь христианской символики с символикой дохристианской («рыба» как символ многих божеств огня и др., крест как символ воскресения и новой жизни задолго до христианства; усматривается связь представления о смерти И. Х. на кресте с общемифологическим образом древа мирового и т. д.). Иногда в мифе об И. Х. видят вариант легенды о Будде. Отголоски тотемических

Воскресение. Фреска Пьеро делла Франческа, 1463–65. Сан-Сеполькро, Коммунальная пинакотека.



Явление Христа Марии Магдалине. Картина М. Шонгауэра. 2-я половина 15 в. Кольмар, музей Унтерлинден.



верований усматривают в мифе о непорочном зачатии И. Х. девой Марией, в таинстве причащения, рассматриваемом в христианстве как съедение тела и крови Христа, пасхального «агнца». На взгляды многих представителей мифологического направления, в котором легко прослеживается связь почти со всеми направлениями, характерными для общей теории мифа 19 — нач. 20 вв. (см. в ст. Мифология), оказали влияние идеи Дж. Фрейзера о магических обрядах как источнике всякой религии и о том, что в основе христианства лежит обряд ритуального убиения племенного вождя или его сына — содержание Евангелий понималось как культовый миф, повествующий о реальном или символическом умерщвлении человеческой жертвы, страдающего и воскресающего бога. В целом развитие образа И. Х. мыслится мифологическим направлением как идущее от более раннего представления о нём как о боге к наделению этого образа по мере складывания христианства «человеческими» чертами, т. е. эволюция от бога к человеку. Хотя представители мифологической школы слишком односторонне трактовали сложный образ И. Х., не видя в нём ничего нового сравнительно с многими богами древневосточных религий, им удалось убедительно показать происхождение многих мифологических мотивов в образе И. Х.

Историческое направление признаёт, что в основе образа И. Х. лежит историческая личность. Учёные этого направления считают, что развитие образа И. Х. шло в направлении, противоположном тому, как это представляла себе мифологическая школа, — т. е. происходила мифологизация исторической личности, обожествление Иисуса, действительно существовавшего проповедника из Назарета, образ которого по мере роста числа его приверженцев всё более наделялся мифологическими чертами. Для первых попыток воссоздать биографию «Иисуса-человека» характерен просветительски-рационалистический подход, отсутствие историзма (в 18 в. немецкий теолог и просветитель-вольфианец Г. С. Реймарус, швейцарский теолог И. И. Хесс и др.); эти же черты во многом отличают появившуюся позднее и весьма популярную в своё время «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, написанную в форме романа (дан модернизированный и идеализированный образ Иисуса как «религиозного анархиста»). Начиная с т. н. тюбингенской школы научной библеистики рассмотрение вопроса об историчности И. Х. связывалось с распространением метода рационалистической критики новозаветных текстов. Первым значительным исследованием такого рода была «Жизнь Иисуса» Д. Штрауса, попытавшегося отделить «исторического Иисуса» от мифической его истории (он же впервые употребил применительно к христианству слово «миф») и показать самый процесс мифологизации живой действительности; сам Штраус видел свою задачу в том, чтобы, отбросив мифические наслоения, «восстановить образ исторического Иисуса в его человеческих чертах». В этом же направлении шли исследования А. Харнака, А. Луази и др.

Часть учёных поставила в центр этико-психологическую проблему «мессианского самосознания» Иисуса в ожидании прорыва эсхатологического времени (напр., А. Швейцер, отрицавший, впрочем, у Иисуса такое самосознание).

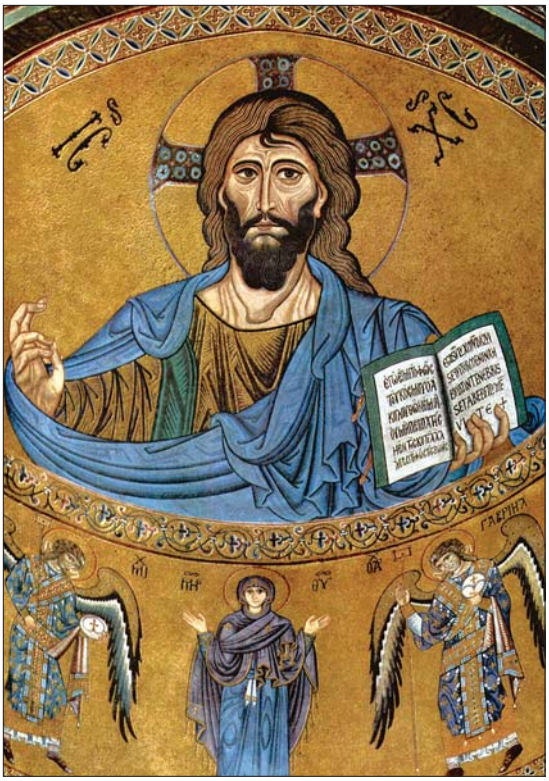
С 20-х гг. происходит подъём т. н. формального критицизма, то есть литературоведческого анализа жанровых форм, на которые возможно разложить новозаветные тексты (М. Дибелиус, Р. Бультман). Соединение этого метода с философскими предпосылками экзистенциализма дало концепцию Бультмана, основанную на резком отделении «исторического Иисуса» (о котором, по Бультману, мы почти ничего не знаем), от Христа, с которым имеет дело вера; для последней имеет значение только ситуация экзистенциального выбора, в которую ставит человека христианская «керигма» (греч. «возвещение»), облечённая в Новом завете в мифологический язык, но в настоящее время



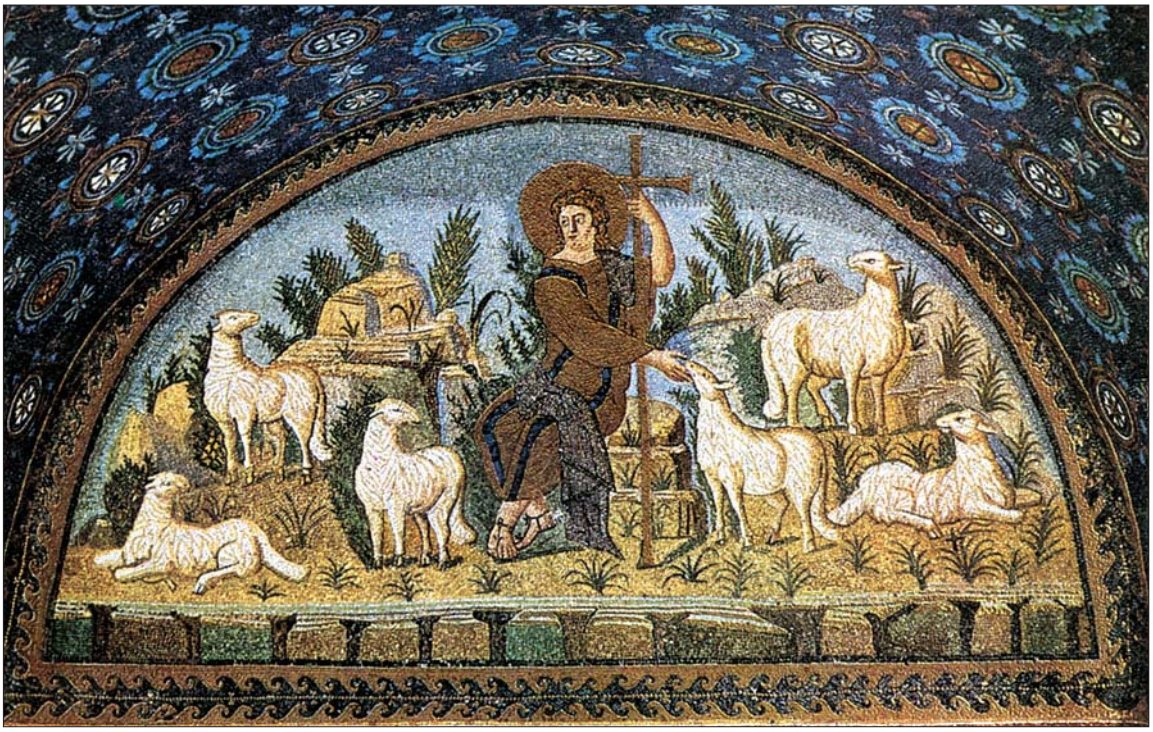
Христос перед судом народа. Скульптура М. М. Антокольского. Мрамор. 1874. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.



Иисус Христос. Фрагмент росписи катакомбы Петра и Марцеллина в Риме. Ок. 400.



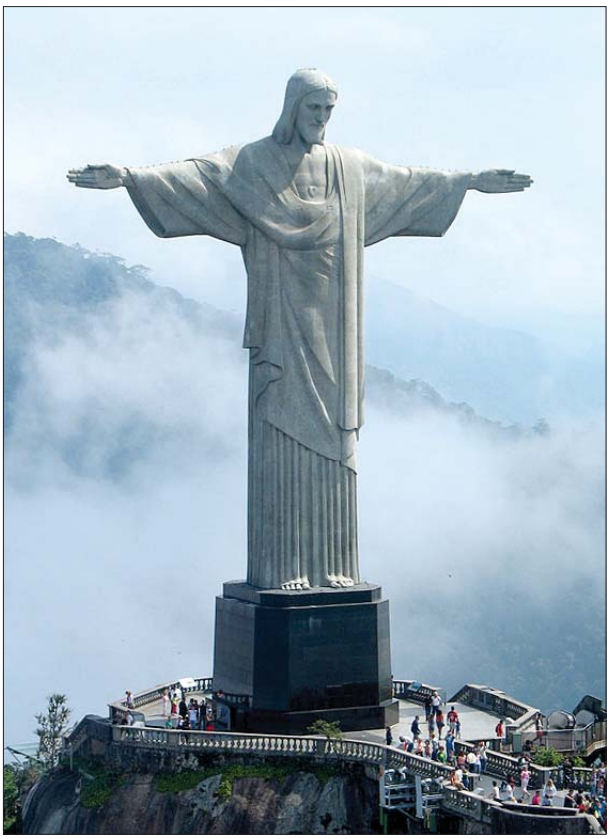
Христос Пантократор. Мозаика в кафедральном соборе в Чефалу, Сицилия. 12 в.



Добрый пастырь. Мозаика в мавзолее Галлы Плацидии в Равенне. 1-я четверть 5 в.

долженствующая быть воспринимаемой отдельно от этого языка (проблема «демифологизации»). Историческая школа представлена преимущественно протестантскими теологами, которые, отбросив все фантастические рассказы о «чудесах» (или дав им рационалистическое объяснение), постарались сохранить всё же то, что им не противоречит, «спасти то, что ещё можно спасти» (Ф. Энгельс – применительно к библеистам тюбингенской школы); тем не менее библеисты этого направления внесли большой вклад в критическое исследование Евангелий и других текстов. К историческому направлению принадлежат некоторые исследователи иудаистического (напр., И. Клаузнер, давший образ И. Х. с позиций еврейского национализма) и католического (Г. Папини, Ф. Мориак и др.) толка, последние получили большую свободу в критике и интерпретации текстов только после решений 2-го Ватиканского собора (1962–65), разрешившего под воздействием успехов научной библеистики толковать те или иные места священного писания как иносказательные.

Марксистское изучение раннего христианства и связанного с ним круга вопросов начато Ф. Энгельсом, который перенёс существо вопроса с личности предполагаемого основателя этой религии — И. Х. на общие исторические условия, вызвавшие появление новой универсальной религии. После Энгельса ту же проблему исследовали советские учёные-религиоведы (А. Б. Ранович, С. И. Ковалёв, Я. А. Ленцман, И. Д. Амусин, М. М. Кубланов, И. А. Крывелёв, И. С. Свенцицкая и др.), марксисты Ш. Эншлен (Франция), А. Робертсон (Англия), А. Донини (Италия), З. Косидовский (Польша). Из исследователей-марксистов одни придерживаются точки зрения, что И. Х. – чисто мифологический образ (эта точка зрения в 20–50-х гг. полностью преобладала, в последующем некоторые исследователи внесли некоторые коррективы в первоначальные взгляды, формулируя выводы менее категорично), другие признают историческое существование галилейского проповедника Иисуса (не отрицая, разумеется, что новозаветный образ И. Х. – результат мифотворчества). При этом подчёркивается, что для марксистского исследования проблем возникновения христианства вопрос об историчности или мифичности И. Х. решающего значения не имеет.



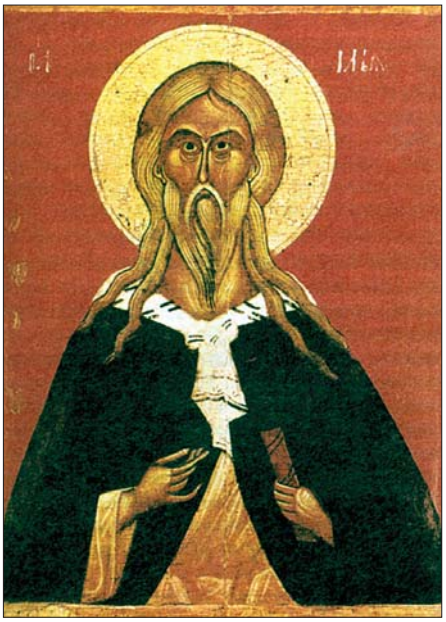
Статуя Христа Спасителя над Рио-де-Жанейро, Бразилия.

С. А. Токарев.

В искусстве и литературе образ И. Х. представлен исключительно широко. Умонастроение раннего христианства в целом стоит под знаком новозаветных слов: «если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5, 16). Христианские мыслители 2–3 вв., а отчасти и 4 в. рекомендуют сосредоточиться на мистическом аспекте миссии И. Х. и не одобряют интереса к преданиям о его человеческом облике «по плоти». К тому же они сомневаются в принципиальной изобразимости И. Х.: во-первых, божественности как таковой передать средствами искусства нельзя, во-вторых, в облике И. Х., согласно традиции, было нечто неуловимое, «звёздное» (Иероним), раскрывающееся или закрывающееся в зависимости от достоинства или недостоинства видящего (Ориген) и от разнообразия его «неисчислимых помышлений» (Августин); это относится к земной жизни и тем более к явлениям по воскресении. Апокрифы («Деяния апостола Иоанна», 3 в.) фантастически утрируют мотив непрерывных преображений облика И. Х. С другой стороны, аскетический пафос побуждал предполагать, что в земной жизни И. Х. был некрасив, чтобы его красота не отвлекала поучаемых от его слова (Климент Александрийский). Притом ранние христиане смотрели не назад, а вперёд, ожидая в скором времени второго пришествия

И. Х. «со славою», и в восторженных видениях мучеников перед казнью И. Х. являлся как преображённый победитель, «юный ликом» («Страсти святых Перпетуи и Фелицаты», начало 3 в.). В соответствии с этим первые дошедшие до нас изображения И. Х. в живописи (стенопись катакомб в Риме и в церкви с крещальней в Дура-Европос, Месопотамия, то и другое 3 в.) и пластике чужды установке на «портретность»: они изображают не облик И. Х., а символы его миссии — доброго пастыря со спасённой овцой на плечах (статуя 3 в. в Латеранском музее в Риме, мозаика мавзолея Галлы Плацидии в Равенне, 5 в., и др., ср. Матф. 18, 12–14 и др.), Орфея, умиротворяющего и очеловечивающего животных своей музыкой, и т. п. Все эти образы отмечены юностью, простотой, то плебейской, то буколической. Напротив, «портретные» изображения длинноволосого и бородатого И. Х. вплоть до 4 в. засвидетельствованы лишь для кругов гностических и языческих и до нас не дошли; по-видимому, этот тип был связан с античной традицией портретирования философов. После перехода церкви на легальный статус в начале 4 в. и к господствующему положению в конце века образ И. Х. в бурно развивающемся церковном искусстве становится более торжественным, репрезентативным, приближаясь к официозным изображениям императоров (тема «аккламации», т. е. торжественного приветствия И. Х. как царя на престоле, на мозаике Санта Пуденциана в Риме, 4 в.), но и более соотнесённым с предполагаемой исторической действительностью (ср. пробуждение в то же время интереса к «святым местам» Палестины). Облик И. Х. как бородатого мужа, поддерживаемый авторитетом предполагаемых «нерукотворных» изображений, вытесняет безбородого юношу катакомб (безбородый тип ещё встречается в алтарной апсиде Сан-Витале в Равенне, середина 6 в., а затем иногда возвращается в романском искусстве). Зрелая византийская иконография И. Х. в согласии с современной ей литературой подчёркивает наряду с чертами отрешённой царственности изощрённую тонкость ума (мозаики церкви монастыря Хора в Константинополе, 20-е гг. 14 в.), сострадательность. Древнерусская живопись, продолжая византийскую традицию после пронзительных, суровых, огненных изображений Спаса Нерукотворного, в 12—14 вв. приходит к мягкости, сосредоточенной и тихой уравновешенности образа Спаса из т. н. Звенигородского чина Андрея Рублёва. Лишь осторожно в поздневизантийском и древнерусском искусстве даётся тема — И. Х. как страдалец (хотя для «духовных стихов» русского фольклора умиление перед муками И. Х., часто воспринятыми как бы через душевную муку Девы Марии, очень характерно). Западное искусство нащупывает эту тему с 10 в. («Распятие епископа Геро», впервые внятно дающее момент унижения), затем получает импульс от размышлений Бернара Клервоского в 12 в. и особенно Франциска Ассизского и его последователей в 13 в. под земной жизнью И. Х. (понимаемой как предмет сочувствия и вчувствования); для позднего западного средневековья страдальчество И. Х. стоит в центре внимания. Создаётся очень продуктивная традиция натуралистически-экспрессивных изображений И. Х. как иссечённого бичами «мужа скорбей» в терновом венце, взывающего к состраданию молящегося, как израненного мертвеца на коленях плачущей матери (в итальянской традиции Пьета, «сострадание», в немецкой — Веспербильд, «образ для вечерни»). Рыцарская культура западноевропейского средневековья, давшая свою версию христианских символов в легендах о граале, поняла И. Х. как безупречного короля-рыцаря с учтивым и открытым выражением лица — замысел, реализованный, например, в статуях И. Х. на порталах Амьенского и Шартрского соборов (13 в.). В эпоху Реформации и крестьянских войн в Германии М. Нитхардт (Грюневальд) доводит до предельно резкой выразительности мотив распятия, вбирающий в себя весь неприкрашенный ужас времени — вывороченные суставы, сведённое судорогой тело, состоящее из одних нарывов и ссадин. В оппозиции к этому «варварству» итальянское кватроченто возрождает на новой основе знакомый Византии и рыцарству идеал спокойного достоинства и равновесия духа (основа типа дана Мазаччо, христиански-мистический вариант — Беато Анджелико, языческий, с акцентами в духе стоицизма — У А. Мантеньи). В искусстве позднего Ренессанса образ И. Х. впервые перестаёт быть центральным и определяющим даже для творчества на христианские сюжеты (у Микеланджело в росписи Сикстинской капеллы Ватикана тон задаёт патетика и мощь творящего мир Саваофа, у Рафаэля – женственность Марии – мадонны; в первом случае И. Х. в полном разрыве с тысячелетней традицией превращается – на фреске «Страшный суд» – в буйно гневающегося атлета, во втором ему приданы черты немужественной красивости, в дальнейшем утрируемые у Корреджо, у болонцев, особенно у Г. Рени, чей «Христос в терновом венце» в тысячах копий украсил церкви по всему католическому, да и православному миру, — в церковном искусстве барокко и рококо). Венецианские живописцы 16 в., особенно Тициан, сообщая традиционному типу И. Х. утяжелённость, «дебелость», все же сохраняют за ним высокий трагический смысл. В дальнейшем процесс «опустошения» образа прерывается лишь отдельными исключениями, важнейшие среди которых — Эль Греко и Рембрандт. Первый, отвечая потребностям контрреформационной Испании, придал средствами невиданных пропорций и ритмов пронзительную остроту традиционному типу; второй, используя возможности протестантской Голландии, отбросил всякое традиционное благообразие, наделив И. Х. чертами некрасивого, грубоватого, но значительного в своей искренности плебейского проповедника.

Поэзия барокко иногда достигала большей глубины в подходе к традиционной теме, чем живопись. В немецкой лирике 17 в. надо отметить, например, католические «пасторали» Ф. Шпее, в которых И. Х. воспевается как новый Дафнис, и более строгие протестантские гимны П. Герхардта. Героем гекзаметрического эпоса в духе Вергилия не раз делали И. Х. ещё со времён «Христиады» М. Дж. Виды (16 в.), холодной латинской стилизации. В 17 в. «Возвращённый рай» Дж. Мильтона и «Мессиада» Ф. Г. Клопштока, несмотря на подлинную монументальность замысла и блестящие достижения в деталях, не могут быть признаны полной удачей: чтобы придать образу И. Х. специфическую для эпопеи величавость, пришлось лишить его внутренней цельности (ср. в начале 19 в. классицистическую версию типа И. Х. в пластике Б. Торвальдсена). Разработка образа И. Х. в романтической живописи немецких «назарейцев» (с начала 19 в.), стремясь устранить театральность барокко и холодность классицизма, обычно подменяет аскетическую духовность более буржуазной «нравственной серьёзностью», а утраченную веру в реальность чуда — умилением перед заведомо нереальной «поэтичностью» стилизованной легенды; между тем романтический пессимизм заявляет о себе в «Речи мёртвого Христа с высот мироздания о том, что бога нет», включённой в роман Ж. П. Рихтера «Зибенкэз». Этот новый мотив — жизнь И. Х. уже не как приход бога к людям, но как (трагически напрасный) приход человека к несуществующему, или безучастному, или «мёртвому» богу, как предельное доказательство бессмысленности бытия — вновь и вновь повторяется в лирике 19 в. (у А. де Виньи, Ж. де Нерваля, Ш. Бодлера и др.), находя поздний отголосок в 20 в. у Р. М. Рильке («Гефсиманский сад»). С другой стороны, историзм 19 в. позволяет впервые увидеть евангельские события не в мистической перспективе вечной «современности» их каждому поколению верующих, но в перспективе историко-культурного процесса, как один из её моментов, лишённый абсолютности, но взамен наделённый колоритностью времени и места (ср. революционный для 1850-х гг. археологизм библейских и евангельских эскизов А. А. Иванова). Всеевропейским успехом пользуется «Жизнь Иисуса» Э. Ренана, превращающая свой предмет в тему исторической беллетристики. Именно такой И. Х., который вполне перестал быть богом, но остро воспринимается в своей страдающей человечности, становится для либеральной и демократической интеллигенции 19 в. одним из её идеалов, воплощением жертвенной любви к угнетённым (от Г. Гейне и В. Гюго до вырождения этого мотива в общеевропейской поэзии «христианского социализма», в России – у А. Н. Плещеева, С. Я. Надсона и др.; в немецкой живописи — картины Ф. фон Уде 1880-х гг., ставящие И. Х. в окружение бытовых типов рабочих той поры, в русской живописи — «Христос в пустыне» И. Н. Крамского, скульптура М. М. Антокольского, картины Н. Н. Ге 1890-х гг., отмеченные влиянием толстовства, на которых изможденный бунтарь из Галилеи противостоит глумлению духовенства на заседании синедриона, сытой иронии Пилата, прозаичному палачеству голгофы). Целую эпоху характеризуют слова Н. А. Некрасова (о Чернышевском): «Его послал бог гнева и печали царям земли напомнить о Христе». Те русские писатели 19 в., которые удерживают ортодоксаль-



Илья Пророк. Новгородская икона. Кон. 14 — нач. 15 вв. Москва, Третьяковская галерея.

но-мистическую интерпретацию образа И. Х., тоже не далеки от этой «голгофской» расстановки акцентов: и Ф. И. Тютчев связывает И. Х. (конечно, страдающего, «Удручённого» тяжестью креста) с «наготой смиренной» крестьянской России («Эти бедные селенья»), и у Ф. М. Достоевского он предстаёт как узник в темнице Великого инквизитора («Братья Карамазовы»). Традиция была продолжена и в 20 в. Иешуа га-Ноцри М. А. Булгакова («Мастер и Маргарита»), праведный чудак, крушимый трусливой машиной власти, подводит итоги всей «ренановской» эпохи и выдаёт родство с длинным рядом воплощений образа в искусстве и литературе 19 в. Поэзия Б. Л. Пастернака сближает муку И. Х. с трагической незащищённостью Гамлета. Особняком стоит фигура И. Х. «в белом венчике из роз» (влияние католической символики? реплика образа Заратустры у Ницше?), шествующего по завьюженному Петрограду во главе двенадцати красногвардейцев (число двенадцати апостолов) в поэме А. Блока «Двенадцать». На Западе попытки истолковать образ И. Х. как метафору революции имели место у А. Барбюса, менее резко — в фильме П. П. Пазолини «Евангелие от Матфея».

С. С. Аверинцев.

ИЛИЯ (евр. 'Eliyyah, «бог мой Яхве» греч. Ἠλίας), в ветхозаветных преданиях (3-я и 4-я книги Царств) пророк. Он предстаёт как ревнитель Яхве, борец за утверждение его культа как единственного в Израильском царстве, вступающий в борьбу с жрецами и израильскими царями — покровителями культа Ваала (Баала). Это одарённый почти божественной властью чудотворец, пророк, устами которого глаголет бог (ср. Дух святой), проповедник, предсказывающий будущее от имени бога. О происхождении И. сказано, что он «фесвитянин из жителей галаадских» (3 Царств 17, 1). И. имеет облик нищенствующего аскета-подвижника (ср. описание его внешности: он оброс волосами, подпоясан кожаным поясом, 4 Царств 1,8). И. начинает действовать во времена израильского царя Ахава, прогневавшего бога Яхве тем, что под влиянием своей жены финикиянки Иезавели стал служить Ваалу, поставив ему в Самарии жертвенник. И. предрекает Ахаву засуху – больше не будет ни росы, ни дождя, разве только по его, И., слову. Голос Яхве велит И. скрыться у потока Хораф, что против Иордана; из потока он должен пить, а вороны будут кормить его. Когда поток высох, И. услышал голос, повелевший ему идти в Сарепту Сидонскую. Вдова, которой бог приказал кормить И., пожаловалась ему, что ей нечем прокормить даже себя и сына. И. велит ей сделать для него небольшой опреснок, после чего мука в кадке не истощалась, масло в кувшине не убывало. И. возвращает к жизни умершего сына вдовы, «воззвав к Яхве». На третий год бог велит И. показаться Ахаву, обещая послать дождь на землю. По требованию И. «весь Израиль» и все 450 пророков, следующих культу Ваала, и все, кто пользуется покровительством Иезавели, собираются на горе Кармил. И. предлагает пророкам Вааловым рассечь тельца и положить на дрова, не подкладывая огня, сам же И. поступит так же с другим тельцом; пророки Вааловы должны призвать своего бога, И. — своего: истинный бог даст ответ «посредством огня» и так будет решено, Яхве или Ваалу быть богом израильским. Как ни призывали вааловы пророки своего бога и как ни бесновались, «не было ни голоса, ни ответа». Тогда И. построил из двенадцати камней (по числу двенадцати сыновей Иакова) жертвенник Яхве, велел трижды полить водой жертву и дрова и воззвал к Яхве — и тут же «огонь Яхве» поглотил и жертву, и дрова, и камни, и воду. Тогда народ, пав ниц, воскликнул: «Яхве есть бог!» (ср. значение имени И.). И. же велел схватить пророков Вааловых и заколол их у потока Киссон (3 Царств 18). Спасаясь от Иезавели, главной покровительницы пророков Вааловых, И. уходит в пустыню. Усевшись под можжевеловым кустом, он просит у бога смерти. Но ангел приносит спящему И. пищу и предрекает дальнюю дорогу. Сорок дней и ночей идёт И. к горе Хорив. Там голос повелевает ему стать на горе перед лицом бога. Яхве обнаруживает себя И. не в ветре, не в землетрясениях, не в огне, ему там явившимся, а в веянии тихого ветра (19, 11–12; в этом месте повествования усматривают существенное смещение акцентов по сравнению с грозным образом бога в иудаистических мифах трёх предшествующих веков). Яхве велит И. идти обратно через пустыню, помазать Азаила в цари над Сирией, Ииуя в цари над Израилем (вместо Ахава), а Елисея – в пророки. И. предрекает гибель Ахава и его дома и позорную смерть его



Огненное восхождение Ильи-пророка в небеса. Псковская икона. XVI в.



Явление ангела пророку Илие. Створка алтаря работы Д. Баутса. 1464–67. Лёвен, церковь св. Петра.

жены, а затем и смерть Охозии, нового царя Израиля, который, заболев, послал вопрошать о будущем своем Вельзевула, а не бога Израиля. Охозия велит схватить И. Но дважды «огонь Яхве» сходит с небес и уничтожает дважды по пятьдесят человек, посланных царём за И. Предсказания же И. сбываются.

В день, когда Яхве захотел вознести И. на небо, перед пророком и сопровождавшим его Елисеем расступаются воды Иордана. Явились «колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понёсся Илия в вихре на небо. Елисей же смотрел и воскликнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! и не видал его более» (4 Царств 2, 11–12).

Цикл повествований об И. на основании исторических фактов, которые в них сообщаются, и языка соответствующих библейских текстов признаётся достаточно близким по времени составления (ок. 8 в. до н. э.) к тем событиям 9 в., которые в нём упоминаются. Вопреки сомнениям некоторых исследователей, в теме борьбы с культом Ваала и домом Ахава, его поддерживавшим, выдвинутой в рассказах об И. на первый план, усматривают отражение реального религиозного конфликта того времени.

В ветхозаветном образе И. явно преобладают легендарные, мифопоэтические черты, ещё более усиленные послеветхозаветной иудаистической литературой. В ней развиваются многие библейские рассказы об И., создаются новые. Так, о происхождении И. сообщается, что он принадлежал к колену Дана, или Вениамина, или к священническому роду; согласно каббалистической литературе, И. — ангел в образе человека, не имеющий ни предков, ни потомства. К сцене состязания с жрецами Ваала на горе Кармил добавляется, что И. останавливает солнце (как Иисус Навин), заставляет течь воду из пальцев Елисея (и так наполняются рвы вокруг жертвенника) и др. Вводятся и прямо сказочные мотивы (напр., постройка дворца в течение одной ночи). Доминирующей идеей является объяснение особой чудотворной силы И. его непосредственной связью с Яхве. Создаются разные версии о судьбе И. после его вознесения на небо: он поселился на небе, где записывает людские деяния (ср. Енох); в раю он сопровождает праведников и извлекает души грешников из геенны. Его называют «птицей небесной», ибо он, подобно птице, облетает весь мир и появляется там, где необходимо божественное вмешательство; он является людям в разных образах (напр., в образе кочующего араба пустыни). И. выступает как чудесный исцелитель, советник в брачных спорах, примиритель детей и родителей. Большую роль играет образ И. в иудаистической, а также в христианской эсхатологии. Библейский рассказ о вознесении И. на небо породил представления, что он не умер и должен вернуться на землю. Он выступает как предтеча и провозвестник мессии (Малах. 4, 5–6 и др.), которого бог посылает на землю перед страшным судом – он явится вместе с Моисеем, покажет народу семь чудес, приведёт грешных родителей к детям в рай, а в конце убьёт Самаэля; христианская традиция отождествила с И. одного из «свидетелей», упоминаемых в Апокалипсисе, которые будут пророчествовать в «конце времён», будут убиты антихристом, но воскреснут вновь (Апок. 11). Согласно новозаветным текстам за И. (как предтечу мессии) некоторые принимают Иоанна Крестителя (к образу которого он особенно близок) или даже Иисуса Христа (Матф. 11,14; Лук. 9, 19; Ио. 1,21). В евангельской сцене преображения Иисуса И. вместе с Моисеем является апостолам и беседует с Христом (Мк. 9; Матф. 17,3—13; Лук. 9,30).

В позднейших славянских православных традициях – русской и южнославянской (сербской и болгарской), а также и в некоторых других балканских, Илья-пророк выступает прежде всего как персонаж, связанный с громом, дождём, а также с плодородием, летом, урожаем (и исключающий функции древнего героя т. н. основного мифа славянской мифологии — змееборца, многие черты которого он в себя вобрал). Некоторые следы связи И. с громом, дождём, широко отмеченной в славянском фольклоре (ср., напр., представление: гром гремит – Илья-пророк разъезжает по небу в своей колеснице) имеются и в ветхозаветных текстах (ср., напр., рассказ о том, как И. предсказал царю Ахаву большой дождь и как он бежал в дожде перед колесницей царя, 3 Царств 18, 43–46). Характерна позднейшая трансформация этого образа в богатыря Илью, Илью Муромца, а также обряды на ильин день, обряд ильинского быка и др.

В. В. Иванов.

ИЛИАС (ilyas), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Илие. В Коране он назван в числе праведников, рядом с Закарийей, Йахьей и Исой (6:85) и определяется как посланник. Сообщение Корана о том, что И. призывал своих соотечественников не поклоняться Баалу (37:123), восходит к библейскому сюжету (3 Царств 18), но в соответствии с коранической схемой подчёркивается, что люди не вняли его проповеди.

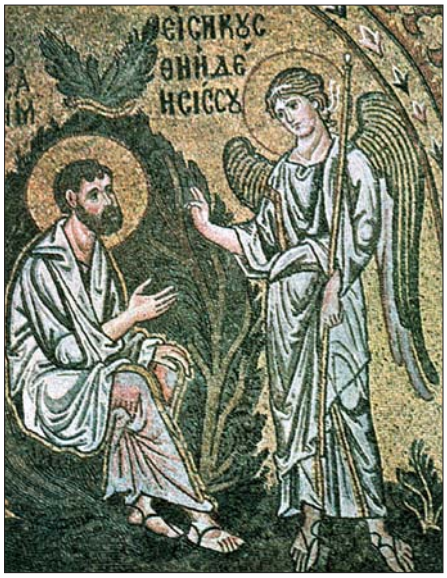
В мусульманском предании развиваются восходящие к библейской традиции сюжеты, в которых особо акцентируется внимание на том, что И. был сделан аллахом бессмертным. Мотив бессмертия стал причиной смешения И. с другими бессмертными персонажами — Идрисом, Хадиром, а также с Джирджисом. Некоторые комментаторы идентифицируют с И. (а не как обычно с Хадиром) коранического «раба божьего» (18:64 след.), испытывающего силу веры Мусы, совершая злые поступки, добрая цель которых выясняется лишь впоследствии. И. и Хадир считаются покровителями путешествующих соответственно на суше и на море.

М. П.

ИМРАН (imran), в мусульманской мифологии отец Мусы (Коран 3:30). Соответствует библейскому Амрану. В Коране упоминается также И., не идентичный библейскому и определяемый как отец Марйам (3:31; 66:12).

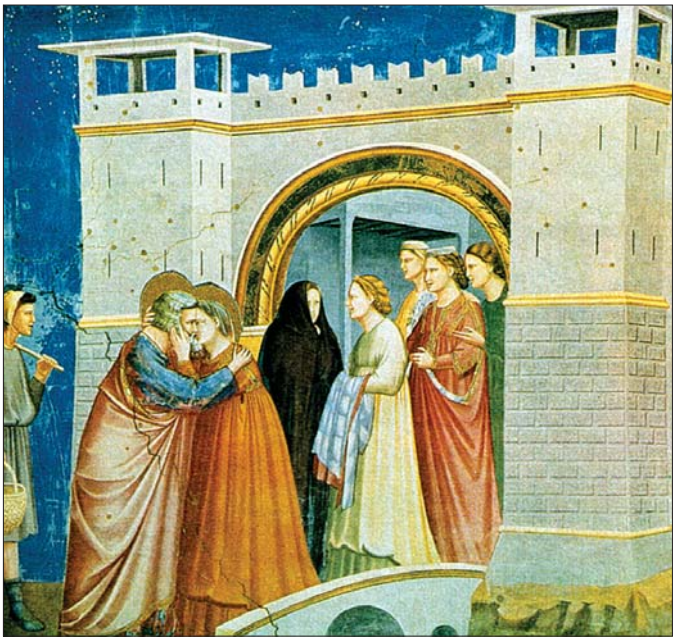
М. П.

ИОАКИМ И АННА (Иоаким — греч. Ἰωακείμ, евр. jehojaqim, «Яхве воздвигнет»; Анна — греч. Αννα, евр. hannah, «благодать», «милость»), в христианском



Явление ангела Иоакиму. Мозаика церкви монастыря в Дафни. 2-я половина 11 в.

предании родители девы Марии, чета ближайших предков Иисуса Христа (церк.-слав. «богоотцы»). В канонических новозаветных текстах И. и А. не упоминаются (евангелисты в соответствии с иудейской традицией сакрального права заинтересованы исключительно в генеалогии Христа со стороны Иосифа Обручника, т. е., строго говоря, как бы в легальной фикции). Первоисточник многочисленных легенд об И. и А. — раннехристианский апокриф «Рождество Марии», возникший ок. 200 (по-видимому, в Египте) и получивший впоследствии название «Протоевангелие Иакова». По преданию, Иоаким происходил из колена Иуды, из царского и мессианского рода Давида (будучи, т. о., родичем Иосифа Обручника), а Анна — из колена Левия, из священнического рода Аарона; в их браке соединилось наследственное преемство царского и священнического сана. Тот и другой сан получал утверждение в их личной праведности ветхозаветного типа; будучи людьми состоятельными, они треть своих доходов отдают на жертвоприношения и пожертвования в Иерусалимский храм, треть — на дела милосердия и только треть оставляют себе. До преклонных лет, несмотря на все их молитвы, им было отказано в потомстве. Когда Иоаким в очередной раз явился в храм с жертвой, его оттолкнули на том основании, что его бездетность — очевидный знак отверженности, а значит, и его жертва неугодна богу. Глубоко удручённый старец ушёл из дому и жил с пастухами, в долгих жалобах оплакивая своё бесплодие среди общего плодородия природы (образец для многочисленных жалоб на бездетность в средневековой литературе, в том числе и русской), пока ангел не велел ему возвращаться к жене, обещав рождение младенца; то же обещание получила на молитве и Анна. Радостная встреча постаревших супругов у Золотых ворот Иерусалима — излюбленная тема живописи средних веков и Возрождения. И. и А. три года воспитывают поздно родившуюся дочь (византийская иконографическая традиция знает изображение этой четы, склонившейся над Марией, которая делает свой первый шаг, — мотив,



Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.



Иоаким среди пастухов. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.

имеющий соответствие в том же апокрифе), а затем по обету посвящают её богу и отдают в храм.

Для христианской догматики и культа отношения И. и А. — воплощение наиболее полной чистоты в браке, выражение христианской мистики брака, отмеченное печатью чуда (в католицизме в 19 в. оформился особый догмат о непорочном зачатии девы Марии в браке её родителей).

Из многочисленных изображений на тему легенды о И. и А. — фрески Джотто. На исходе средневековья на Западе Анна получает отдельный культ (отражающийся и в иконографии) как целительница болезней, особенно чумы. Народный культ Анны со всеми его грубыми, подчас отталкивающими чертами, но и со всей его жизненностью — тема гротескной поэмы франц. поэта 2-й пол. 19 в. Т. Корбьера «Площадной рапсод и прощение святой Анны».

С. С. Аверинцев.

ИОАНН БОГОСЛОВ (греч. Ιωάννης ο θεολόγος, евр. jehohanan, или johanan, «Яхве милостив»), Евангелист Иоанн, в христианских религиозно-мифологических представлениях любимый ученик Иисуса Христа, наряду с Петром занимающий центральное место среди двенадцати апостолов; по церковной традиции, И. Б. — автор четвёртого Евангелия (Евангелие от Иоанна), трёх посланий и Апокалипсиса («Откровение Иоанна Богослова»); в действительности эти сочинения являются сочинениями различных авторов).

Святой Иоанн Евангелист. Картина Эль Греко. 1594–1604. Мадрид, Прадо.



И. Б. – сын галилейского рыбака Заведея (евр. zabdi, «дар мой») и жены его Саломии, одной из мироносиц, младший брат (или брат-близнец?) Иакова Старшего; он был учеником Иоанна Крестителя, присутствовал при его словах об Иисусе («вот агнец божий») и после них пошёл за Иисусом (церковная экзегеза отождествляет его с тем, кто пристал к Иисусу вместе с Андреем Первозванным, Ио. 1, 35–40). Вместе с Петром и своим братом И. Б. присутствовал при воскрешении Христом дочери Иаира (Мк. 5,37), а также при преображении Христа (Матф. 17, 1; Мк. 9, 2; Лук. 9, 28) и молении о чаше (Матф. 26, 37; Мк. 14,33). Вместе с братом И. Б. получил от Христа (Мк. 3, 17) прозвище Воанергес (греч. βοανηργες, вероятно, из βανηρεγές, евр. b'nej-reges), т. е. «сыны Громовы» (наличие и характер предполагаемой некоторыми исследователями связи с мифологическим мотивом близнецов как сыновей грома проблематичны; в некоторых древних рукописях прозвище отнесено ко всем шести парам апостолов). По-видимому, однако, прозвище это имеет в виду присущую братьям яростную пылкость в том, что касается мессианских чаяний торжества и возмездия (так, когда самаритянское селение отказывается принять Христа, братья хотят по примеру Илии свести на селение огонь с небес). Во время тайной вечери И. Б. «возлежал на груди Иисуса» (Ио. 13,23; церковная традиция единодушно отождествляет И. Б. с учеником, «которого любил Иисус»); сам Пётр, не решаясь спросить Христа, к кому относится пророчество того о предателе среди учеников (Иуде Искариоте), просит И. Б. высказать этот непроизнесённый вопрос (13, 24–25). Предание отождествляет с И. Б. ученика (Ио. 18, 15), который вместе с Петром последовал за Христом после его ареста и, пользуясь старым знакомством, прошёл сам и провёл Петра во двор дома первосвященника Анны. Его твёрдость в эти часы представляет контраст робости и отчаянию других апостолов. Из всех апостолов об одном лишь И. Б. («ученике, которого любил Иисус», Ио. 19, 26) говорится, что он стоял на Голгофе у креста; умирая, Христос завещал И. Б. сыновние обязанности по отношению к деве Марии (позднейшие толкователи поясняли, что девственность И. Б. делала его особенно достойным хранителем девственности Марии и что в его лице Мариею были усыновлены все христиане, но прежде всего такие, как он, девственники). Впоследствии И. Б. был наряду с Иаковом Младшим и Петром одним из «столпов» иерусалимской первообщины (Гал. 2, 9). Таково общецерковное предание, предполагающее очень долгую жизнь И. Б. (более 100 лет, по некоторым версиям — около 120); сохранились следы локального предания, по которому И. Б. был казнён вместе со своим братом. В преданиях рассказывается также, что во время царствования императора Домициана И. Б. был схвачен и сослан на остров Патмос, где, согласно Апокалипсису (1,9), имел видения о конечных судьбах мира (отсюда популярная в живописи североевропейского Ренессанса иконография И. Б. как визионера на Патмосе, а также возможность для названия этого острова быть символом откровения, как в стихотворении Ф. Гёльдерлина «Патмос»). Согласно римской легенде, популярной в средневековой Европе, ссылке предшествовали истязания и попытки умертвить И. Б. у Латинских ворот Рима; однако ни яд (ср. обещание Христа: «и если что смертоносное выпьют, не повредит им», Мк. 16, 18), ни кипящее масло не смогли повредить святому (поэтому западное искусство часто изображало И. Б. с сосудом в руках, из которого исходит демон яда в виде змейки, а также в котле с



Святой Иоанн на Патмосе. Миниатюра П. Лимбурга в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Около 1411–16. Шантийи, музей Конде.

маслом, под которым разложен костёр, — мотив, также особенно характерный для северного Ренессанса и фиксированный в начале цикла гравюр А. Дюрера на темы Апокалипсиса). Различные легенды связаны с заключительным периодом жизни И. Б., который приурочивается к Эфесу. Согласно одной из них (рассказанной Климентом Александрийским, рубеж 2 и 3 вв.), И. Б. обратил в одном малоазийском городе некоего юношу, который, однако, затем поддался действию безудержных страстей и кончил тем, что стал главарём разбойников, уйдя в горы. И. Б., узнав об этом, отправился в горы, был схвачен разбойниками и приведён к главарю. Тот при виде И. Б. пустился бежать, но старец, напрягая все силы, гнался за ним и слёзно умолял покаяться; разбойник,

Иоанн Евангелист на Патмосе. Центральная часть алтаря Иоанна работы Х. Бурекмайра. 1518. Мюнхен, Старая пинакотека.



тронутый этими мольбами, начал аскетические подвиги покаяния, и И. Б. разделял с ним подвиги и всячески утешал его. Таинственными легендами окружён конец жизни И. Б. Относящиеся к нему слова Христа «если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ио. 21, 22) подавали повод полагать, что он, подобно Еноху, Мельхиседеку и Илие, чудесно сохранён для грядущего мученического подвига во времена антихриста (заранее увиденные им в откровении на Патмосе). Его прощание с людьми отмечено таинственностью мистерии: он выходит из дома с семью ближайшими учениками, ложится живым в могилу, обращаясь к ученикам: «привлеките матерь мою землю, покройте меня!» Ученики целуют его, покрывают землёй до колен, снова целуют, засыпают до шеи, кладут на лицо плат, целуют в последний раз и засыпают до конца. Когда узнавшие об этом христиане из Эфеса пришли и раскопали могилу, они нашли её пустой (ср. мотив пустого гроба в топике воскресения Христа). Однако на месте могилы каждый год 8 мая появлялся тонкий прах, имевший целительную силу. Представление о живущем в затворе до последних времён И. Б. литературно использовано в «Трёх разговорах» В. С. Соловьева (образ «старца Иоанна»).

Для христианской церкви И. Б. — прототип аскета-прозорливца, «духоносного старца», также как апостол Пётр – прототип христианского «пастыря», иерарха (в католичестве — папы). С именем И. Б. в теологии, литературе и иконографии (особенно православной) связаны таинственные, мистические мотивы. Византийские авторы прилагают к нему слово «мист» (термин, еще в дохристианские времена означавший посвященного в мистерию; ср. церк.-слав. «таинник»). Традиция подчёркивает девственничество И. Б., его особую аскетическую «освящённость» и посвящённость, делающие И. Б. более других лично близким Христу и пригодным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры (начало Евангелия Иоанна с учением о домирном бытии логоса и др.) и тайн будущего (Апокалипсис). Возлежание на груди Христа во время тайной вечери понималось как выражение предельно интимного общения мистика с богом. Если Пётр представляет экзотерическую, всенародную сторону христианства (исповедание веры, данное всем), то И. Б. — его эзотерическую сторону (мистический опыт, открытый избранным). Отсюда значение образа И. Б. как для церкви, стремившейся дополнить «начало Петра» «началом И. Б.», так и для еретических, антицерковных течений (например, для гностиков 2 в., которые охотно освящали своё литературное творчество именем И. Б., или для катаров 11–13 вв.), полемически противопоставлявших начало И. Б. началу Петра.

Для западноевропейского искусства И. Б. — безбородый, нежный, чувствительный, немного женственный юноша (не только в евангельских сценах, но даже позднее, напр. на Патмосе; впрочем, есть исключения). Византийско-русская икона знает его таким разве что в сцене тайной вечери; вообще же это погружённый в мистическое созерцание старец с бородой и огромным лбом. Символ И. Б. как евангелиста — орёл. В соответствии с раннехристианским апокрифом «Деяния И. Б.» восточно-христианская иконография придаёт ему ученика Прохора, под диктовку записывающего его Евангелие.

С. С. Аверинцев.

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ (греч. Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, евр. johahanan или johanan «Яхве милостив»), Иоанн Предтеча (греч. Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος), в христианских представлениях последний в ряду пророков — предвозвестников прихода мессии, непосредственный предшественник Иисуса Христа. Новозаветное толкование (Матф. 11, 10; Мк. 1, 2) относит к И. К. ветхозаветные пророчества: «вот, я посылаю ангела моего, и он приготовит путь предо мною» (Малах. 3, 1); «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь господу, прямыми сделайте стези ему» (Ис. 40, 3). По распространённым представлениям, пришествию мессии должно было предшествовать или сопутствовать появление Илии, долженствующего помазать мессию и засвидетельствовать его мессианский сан; христианская традиция, относя всенародное явление Илии (вместе с Енохом) ко временам антихриста и второго пришествия Иисуса Христа (соответствующее истолкование: Апок. 11,3–12) и говоря о тайном явлении Илии в момент преображения Христа (Матф. 17,3; Мк. 9, 4; Лук. 9, 30), в целом передаёт функцию Илии во время первого пришествия Иисуса Христа И. К., выступившему «в духе и силе Илии» (Лук. 1, 17). Образ И. К. как аскета – пустынника, пророка, обличителя и «ревнителя» являет большое сходство с образом Илии, так что ему приходится специально отрицать своё тождество Илии (Ио. 1, 21).

Чудесное зачатие И. К. было предвозвещено его родителям — ааронидам Захарии и Елисавете архангелом Гавриилом. О детстве И. К. в новозаветном повествовании сказано лишь, что он «был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лук. 1, 80), «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищей его были акриды и дикий

Иоанн Креститель. Картина Караваджо. 1597–98, Рим, Капитолийские музеи.





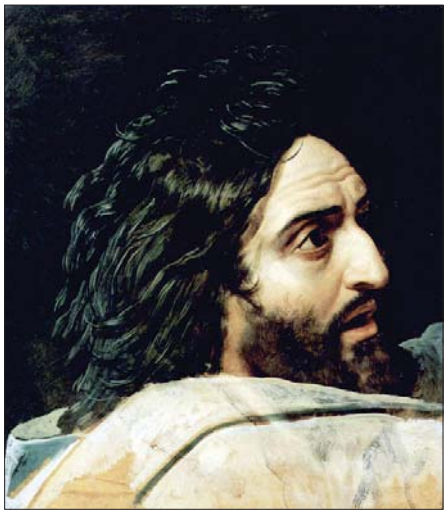
Рождение Иоанна Крестителя. Картина Я. Тинторетто. Ленинград, Эрмитаж.

мёд» (Матф. 3, 4); иудео-христианская традиция первых веков сближала дикий мёд (по-видимому, не пчелиный мёд, а какие-то истечения древесного сока) с манной. Ранневизантийская апокрифическая и агиографическая литература добавляет подробности о детстве И. К. в пустыне: Елисавета с младенцем бежит от воинов Ирода, их спасает расступившаяся по её молитве и затворившаяся за ними скала, после пяти месяцев ангел велит отнять младенца от груди и приучать его к акридам и дикому мёду и т. п. Выступление И. К. на всенародную проповедь датируется в новозаветном сообщении пятнадцатым годом правления Тиберия (Лук. 3, 1), т. е. 27 или 28 н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что И. К. при этом было 30 лет — символический возраст полного совершеннолетия (ср. возраст Иосифа, «когда он предстал пред лице фараона», Быт. 41, 46; таким же обычно представляют возраст Христа при начале его проповеди). Речи И. К. — эсхатологическая весть: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Матф. 3, 2; с этой же формулы начинается проповедь Христа, см. Матф. 4, 17; Мк. 1, 15). Над теми, кто принимает эту весть, И. К. совершает в реке Иордан тот обряд, по которому он имеет своё прозвище – «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 4; Лук. 3, 3). Это крещение (греч. βαπτισμός, «погружение») имеет параллели в иудейском обиходе той эпохи, но отличается от очистительного омовения прозелитов тем, что совершается над иудеями, а от ежедневных ритуальных омовений ессеев (с которыми фигура И. К. имеет много общего) тем, что оно единократно и неповторимо. Последователи И. К. образуют особую общину («ученики Иоанновы»), в которой господствует строгий аскетизм (Матф. 9, 14). И. К. укоряет народ за самодовольную гордость своим избранничеством (Лук. 3, 8), особенно резко порицая фарисеев и саддукеев (Матф. 3, 7), как это будет делать Иисус Христос, и требует восстановления патриархальных норм социальной этики (Лук. 3, 11–14). В числе других к И. К. приходит ещё не известный народу Иисус Христос, чтобы принять вместе с другими крещение; И. К. всенародно свидетельствует о его мессианском сане (Ио. 1, 29; ср. Матф. 3; 13–17; Мк. 1, 9–11). Перед лицом Христа роль И. К., как он сам говорит об этом, чисто служебна: «ему должно расти, а мне умаляться» (Ио. 3, 30). Традиция не приписывает И. К. чудес (10, 41). Он стоит на рубеже Ветхого и Нового заветов, чем, согласно христианскому пониманию, определяется его величие и ограниченность этого величия. «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в царстве небесном больше его» (Матф. 11, 11). Сама его вера в мессианство Иисуса не свободна от неуверенности; уже в разгар проповеди последнего он задаёт ему через своих уче-

Иоанн Креститель. Картина Л. да Винчи. 1513–1516. Париж, Лувр.



Иоанн Креститель. Картина А. Иванова. 1837–1857. Москва, Третьяковская галерея.



ников вопрос: «Ты ли тот, который должен придти, или ожидать нам другого?» (Матф. 11, 2–3). Далеко не все ученики И. К. идут за Христом, и между их последователями имеют место трения (Матф. 9, 14).

В качестве ревнителя праведности И. К. выступает с обличением Ирода Антипы, тетрарха (правителя) Галилеи, который отнял у своего брата жену Иродиаду и при жизни прежнего мужа женился на ней, грубо нарушив этим иудейские обычаи; Ирод Антипа заключает И. К. в темницу, однако не решается казнить, страшась его популярности (Матф. 14, 3–5; Мк. 6, 17–20). Однажды на пиру по случаю дня рождения тетрарха его падчерица Саломея (не называемая в евангелиях по имени) настолько угождает отчиму своей пляской, что тот обещает исполнить любую её просьбу; по наущению Иродиады Саломея просит голову И. К. Палач направляется в темницу, чтобы совершить казнь и по условию подаёт Саломее на блюде голову И. К., а та относит её для глумления Иродиаде; тело И. К. погребают его ученики (Матф. 14, 6–12; Мк. 6, 21–29). О трансформации образа И. К. в исламе см. в ст. Йахья.

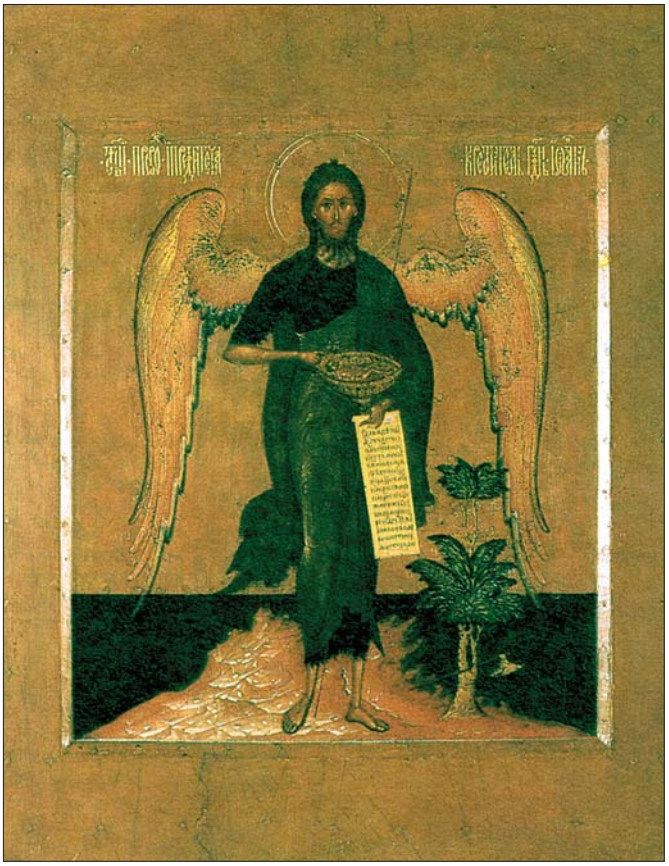
Западноевропейское средневековье знало пространную историю останков И. К., которая нашла отражение в иконографии (картина Гертгена тот Синт-Янса). Распорядок церковного культа использовал евангельские свидетельства о шестимесячном, т. е. полугодичном, интервале между рождеством И. К. и рождеством Иисуса Христа таким образом, что первое оказалось прикреплено к летнему, а второе – к зимнему солнцестоянию; под знаком Иисуса Христа солнце начинает «возрастать», под знаком И. К. – «умаляться» (своеобразная материализация слов И. К.: «ему должно расти, а мне умаляться»). Для церковных интерпретаторов (напр., католического агиографа 13 в. Иакова Ворагинского) солярная символика должна была оставаться служебным инструментом передачи теологической доктрины; но для фольклорной традиции И. К. и праздник его рождества сами приобретали солярные черты, сливаясь с языческой мифологией и обрядностью солнцеворота (в восточнославянском кругу — с культом Купалы), до неузнаваемости изменяясь в контексте образности сезонно-обрядовых песен и присказок (в сербском фольклоре И. К. получает эпитет «Игритель», что мотивируется представлениями о троекратной остановке солнца в день его рождества).

Образ И. К. играет в православной традиции более важную роль, чем в католической. Православная иконография «Деисиса» (в русском народном переосмыслении «Деисуса») только И. К. даёт предельную (наравне с девой Марией) близость к Христу. Если католическая традиция воспринимает И. К. как пророка, правдивого свидетеля пришествия Христа и неустрашимого обличителя власть имущих, то православная наряду с этим подчёркивает в нём черты идеального аскета, пустынника и постника, эзотерику «ангельского чина» (в южнославянской, греческой и русской иконографии в связи с новозаветными представлениями И. К. как «ангеле» и ради акцентирования «монашеской» стороны его образа распространяется с 13 в. тип «И. К. — ангел пустыни», придающий ему широкие ангельские крылья; на Руси этот иконографический тип приобрёл популярность в 16–17 вв.). На Западе к этим чертам проявляли наибольшее внимание в русле традиции ордена кармелитов, воспринимавших И. К. (в согласии с православной традицией) как



Усекновение главы Иоанна Предтечи. Русская икона северной школы. Последняя четверть 15 в. Киевский музей русского искусства.

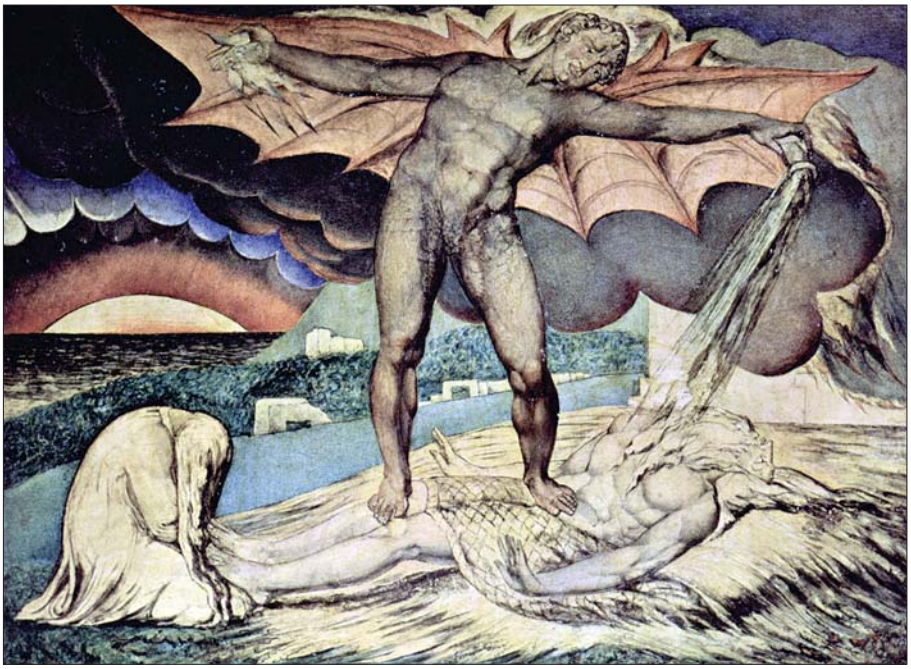
соединительное звено между ветхозаветной аскезой Илии и христианским созерцательным монашеством. В средневековой иконографии были широко распространены изображения И. К. с блюдом в руках, на котором лежит его голова, или с



Иоанн Предтеча ангел пустыни. Русская икона начала 17 в. работы Прокопия Чирина. Москва, Третьяковская галерея.



Крещение Иисуса Христа Иоанном Крестителем. Картина Эль Греко. 1597–1600. Мадрид, Прадо.



Сатана изливает болезни на Иова. Вильям Блейк. 1826–1827. Лондон, галерея Тэйт.

чашей, в которой находится агнец (позднее младенец).

Трагические контрасты пиршества и казни, глумливой греховности и страждущей святости, вкрадчивой женственности и открытого палачества, присущие сюжету усекновения главы И. К. не раз привлекали живописцев и поэтов. В 19 в., после демонстративно сухой, претендующей на археологическую точность разработки этого сюжета в «Иродиаде» Г. Флобера, началась безудержная его эксплуатация литературой и искусством декаданса, открывшаяся «Саломеей» О. Уайльда, иллюстрациями к ней О. Бёрдсли.

С. С. Аверинцев.

ИОВ (евр. ’ijjob, значение допускает различные истолкования из евр. и других семитских корней, напр. «теснимый», или от ajja—abu, «где отец?» и др.; греч. Ἰώβ), в иудаистических и христианских преданиях страдающий праведник, испытываемый сатаной с дозволения Яхве; главный персонаж ветхозаветной книги И. Страдающий праведник – центральный образ древних литератур Ближнего Востока (ср. вавилонскую поэму «О невинном страдальце», египетскую «Сказку о двух братьях» и др.). Судя по упоминанию в ветхозаветной книге Иезекииля (нач. 6 в. до н. э.), . имя И. было наряду с именами Ноя и Даниила обозначением (на уровне ходячей поговорки) образцового праведника (Иез. 14, 14 и 20). Датировка книги И. неясна (5–4 вв. до н. э.?), а структура и становление текста в известном нам объёме представляет много нерешённых проблем; не исключено присутствие в составе книги более раннего материала и более поздних вставок (вероятно, речи Элиу, описания бегемота и левиафана и др.). О И. сказано, что он был «прост, и праведен, и богобоязнен, и далёк от зла» (Иов 1, 1; здесь и ниже перевод автора, цитируется по книге «Поэзия и проза Древнего Востока», М., 1973); вначале возникает образ

Иов и его друзья. Картина И. Репина. 1869. С-Петербург, Гос. Русский музей.



искренней истовости богатого патриархального главы рода, неуклонно блюдущего себя от греха и во всём поступающего как должно. Называется число его сыновей, дочерей, скота, причём всё время повторяются сакральные числа семь, три, пять, выражающие идею совершенства, законосообразности, гармонической стабильности (1, 2–3). При встрече с сатаной Яхве спрашивает: «Приметило ли сердце твоё раба моего Иова? Ведь нет на земле мужа, как он» (1, 8). Сатана возражает, что благочестие И. корыстно, поскольку Яхве охраняет его благосостояние; едва этому будет положен конец, кончится и преданность И. богу. Яхве принимает вызов и позволяет сатане начать испытание, запрещая ему только посягать на саму личность И. (1, 12). Четыре вестника беды поочерёдно сообщают И. о гибели его ослов, овец и верблюдов вместе с пастухами и погонщиками, наконец, сыновей и дочерей (1, 14–19). И. раздирает на себе одежду, обривает главу в знак траура, повергается на землю и произносит слова, достойные его прежней истовости: «Господь дал, господь и взял – благословенно имя господне!» (1, 21). Сатана снова предстаёт перед Яхве и предлагает распространить испытание на тело И., на его «кость» и «плоть» (2, 4–5). Яхве снова даёт согласие, требуя только, чтобы И. была сохранена жизнь, и сатана наводит на И. страшную болезнь (традиционно понимаемую как проказа); «и взял Иов черепок, чтобы соскребать с себя гной, и сел среди пепла» (2, 8). Вера И. в справедливый божественный миропорядок вступает в мучительный конфликт с его знанием о своей невинности (и невинности многих несчастных, на чьи страдания открываются его глаза; см. 3, 17–22; 24, 3–12), вплоть до сомнения в божественной справедливости. На один выход из этого конфликта указывает жена И.: «похули бога и умри» (2, 9). Противоположный выход предлагают трое друзей И. (их горячим, саркастическим спором занята большая часть книги И. — главы 3–31): если всякое страдание есть налагаемое богом наказание, то И. должен умозаключить от своего страдания к своей виновности. Но И. решительно возражает друзьям: «Или вы для бога будете лгать и неправду возвещать ради него, в угоду ему кривить душой, в споре выгораживать его?» (13,7–8). После «докучных утешителей» (16,2) в спор с И. вступает молодой мудрец Элиу (Элигу), переводящий проблему на иной уровень: страдание посылается богом не как кара, но как средство духовного пробуждения. Последнее слово в споре принадлежит Яхве, который вместо всякого рационалистического ответа забрасывает И. вопросами о непостижимом устройстве космического целого, не измеримого никакой человеческой мерой (главы 38–41; выделяется описание чудищ бегемота и левиафана, 40, 10–27; 41, 1–26). И. объявляет о своём смиренном раскаянии. Приговор Яхве признаёт правоту И. перед друзьями, говорившими о боге «не так правдиво» (42, 7), как он; Яхве соглашается помиловать друзей только по молитве И. (42,8). После молитвы И. близкие приходят утешать И. и осыпать его дарами (42, 11). Яхве возвращает И. всё богатство в сугубой мере, у

И. рождаются новые семь сыновей и три дочери (42, 13). В этом новом блаженстве И. живёт ещё 140 лет и умирает, «насытясь днями» (42, 16–17).

Земля Уц, названная родиной И., тождественна то ли арамейским областям на севере Заиорданья, то ли Хаурану, то ли Эдому; во всяком случае, И. по крови и географической локализации настолько близок к иудейско-израильской сфере, чтобы входить (вместе с прочими персонажами книги И.) в круг почитателей единого бога, насколько и далёк от этой сферы, чтобы являть собою тип «человека вообще», образец как бы «естественной» праведности.

В Септуагинте книга И. имеет приписку, в которой со ссылкой на «сирийскую книгу» сообщается, что первоначальное имя И. — Иовав (эдомитское имя?; ср. Быт. 36, 33), его родина — Авситида «на пределах Идумеи и Аравии»; даётся генеалогия И., восходящая в пятом колене через Исава к Аврааму.

В талмудической литературе И. служит предметом разноречивых суждений. По-разному определялось время книги И. — от времён Авраама, Иакова или Моисея до времён Эсфири. Высказывалось также мнение, что повествование о нём — притча («машал»). По одной из версий, И. своими силами познал Яхве, служил ему из любви, праведностью превзошёл даже Авраама; в талмудическом трактате Сота 35а сообщается, что его смерть оплакивалась всем народом Израиля. По другому мнению (резко противоречащему тексту книги), он был врагом Израиля — языческим пророком, посоветовавшим фараону приказать повитухам убивать всех новорождённых еврейских мальчиков; этим он будто бы и заслужил свои страдания (трактаты Сангедрин 106а и Сота 11а; такая роль сближает И. с Валаамом). Продолжительность испытания И. определяется Мишной в 1 год, а позднеиудейским грекоязычным апокрифом «Завещание И.» – в 7 лет; продолжительность всей жизни И. – 210 лет.

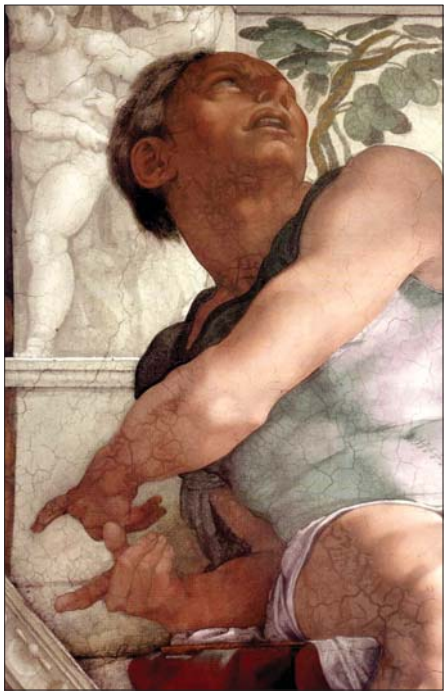
О трансформации образа И. в исламе см. в ст. Аййуб. В европейском средневековье этот образ односторонне воспринимался как идеал примерной покорности. В изобразительном искусстве 17 в. можно отметить картину Ж. де Латура «И. и его жена». «Пролог на небесах» к «Фаусту» Гёте — явное подражание началу истории И. Более скрытое использование топики книги И. проходит сквозь роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (споры Ивана и Алёши о страданиях невинных и «неприятии мира»; вопрос о том, может ли грядущая «осанна» изгладить бывшую неправду, прямо связываемый старцем Зосимой с библейским рассказом о И.). В стихотворной драме американского писателя А. Мак-Лиша «Джи Би» (1958) герой — состоятельный американец, в серии несчастий теряющий детей, имущество и здоровье; его утешители пользуются резонёрскими аргументами психоанализа, социологии и модной теологии.

С. С. Аверинцев.

ИОНА (евр., греч. Ιωνας), ветхозаветный пророк, персонаж библейской книги Ионы. Согласно этой книге, И. получает от Яхве повеление идти в столицу Ассирии Ниневию, чтобы проповедовать в ней о наказании, которое постигнет ее жителей за их злодеяния. И., однако, уклоняется от этого поручения и бежит в противоположную сторону — в Иоппию (Яффу), где садится на корабль, чтобы плыть в Фарсис (Испания). Тогда бог поднимает великую бурю, и корабельщики-язычники, отчаявшись получить помощь от своих богов, бросают жребий, чтобы таким образом узнать, кто является причиной постигшего их бедствия. Жребий падает на И., который признается, что поклоняется «господу богу небес, сотворившему море и сушу», от которого он бежит, и просит выбросить его в море, ибо причина бури — в его прегрешении. Корабельщики, после бесплодных попыток спасти судно, вынуждены против своей воли исполнить желание И., и море утихает. Яхве же повелевает большой рыбе (в славянском переводе Библии — киту) проглотить И., который остаётся в её чреве три дня и три ночи, взывая к богу. Вняв мольбам И., бог приказывает рыбе извергнуть его на сушу.

После вторичного повеления Яхве И. идёт в Ниневию и пророчествует там о её грядущем (по прошествии сорока дней) разрушении. Проповедь И. производит действие, и всё население Ниневии объявляет пост и кается в своих грехах (мотив приказания царя Ниневии о днях поста и покаяния находит определённые параллели в клинописных документах 8 в. до н. э., содержащих подобные распоряжения ассирийского царя правителям областей); бог прощает ниневийцев, что сильно огорчает И., ожидающего зрелища божественного возмездия. Разочарованный И. просит у бога смерти. Для утешения И. Яхве заставляет быстро вырасти над его головой растение, тень которого очень радует И. Но бог тут же посылает червя, который подтачивает растение, и оно увядает; когда же на следующий день И. начинает изнемогать от зноя, он снова просит о ниспослании смерти, на что бог говорит ему: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона 4, 11).

По агадической традиции И. проглотила рыба, предназначенная для этой цели ещё с пятого дня творения; внутренность её представляла собой просторное помещение, освещавшееся драгоценным камнем, испускавшим большой свет, а глаза её освещали море. Рыба должна была вскоре пойти в пищу левиафану, но И. спас её,



Пророк Иона. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

за что рыба открыла ему многие тайны, скрытые от взора человека. После того как по истечении трёх дней и трёх ночей рыба изрыгнула И., его проглотила другая рыба, находившаяся в периоде метания икры, так что И. стало тесно, и только тогда он стал молить бога об избавлении.

Хотя мифологизированный образ героя книги пророка Ионы восходит, видимо, к историческому лицу, жившему в Израильском царстве во 2-й половине 8 в. до н. э., сама книга, по мнению ряда исследователей, появилась не ранее 6 в. до н. э. и не позднее 200 до н. э. В введённом в повествование универсально распространённом мифологическом сюжете проглатывания — выплёвывания человека морским чудовищем или драконом (Т 225.1.12) прослеживаются отголоски инициационных, а также солнечных мифов. Традиция экзегетики видела в этом образе символ вавилонского пленения (сходный образ у пророка Иеремии; см. Иерем. 33–34) как наказания за неисполнение народом, исповедующим единобожие, миссионерской роли среди язычников. В новозаветной традиции Иисус Христос предсказывает свою смерть и последующее воскресение на третий день, уподобляя эти события трёхдневному пребыванию Ионы в чреве кита (Матф. 12, 39–40). Символ этот сохраняется в раннехристианской традиции, что подтверждается изображением на саркофагах ранних христиан.

История Ионы. Рельеф мраморного саркофага. 4 в. Рим, Латеранский музей.



ИОСИФ Прекрасный (Иосиф — евр. Joseph, из Josephel, «бог да умножит»), в традициях иудаизма, христианства и ислама (Йусуф) сын Иакова и Рахили (младший из одиннадцати сыновей Иакова, рождённых в Месопотамии); через своих сыновей Ефрема и Манассию («дом Иосифа») прародитель двух колен Израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова).

Согласно библейскому повествованию об И. (в начале повествования его возраст — 17 лет), в юности он был предметом особой привязанности отца, как «сын старости его» (Быт. 37, 3); на правах любимчика он получил разноцветную кетонет (род рубахи, название родственно греч. «хитон») – редкость в пастушеском быту рода. Особое положение И. в семье навлекает на него зависть братьев (37, 4), которая обостряется как оттого, что И. передавал отцу какие-то порочащие их сведения (37, 2), так и под впечатлением от двух сновидений И. [во всей истории И. особую роль играют вещие сны, при этом И. выступает то как «сновидец» (37, 19), то как толкователь снов]. В обоих сновидениях то в растительных образах (снопы, связанные братьями, кланяются снопу, связанному И.), то в астральных (солнце, луна и 11 звёзд — символ отца, матери и братьев — поклоняются И.) прозрачно рисуется первенство И. в роду. Когда отец посылает И. проведать братьев, кочующих со стадами близ Дофана, братья решают, что час их мести настал, и только заступничество Рувима (старшего из братьев; 37, 22) спасает И. от немедленного умерщвления; с него срывают кетонет (обнажение магико-символически соотнесено с идеей смерти, ср. шумерское сказание о сошествии Инанны в царство мёртвых) и бросают его в пустой колодец (в рус. переводе – «ров») – ещё один символ смерти и шеола (ср. Пс, 39/40, 3; 54/55, 24; 87/88, 7; Ис. 38, 17; в этом же семантико-символическом ряду находится «ров львиный», куда бросают Даниила). В колодце И. оставлен на медленную смерть. Появляется караван купцов-измаильтян, направляющийся в Египет; Иуда призывает не губить жизнь И. (возможно, перед нами контаминация двух версий, одна из которых рисовала заступником И. Рувима, а другая – Иуду), но продать его купцам для перепродажи в Египет (Быт. 37, 26–27). И. извлечён из колодца и продан измаильтянам (ниже именуются мадианитянами). Братья закалывают козла и обмакивают в его крови кетонет И., чтобы Иаков поверил, будто его любимец растерзан хищным зверем



Продажа Иосифа купцам. Фреска Ф. Овербека. 1816–1817. Берлин, Национальная галерея.

(37, 31–33; козёл или козлёнок, заколотый «вместо» И. и в некотором смысле «подменяющий» его, как агнец заменил приносимого в жертву Исаака, – образ, соотносящий эпизод с символикой шумерских плачей Инанны по Думузи, а также с обрядностью жертвоприношений). В Египте И. продан Потифару, начальнику телохранителей фараона (37, 36; 39, 1). Он скоро оказывается любимцем своего господина (позднейшие предания живописно рисуют его успех в предупреждении желаний Потифара — кубок в руке И. сам собой делается горяч, если господину хочется горячего вина, и холоден, если ему хочется холодного, и т. п.); Потифар доверяет ему управление домом и все свои дела. Но И. предстоит новое испытание: жена Потифара влюбляется в красоту И. (редкий для библейского повествования случай упоминания прекрасной внешности) и требует удовлетворить её вожделение. Так И. оказывается в ситуации целомудренных мужских персонажей, искушаемых злыми женщинами, – Ваты (из египетской сказки о двух братьях), Ипполита, Беллерофонта (агадисты, сравнивая И. как жертву тяжкого искушения с Авраамом и Иовом, в то же время полагают, что И. накликал на себя несчастье своим щегольством, от которого должен был бы воздерживаться из скорби по отеческому дому). На соблазн И. отвечает твёрдым отказом (39, 8–9). В конце концов жена Потифара, оставшись наедине с И., хватает его за одежду, так что ему приходится бежать, оставив одежду в её руках; эту одежду она использует, обвиняя его в покушении на её целомудрие (подобно жене Анубиса из той же египетской сказки, Федре и жене Прета). Потифар ввергает И. в темницу, «где заключены узники царя» (39, 20; новое подобие шеола). Однако способность И. снискивать расположение всех, в чьих руках он оказывается, продолжает действовать: начальник темницы ведёт себя так же, как Потифар, доверяя И. все свои дела, и ставит его над заключёнными (39, 21–23). Между тем в темницу поступают двое знатных узников — виночерпий и хлебодар фараона. И. толкует их вещие сны. Виночерпию, увидевшему во сне виноградную лозу с тремя ветвями, из гроздьев которой он выжал сок в чашу фараона, И. предсказывает, что через три дня тот будет восстановлен в своём положении, и просит его не забыть И. и сказать фараону о его невиновности; хлебодару, которому снилось, что у него на голове три корзины с хлебными ку-

1. Иосиф толкует сны фараона. 2. Иосиф и жена Потифара. 3. Иосиф открывается своим братьям. 1, 3 – Фрески П. фон Корнелиуса. 2 – Фреска Ф. Вейта. 1816–1817. Берлин, Национальная галерея.







шаньями для фараона, но птицы их расклевали, И. предсказывает, что через три дня он будет казнён и плоть его расклюют птицы (40, 9–19). Оба предсказания исполняются, однако реабилитированный виночерпий забывает просьбу И. Через два года фараон видит сон о семи тучных коровах, пожранных семью тощими коровами, сон о семи хороших колосках, которые пожраны семью иссушенными колосками (41, 1–7). Жрецы, мудрецы и гадатели Египта не могут истолковать сновидений; тогда виночерпий вспоминает, наконец, об И. Фараон посылает за И. Приступая к истолкованию сна, И., в отличие от языческого гадателя и подобно Даниилу в аналогичной ситуации (Дан. 2, 28–30), подчёркивает: «это не моё; бог даст ответ во благо фараону» (Быт. 41, 16). Выслушав оба сновидения, он утверждает, что они тождественны по своему смыслу: ближайшие семь лет будут для Египта особенно плодородными (коровы – символ скотоводства, колоски – земледелия), а за ними последуют семь лет жестокого недорода. Поэтому фараон должен заблаговременно назначить «мужа разумного и мудрого» для сбора по всей стране избытка хлеба в годы изобилия, чтобы запасы помогли выдержать голодные годы (41, 26–36). Фараон дарует И. экстраординарные полномочия, ставя его над всеми своими делами, «над всею землёю египетскою» (41, 41). Он надевает на палец И. перстень со своего пальца (овеществление магии власти), даёт ему почётное египетское имя Цафенат-панеах («говорит бог: да живёт он») и отдаёт в жёны египтянку Асенеф [её имя означает «принадлежащая (богине) Нейт»], дочь Потифера, жреца в городе Он (греч. Гелиополь; 41, 42–45). Такое возвышение в египетском государстве иноземца-семита соответствует условиям эпохи господства гиксосов (ок. 1700 – ок. 1580 до н. э.), когда хапиру (или хабиру), возможно, предки какой-то ветви древнееврейского народа, играли в стране очень заметную роль. Возраст И. в этот момент его жизни — 30 лет, символическое совершеннолетие (возраст Давида при воцарении, см. 2 Царств 5, 4, и Иисуса Христа при выходе на проповедь, Лук. 3, 23).

Затем следуют семь лет изобилия, во время которых у И. рождаются сыновья Манассия и Ефрем; под управлением И. по всему Египту собирают пятую часть урожая, и таким образом накапливаются небывалые запасы (Быт. 41, 47–53). При наступлении семи лет голода, распространяющегося не только на Египет, но и на окрестные страны, И. продаёт хлеб из житниц фараона египтянам и чужеземцам (41, 54–57). Голод заставляет Иакова послать 10 своих сыновей (исключив Вениамина) в Египет; братья приходят в числе других покупателей хлеба. И. тотчас узнаёт братьев, но они его не узнают; он оказывает им суровый приём, обвиняет в шпионских намерениях и заставляет дать сведения о составе своей семьи. Упоминание в разговоре о Вениамине (единственном единоутробном брате И.) даёт И. возможность потребовать, чтобы Вениамин явился к нему; сначала он даже намерен задержать под стражей всех, кроме одного, кто пойдет в Ханаан за братом, но в конце концов отпускает домой с хлебом «ради голода семейств ваших» (42, 19) всех, кроме оставленного заложником Симеона. Печальное приключение приводит братьев к покаянному воспоминанию об И., которого они некогда продали; они говорят на эту тему при И., не зная, что он понимает их ханаанейскую речь. Между тем испытание продолжается. Плата, внесённая братьями за хлеб, по приказу И. тайно подложена в мешки с хлебом, что немало их смущает. По возвращении домой переданное ими требование прислать Вениамина приводит в ужас Иакова. Однако голод снова усиливается, закупленные в Египте припасы съедены, и Иуда решительно просит отца отпустить Вениамина, лично ручаясь за его целость (43, 8—10; ранее, 42, 37, с подобным же ручательством выступал Рувим, поэтому и здесь, как в момент расправы с И., роль Рувима как изначального носителя прав первородства и Иуды как их окончательного держателя параллельна). Иаков соглашается, дав сыновьям дары для И. и строго наказав вернуть найденное ими в мешках серебро. И. на сей раз принимает братьев милостиво и устраивает пир, на котором оказывает Вениамину особое внимание; от любви к Вениамину он не может сдержать слёз и удаляется, чтобы поплакать (43, 16–34). Накануне отъезда братьев он велит снова подложить в мешки плату за хлеб, а в мешок Вениамина — свою собственную серебряную чашу. Не успевают пришельцы отойти от города, как их нагоняет вестник, обвиняет в краже чаши и чинит общий обыск, во время которого чаша находится. Смущённые братья возвращаются в дом И., и Иуда выражает готовность стать рабом И., лишь бы был отпущен Вениамин (44, 1–34). Теперь игра может окончиться, поскольку раскаяние братьев в небратском поведении по отношению к И. доказано на деле; наступает слёзная перипетия: «И громко зарыдал он, и услышали египтяне, и услышал дом фараонов. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф, жив ли еще отец мой? Но братья его не могли отвечать ему, потому что они смутились пред ним» (45, 1–3). Теперь разъясняется внеличный, ориентированный на родовое смысл судьбы И.: ему для того и пришлось претерпеть продажу на чужбину, чтобы он мог в голодное время уготовать своим родичам прибежище в Египте. Братьям И. велит возвращаться домой, чтобы передать отцу приглашение переселяться со всем родом в Гесем (Гошен) – пограничную восточную часть Нижнего Египта, где пришельцы могли вести на хороших пастбищах привычную им пастушескую жизнь. Фараон разрешает И. снабдить братьев египетскими колесницами для перевозки семей. Весть о том, что И. жив, доходит до Ханаана: «тогда ожил дух Иакова, отца их» (45, 27). Весь род с Иаковом во главе откочёвывает в Египет, и И. выезжает навстречу отцу; их встреча снова не обходится без обильных слёз, вообще характерных для необычно чувствительной атмосферы сюжета в целом. Иаков, как отец первого вельможи царства, представлен лично фараону (47, 7–10); весь род пользуется благоденствием в Гесеме, исправно получая хлебный рацион от И. Между тем жители Египта уже отдали И. и фараону за хлеб всё серебро и весь скот, а недороды всё продолжались; в конце концов они умоляют купить в рабство фараону их самих вместе со всей их землёй; и так фараон делается полновластным владельцем всего Египта за вычетом одних только храмовых земель (47, 13–26). Приближается смерть Иакова, который призывает к себе И., благословляет его сыновей, а самому И. даёт такое благословение: «Иосиф — отрасль плодоносного дерева над источником… Оттуда пастырь и твердыня Израилева,… от всемогущего, который и да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы» (49, 22–25). Здесь выразительно суммирована связь образа И. с мифологической и культовой символикой плодородия (ни в какой мере, однако, не превращающая самого И. в божество плодородия). Мёртвое тело Иакова И. отдаёт мумифицировать по египетскому обычаю (что осуждалось позднейшими иудейскими толкователями) и затем погребает в Ханаане, в пещере Махпела (50, 1–13). Братья опасаются его мести после смерти отца, и ему приходится ещё раз их успокаивать (50, 15–21). Сам И. умирает в возрасте 110 лет, взяв с соплеменников обещание, что при исходе из Египта они возьмут с собой его останки (50, 22–25), что впоследствии было исполнено (Исх. 13, 19), кости его погребли в Сихеме. В агадических легендах отмечалась его скромность и доброта к братьям.

Однако игра И. с братьями, не узнавшими его, иногда подвергалась критике; с этой виной И. даже связывалась его «ранняя» (сравнительно с другими праотцами еврейского народа и вообще героями книги Бытия) смерть в 110-летнем возрасте. Грекоязычный апокриф об И. и Асенеф, по-видимому возникший в иудейской среде 1 в. (по другим гипотезам, в раннехристианской среде), стилизует образ И. в духе солярной мифологии, эллинистической эстетики и мистериальной обрядности; в центре внимания – страстная любовь Асенеф к божественно-прекрасному И., приводящая её к вере в Яхве. Христианские авторы видели в И. как невинном и целомудренном страдальце прообраз Иисуса Христа. Начиная с Корана, легенда об И. получает богатую разработку в мусульманской литературе; разработка эта с позднего средневековья оказывала влияние на литературу иудаизма (например, на «Книгу праведного», 14 в.). В европейской драме 16 в. история И. была излюбленным сюжетом (ср. «Прекрасную и страшную комедию об И.» немецкого писателя Т. Гарта). В литературе 20 в. следует отметить тетралогию Т. Манна «И. и его братья», широко использующую материал сравнительной мифологии и акцентирующую в И. черты становящегося личного самосознания, которое вынуждено выражать свою неповторимость на общезначимом языке мифа.

С. С. Аверинцев.

ИОСИФ Обручник (греч. Ιωσηφ ὁ Μνήστωρ, евр. Joseph, из josephel, «бог да умножит»), в христианских представлениях юридический супруг Марии и хранитель её девственности, юридический отец, кор-





Обручение Девы Марии и Иосифа. 1894. Витраж церкви Сен-Отремониус, Оверни, Франция.

Обручение Марии. Картина Рафаэля. 1504. Милан, галерея Брера.

милец и воспитатель Иисуса Христа в его детские и отроческие годы. Евангельское повествование сообщает, что он был прямым потомком династии Давида (Матф. 1, 1–16; Лук. 3, 23–38), однако вёл жизнь простого ремесленника (Матф. 13, 55; греч. τέκτων может означать и «плотник», и «столяр», и «каменщик») и был беден (это вытекает из того, что, согласно Лук. 2, 24, Мария принесла в жертву за очищение после родов двух голубок, что было разрешено беднякам; ср. Лев. 12, 7–8). Будучи связан родовой традицией с Вифлеемом в Иудее (Лук. 2, 4), он проживал, однако, в галилейском городке Назарете (Матф. 2, 23; Лук. 2, 4; 2, 39; 2, 51). Образ его поведения характеризуется словом «праведник» (δίκαιος, Матф. 1, 19, как передача евр. zaddiq). Из соединения традиционалистского семейного аристократизма, трудовой бедности и кроткой праведности слагается облик И. По раннехристианскому преданию (зафиксированному в апокрифе «Книга о рождестве Марии», возникшему ок. 200, по-видимому, в Египте, и получившему впоследствии название «Первоевангелие Иакова Младшего»), И. был избран священниками иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвященную богу девственность Марии, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) её дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам. Избрание И. среди других претендентов совершается по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; ср. ветхозаветный мотив расцветшего жезла Аарона, Чис. 17, 8).

Сам по себе момент обручения как таковой лишь на католическом западе составил особую тему для мистической литературы, культа (напр., местное почитание обручального кольца Марии в Перудже) и живописи (Рафаэль и др.). Это связано с тонким различием в интерпретации брака Марии и И. в православной и католической традициях. Обе исходят из безусловной полноты физической и духовной девственности Марии до и после рождения Иисуса; первая делает из этой предпосылки вывод, что имела место лишь условная видимость брака, назначенная укрыть от людей (и, возможно, бесов) тайну девственного зачатия, и за пределами этого назначения едва ли имеющая какой-либо смысл, так что Мария постоянно именуется у православных авторов «неискусобрачной» (греч. ἀπειρόγαμος, «не испытавшая брака»); вторая, напротив, настаивает на том, что брак Марии и И., будучи абсолютно свободен от всякого плотского элемента, является мистической реальностью особого порядка, как брак не «воедину плоть», но «во единый дух и во едину веру» (как писал в нач. 12 в. схоласт Руперт из Дейца), так что И. — действительно супруг девы Марии и в своём отношении к Христу причастен отцовству «отца небесного» как его земной «образ».

К моменту обручения обычно в соответствии с апокрифической традицией И. представляли себе вдовцом очень преклонного возраста, отцом нескольких детей [упоминаемых в евангельском повествовании «братьев Иисуса» (Матф. 13, 55; Мк. 6, 3), которых, впрочем, иногда отождествляют с детьми Клеопы (Ио. 19, 25)], избранным для пребывания подле Марии отчасти и за свою почтенно-безгрешную старость (эти представления широко повлияли на иконографию). Но в католической мистике к 15 в. (особенно круг французского религиозного мыслителя Ж. Герсона) возрождается намеченное у некоторых латинских отцов церкви представление о И. как девственнике, и тогда ничто не мешало изображать его молодым (как у Рафаэля «Обручение Марии»).

В евангельском повествовании рассказывается, что когда И. узнал о беременно-

Св. Иосиф с младенцем Христом. Картина Гвидо Рени. 1635.



сти Марии, он был смущён, но по своей «праведности» намеревался расстаться с ней тихо, без огласки (Матф. 1, 18–19). Однако явившийся ему во сне ангел возвестил (называя его «сыном Давидовым» и тем самым напоминая о мессианских обетованиях его роду), что ожидаемый Марией младенец от духа святого, что его должно будет назвать Иисусом, «ибо он спасёт людей своих от грехов их» (Матф. 1, 21), и что его девственное зачатие есть исполнение пророчества Исайи (Ис. 7, 14): «се, дева во чреве зачнёт и родит сына…» (Матф. 1, 20–23). И. оказывает этим словам безусловное послушание. Затем именно ему вторично является во сне ангел, чтобы предупредить об угрозе со стороны Ирода жизни младенца и повелеть бегство в Египет (Матф. 2, 13). Третье видение ангела, тоже во сне, извещает И. о смерти Ирода и возможности возвращаться «в землю Израилеву» (Матф. 2, 19–20). В последний раз И. появляется в евангельском повествовании о пасхальном паломничестве в Иерусалим И., Марии и достигшего религиозного совершеннолетия (12 лет) Иисуса Христа. О смерти И. не упоминается в евангелиях; очевидно, однако, что она предполагалась ранее конца земной жизни Христа (в противном случае не имело бы смысла поручение Марии заботам Иоанна Богослова, Ио. 19, 26–27). В апокрифе «История о И. Плотнике» (возникшем в Египте на рубеже 3 и 4 вв.) рассказывается, что И. скончался в возрасте 111 лет, предварительно совершив паломничество в Иерусалим для испрашивания помощи архангела Михаила в свой смертный час. Христос обещал, что тело И. не истлеет до «1000-летней трапезы»; в некоторых изводах этого апокрифа погребение И. совершается ангелами.

С. С. Аверинцев.

ИРАМ ЗАТ АЛ-ИМАД (iram dhat al-imad, «многоколонный Ирам»), в мусульманской мифологии древнее сооружение, возведённое из драгоценных металлов и камней (Коран 89:6). Комментаторы связывают Ирам с городом народа ад, построенным в подражание раю (джанне) царём Шаддадом. Согласно преданию, город, находившийся где-то в Южной Аравии, был уничтожен аллахом, но иногда чудесным образом является людям в пустыне. Мусульманская традиция восходит к распространённым в доисламской Аравии легендам о древних городах Йемена. Некоторые исследователи видели в образе Ирама от звук древнейших космогонических представлений аравийских племён.

Современные данные, однако, позволяют отождествлять «многоколонный Ирам» с набатейским храмом ар-Рамм в Северной Аравии.

М. П.

ИСА (isa), в мусульманской мифологии имя Иисуса Христа. В Коране И. именуется: «Иса сын Марйам», «мессия», «слово аллаха», «дух от аллаха», «посланник аллаха» (4:169), «речение истины» (19:35), «пророк аллаха», «раб аллаха» (19:31) и др.

Исследователи полагают, что коранические представления об И. в отдельных частях отразили воззрения некоторых христианских еретических сект. Обнаруживается совпадение отдельных сюжетов с сюжетами апокрифических евангелий («Евангелия детства» и др.).

Согласно Корану, ангелы сообщили Марйам, что она по слову аллаха родит сына, посланника к израильтянам (3:37–43). И. был рождён Марйам в уединённом месте под пальмой у источника в присутствии духа, который принял обличье человека. Вернувшись к семье, Марйам отказывалась отвечать на обвинения. За неё заговорил ребёнок в колыбели, объявивший, что он раб и пророк аллаха (19:16–34, 23:52).

Утверждая чудесное происхождение И., Коран отрицает его божественность и объявляет ложными представления иудеев, считавших богом Узайра, и христиан, считавших богом Ису 9:30–31). Особо отвергается идея троицы в её христианском смысле. По коранической концепции, «аллах — только единый бог» (4:169), «превыше он того, что они ему придают в соучастники!» (9:31).

И. уподобляется Адаму, ибо создан из праха словом божьим (3:52). Рассматривая И. как мессию, Коран, в отличие от христианской мифологии, считает его лишь одним из посланников, которых аллах время от времени направляет к людям. Его писание — Инджил (Евангелия) подтверждает писание, ниспосланное прежде Мусе. И. предвещает появление Ахмада (Мухаммада; 61:6). И. — один из пророков, но выделяется среди них частотой упоминания, особыми отношениями с богом и творимыми им чудесами. Он вылепил из глины и оживил птицу (в христианской мифологии этот сюжет встречается лишь в апокрифических евангелиях), исцелил слепого и прокажённого, воскрешал из мёртвых (3:43; 5:110), чудесным образом накормил апостолов, попросив аллаха спустить с неба стол с яствами [5:112–115; ряд исследователей возводит этот мотив к евангельскому чуду с хлебами и рыбами (см. Матф. 14, 17 след.; 15, 32 след.) либо к тайной вечере в христианской мифологии].

В Коране И. был вознесён аллахом на небо, но не был до этого убит. Слова: «они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, – в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением» (4:156) – трактуются комментаторами как указание на то, что вместо И. был казнён другой человек. С этим воззрением позднее связывалось крайне нетерпимое отношение мусульман к кресту, возводимое к Мухаммаду. В позднем мусульманском предании говорится о грядущем возвращении И. на землю, где он установит царство справедливости. До этого он пребывает на небесах или в раю.

М. Б. Пиотровский.

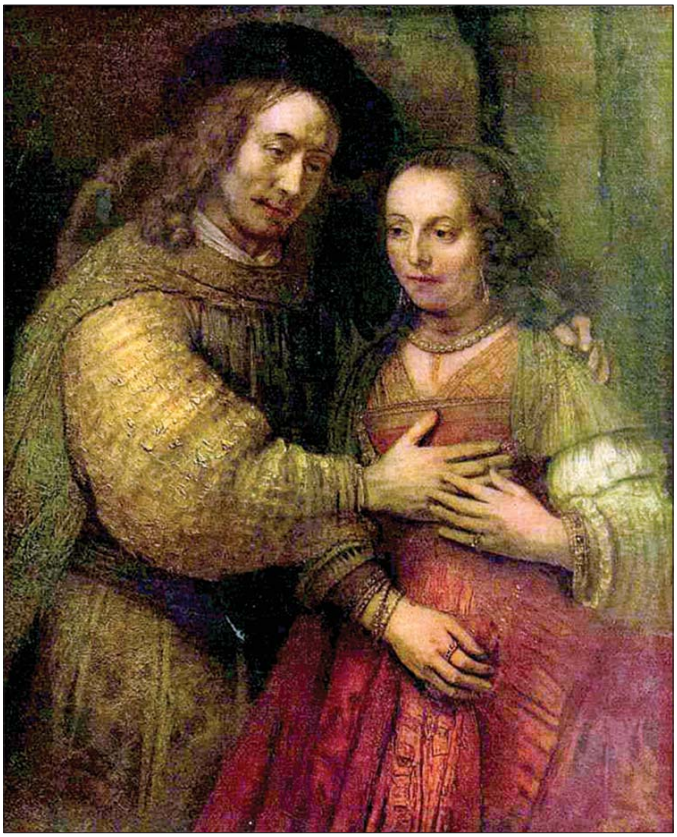
ИСААК (евр. jishaq, из jitzhaq-ᶜel, «бог да воссмеётся», в значении «да взглянет милостиво»), в преданиях иудаизма сын Авраама и Сарры, наследник «завета» Авраама с Яхве; отец Иакова и через него прародитель двенадцати колен израилевых (см. Двенадцать сыновей Иакова). Согласно ветхозаветному повествованию, Авраам дожил до 99 лет, не имея иного сына, кроме Измаила от Агари, рабыни Сарры; однако Яхве в видении торжественно обещает Аврааму чудо рождения И. от 100-летнего отца и 90-летней матери (Быт. 17, 16–21); услышав это обещание, Сарра «внутренне рассмеялась» [18, 12–13; народная этимология (Быт. 21, 6) истолковывает имя И. как воспоминание об этом]. Невозможность по законам природы зачатия И. (а значит, и появления «избранного народа», который должен от него произойти) подчёркивается позднейшими иудаистическими легендами; так, в талмудическом трактате Шаббат 156а приводится версия, согласно которой даже астрологический гороскоп Авраама показал отсутствие у него законного сына от Сарры (на эту версию ссылались, обосновывая положение, по которому астрологические прогнозы не имеют силы для верующего в Яхве). С другой стороны, этот сюжет выявляет общую парадигматическую схему рождения от бесплодной матери или от престарелых родителей, встречающуюся и в Ветхом завете (история рождения Самуила, 1 Царств 1), но занимающую особенно важное место в христианских преданиях (рождение девы Марии от Иоакима и Анны, рождение Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы). Согласно ряду послеветхозаветных версий, И. родился в месяце нисане (соответствует марту—апрелю, поре праздника еврейской пасхи), в полдень (солярная черта). На восьмой день И. был обрезан; по случаю отлучения И. от груди Авраам устроил большой пир (Быт. 21, 4 и 8). Агадические легенды добавляют, что на нём были посрамлены злые языки, оспаривавшие чудесное материнство престарелой Сарры и утверждавшие, будто И. – либо усыновлённый подкидыш, либо сын Агари: Сарра накормила своей грудью всех младенцев, бывших с матерями на многолюдном пиршестве. После этого оставалось усомниться только в отцовстве Авраама; но тогда бог придал И. необычайное, чудесное сходство с отцом, доходившее до неразличимости, и для сомнений не осталось места (этот популярный сюжет повторяется в целом ряде мидрашистских текстов, а также в вавилонском Талмуде,

Исаак благословляет Иакова. Мозаика. 1-я половина 13 в. Монреале (Сицилия), собор.





Жертвоприношение Авраама. Картина Андреа дель Сарто. 1525–26. Дрезден, Картинная галерея.



Исаак и Ревекка. Фрагмент картины Рембрандта. Ок. 1660. Амстердам, Государственный музей.

трактат Сангедрин 1076). Затем библейское повествование сообщает, что Измаил как-то «насмехался» над И., после чего Агарь и Измаил были изгнаны по настоянию Сарры, подтверждённому словом Яхве (Быт. 21, 9–14). Испытывая Авраама, Яхве приказывает ему принести И. в жертву на горе в «земле Мориа». По поздней версии, дублирующей вступительный эпизод истории Иова, испытание Авраама было спровоцировано обвинительным выступлением сатаны, оспаривавшего его благочестие (трактат Сангедрин 896 и др.). Толкователи сообщают также об искусительных речах, которыми сатана пытался склонить И. к возмущению против своей жертвенной участи; однако И. остался безропотным и, боясь малодушия, сам попросил отца связать его по рукам и ногам (Берешит рабба 56). Когда связанный И. уже лежит на жертвеннике, а над ним занесён нож отца, явление ангела Яхве останавливает жертвоприношение, а в жертву идёт баран, запутавшийся рогами в ветвях поблизости от жертвенника (Быт. 22, 9–13). Смысл эпизода имеет много аспектов: это одновременно и воспоминание о временах человеческих жертвоприношений, и фиксация момента их принципиальной отмены, и требование готовности принести в жертву свою собственную волю.

Далее повествуется, что в 37-летнем возрасте И. приходится пережить смерть матери, а ещё через три года Авраам посылает своего домоправителя Елеазара в Месопотамию, в край своих родичей, за невестой для И. Эпическое сватовство оказывается благополучным, и Елеазар возвращается с Ревеккой, внучатной племянницей Авраама (Быт. 24, 2–67). Брак долго остаётся бесплодным; наконец, после молитв И. рождаются близнецы Исав и Иаков, начавшие распрю уже во чреве матери. Во время голода И. переселяется в Герар, где из страха перед опасностью для жизни из-за возможных посягательств царя Авимелеха на Ревекку выдаёт её за свою сестру (26, 7), точно так, как Авраам делал это с Саррой. Благословение Яхве приносит посевам и стадам И. необычайное плодородие, так что его возросшее богатство внушает филистимлянам Герара зависть; они его изгоняют, но затем, признав над ним покровительство божества, заключают с ним союз. Под старость И. слепнет; между тем его предпочтение принадлежит Исаву, как предпочтение Ревекки – Иакову. И. посылает Исава на охоту, обещая по вкушении добытой им дичи торжественно благословить его (делая тем самым наследником обетовании

История Иакова и Исава. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.



Яхве Аврааму); но Ревекка подсылает к незрячему И. Иакова, который обманом получает благословение И.; обиженный Исав угрожает тотчас после смерти И. убить брата, так что И. отсылает Иакова в Месопотамию, дав ему новое благословение. Прожив 180 лет, И. дожил до возвращения Иакова с Лией, Рахилью и детьми из Месопотамии и похоронен обоими сыновьями (35, 29) в пещере Махпела.

В западноевропейском искусстве И. чаще всего изображается в ситуации принесения в жертву (см. в ст. Авраам).

С. С. Аверинцев.

ИСАВ (евр. esaw, «волосатый»), в ветхозаветном предании сын Исаака и Ревекки, старший брат-близнец Иакова. Имя И. объясняется тем, что И. вышел из чрева матери «весь как кожа косматый». Соперничество И. (второе имя Едом) с Иаковом началось еще во чреве матери, продолжалось на протяжении дальнейшей жизни братьев и отразилось в позднейшей судьбе Едома (идумеев) — племени потомков И., враждовавших с Израилем — потомками Иакова. Предзнаменованием будущего соперничества между братьями-близнецами, характерного для архаического близнечного мифа, было и то, что при их рождении Иаков (чье имя осмысляется, в частности, по созвучию с евр. 'aqeb, «пята») схватил за пяту своего брата И. Отношения между И. и Иаковом строятся на противопоставлениях: охотник И. («человек, искусный в звероловстве, человек полей») — пастух Иаков («человек кроткий, живущий в шатрах»); любимец отца (И.) — любимец матери (Иаков); старший брат (И.) — младший; неудачливый — удачливый; простак, заботящийся о простых жизненных удовольствиях, — хитрец, строящий планы на будущее. Голодный И. продаёт своё право первородства брату за чечевичную похлёбку. Параллель для этого мотива (Быт. 25, 29–34) обнаружена в клинописных табличках 1-й половины 2-го тыс. до н. э. из Нузи, где описывается продажа одним братом другому за бесценок унаследованной им рощи плодовых деревьев. По наущению матери Иаков перед слепым отцом выдаёт себя за И. и получает от того благословение. Когда И., вернувшийся с полей, приходит к отцу и обман раскрывается, благословение, обманом полученное Иаковом, не может быть взято обратно; исполненный ненависти к Иакову, И. грозит убить его, после чего Иаков отправляется в Месопотамию. Однако после возвращения Иакова братья примиряются (Быт. 33).

В отличие от других мотивов предания об И., обнаруживающих мифологический или литературный характер, исторические черты могли отразиться в рассказе о жёнах И. После того как И. женился на двух женщинах хеттского племени, чем огорчил своих родителей (Быт. 26, 34—35), он берёт себе в жёны «сверх других своих жён» дочь Измаила Махалафу (28, 9) и селится на горе Сеир (36, 8; в ветхозаветной традиции гора Сеир связывается с хурритами).

В. В. Иванов.

ИСМАИЛ (ismail), в мусульманской мифологии сын Ибрахима, пророк и посланник. Согласно Корану, проповедовал людям единобожие – «веру Ибрахима» и был призван охранять каабу для верующих (2:119–123, 127; 6:86; 19:55–56).

По преданию, И. и его мать Хаджар отправились вместе с Ибрахимом в Аравию. И. помогал отцу в возведении каабы, около которой и был оставлен жить вместе с матерью. В поисках воды Хаджар металась между холмами ас-Сафа и ал-Марва, что послужило якобы прототипом одного из обрядов мекканского паломничества — сай. В это время мальчик И. ударил ногой по земле, и в месте удара из неё забил источник Замзам — священный источник Мекки. И. породнился с жившим в этом районе племенем джурхум и был похоронен в каабе. Вслед за библейской традицией мусульманское предание объявляет И. прародителем северных арабов, предком их эпонима Аднана.

Большинство комментаторов и современная мусульманская традиция утверждают, что именно И. был объектом упоминаемого в Коране и восходящего к Библии «жертвоприношения Ибрахима» (37:99—109).

М. П.

ИСРА (isra), в мусульманской мифологии ночное путешествие Мухаммада в Иерусалим. В основе мусульманских представлений об И. лежит коранический текст: «Хвала тому, кто перенёс ночью (асра лайлан) своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдалённейшую, вокруг которой мы благословили, чтобы показать ему из наших знамений. Поистине, он (аллах) – всеслышащий, всевидящий!» (17:1).

Первоначально под «отдалённейшей мечетью» (ал-масджид ал-акса) понимались небеса, куда Мухаммад был вознесён однажды ночью. С конца 7 в. складывается традиция рассматривать И. как «ночное путешествие» Мухаммада в Иерусалим, отличая его от последующего «вознесения» Мухаммада на небеса. Согласно преданию, Мухаммад спал около каабы, когда к нему явился Джибрил с крылатым конём Бураком. В сопровождении Джибрила Мухаммад отправился на Бураке в Палестину. По пути ему встречались различные добрые и злые силы. После посещения Хеброна и Вифлеема он прибыл в Иерусалим, где встретил Ибрахима, Мусу иИсу и руководил их совместной молитвой. С этим путешествием связывают так же упомянутое в Коране видение (17: 62), когда, по мнению комментаторов, Мухаммаду, стоявшему на ограде каабы, аллах показал Иерусалим. Из Иерусалима Мухаммад был вознесён на небо, где предстал перед аллахом (см. Мирадж). Оба этапа путешествия прошли столь быстро, что по возвращении Мухаммад обнаружил, что его постель ещё не остыла, а из опрокинутого кувшина не вылилась вода.

М. П.

ИСРАФИЛ (israfil), в мусульманской мифологии ангел — вестник страшного суда. Имя И. восходит к библейским серафимам. Один из четырёх (наряду с Джибрилом, Микалом и Израилом) архангелов. Стоя на иерусалимской горе, И. звуками трубы возвестит о воскрешении мёртвых для страшного суда. И. представляется существом огромных размеров, у него четыре крыла, тело покрыто волосами, ртами, зубами. И. передаёт решения аллаха другим ангелам. Трижды в день и один раз ночью И. плачет над мучениями грешников в аду.

М. П.

ИСХАК (ishaq), в мусульманской мифологии сын Ибрахима, причисляемый в Коране к «пророкам из достойных» (37:11). Соответствует библейскому Исааку. В Коране излагается библейское сказание о том, как гости, радушно принятые Ибрахимом, предрекли ему рождение сына — И. (11:72, 76). В эпизоде жертвоприношения Ибрахима имя сына – «кроткого юноши» не названо (37:99–111), что послужило причиной разноречивых толкований коранического текста. Ранние мусульманские комментаторы следовали в этом вопросе Библии, считая, что именно И. был объектом жертвоприношения; поздняя традиция называет в этой связи имя Исмаила — прародителя северных арабов.

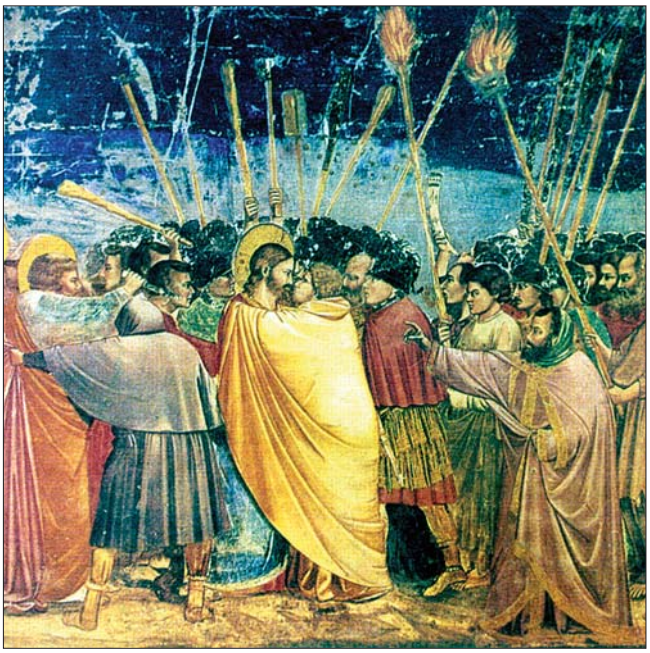
М. П.

ИУДА (евр. jehudah, греч. Ἰούδας), в ветхозаветной традиции четвёртый сын Иакова от Лии, получивший от отца право первородства (вместо старшего брата); эпоним племени иудеев. Имя И. трактуется как «хвала господу» (Быт. 29, 35). В истории Иосифа И. выступает наиболее милосердным из его братьев: он уговаривает других не убивать Иосифа, а продать его измаильтянам (Быт. 37, 27). И., поселившись после исчезновения Иосифа отдельно от братьев, взял в жёны дочь ханаанеянина, которая родила ему сыновей Ира, Онана и Шелу. Приняв свою невестку Фамарь за блудницу, И. вошёл к ней, и она зачала от него двух близнецов — Фареса и Зару (Быт. 38). Во время второго путешествия в Египет И. уговаривает отца отпустить с ним и его братьями Вениамина (Быт. 43, 3–5, 8–10); в Египте он вызывается затем стать рабом вместо Вениамина (Быт. 44, 14–34).

В. В. Иванов.

ИУДА ИСКАРИОТ (Иуда – греч. Ἰούδας, евр. jehudah, по-видимому, из jehudahel, «бог да будет восславлен»?; Искариот — греч. Ισκαριώτης, реже Ισκαριώτ, или Σκαριώτης, значение спорно: евр. is qarijjot, «человек из Кериота», где Кериот — обозначение населённого пункта, возможно, тождественного иудейскому городку Кириафу, ср. Иис. Нав. 15, 25 и др.; иногда значение выводят из арам. isqaria «лживый»; или греч. σικαριος, «сикарий»; выдвинута также версия: Искариот = «красильщик», от корня σκαρ = евр.-арамейск. sqr-, «красить»), в христианских религиозно-мифологических представлениях один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. Сын некоего Симона; если традиционное истолкование прозвища (первое из приведённых выше) и отождествление Кериота с Кириафом верны, – уроженец Иудеи, чуть ли не единственный среди других учеников Христа — уроженцев Галилеи (Северной Палестины). И. И. ведал общими расходами общины учеников Христа, нося с собой «денежный ящик» для подаяний (Ио. 12, 6); этот род служения часто ассоциировался с корыстным характером его устремлений (евангельский текст прямо обвиняет И. И. в недобросовестном исполнении обязанностей казначея). Резкое осуждение со

стороны И. И. вызывает щедрость Марии из Вифании (в средневековой западной традиции отождествлена с Марией Магдалиной), в ритуальном акте помазавшей ноги Христа драгоценным нардовым миром (Ио. 12, 2–6; у Матф. 26, 8–9 и Мк. 14, 4–5 в этой сцене такая реакция приписывается и другим ученикам). Христианская традиция связывает именно с этим моментом созревание в душе И. И. воли к предательству, вложенной в него дьяволом. Далее евангельское повествование сообщает, что И. И. пошёл к «первосвященникам» и предложил свои услуги: «что вы дадите мне, и я вам предам его?» (Матф. 26, 15; ср. Мк. 14, 10, Лук. 22, 4). Назначенная цена – тридцать сребреников (ср. Зах. 11, 12–13). На тайной вечере И. И. возлежит, по-видимому, в непосредственной близости от Христа, он слышит его слова: «один из вас предаст меня» (Ио. 13, 21). В знак того, что это сделает именно И. И., Христос подаёт ему обмокнутый кусок хлеба (13, 26). И. И. остаётся нераскаянным, и дьявол (сатана), вложивший в сердце И. И. помысел о предательстве, теперь окончательно «входит» в И. И. (13, 27). После слов Христа: «что делаешь, делай скорее», – он выходит из освещенной горницы в ночь (выразительный символ извержения себя самого из сакрального круга во «тьму внешнюю», ср. Матф. 8, 12 и 22, 13). И. И. ведёт толпу, посланную схватить Христа, на известное ему место к востоку от Иерусалима, за потоком Кедрон, и помогает своим поцелуем быстро опознать Христа в ночной темноте: «Кого я целую, тот и есть, возьмите его» (Матф. 26, 48 и др.). Это была ценная услуга; и всё же существует несомненный контраст между её сравнительной малостью и духовным значением, которое традиция признаёт за событием предательства одного из избранников. Попытки элиминировать этот контраст, иначе понимая объём предательского деяния И. И. (предполагая, например, что он выдал своим нанимателям те или иные «криминальные» высказывания Христа или аспекты его учения), встречающиеся в науке 20 в. (у А. Швейцера и др.), не имеют никакой опоры в евангельском повествовании. Контраст входит в структуру евангельской ситуации: моральное зло поступка И. И. и его значимость как вечной парадигмы отступничества, предательства не измеряется практической важностью этого поступка. С упомянутой парадигматичностью предательства И. И. связано и отсутствие в евангельском повествовании его психологической мотивировки (корыстолюбие И. И., упоминаемое евангелием от Иоанна, – отнюдь не сущность его выбора, а разве что щель, делающая его доступным внушениям дьявола). Предательство И. И. непосредственно предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием «сын погибели» (Ио. 17, 12), применённое в Новом завете также к антихристу (2 Фесс. 2, 3). Однако после совершения «дела предательства» дьявольская инспирация оставляет И. И.; узнав об осуждении Христа судом синедриона и выдаче его на расправу Понтию Пилату, И. И. в раскаянии возвращает тридцать сребреников своим нанимателям со словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (Матф. 27, 4). Эта «цена крови» создаёт казуистическую проблему: деньги выданы из храмовой кассы, но не могут быть в неё возвращены по причине лежащей на них скверны. Для решения этой проблемы (и, как намекает евангельский текст, во исполнение пророчеств, Иерем. 32, 9 и Зах. 11, 12) их выплачивают за земельный участок некоего горшечника, на котором устраивают кладбище для иноземцев (Матф. 27, 6–7). Иуда же в отчаянии удавился (27, 5). В соответствии с древним принципом «проклят пред богом всякий повешенный на дереве» (Втор. 21, 23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклания в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся И. И., несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную симметричную антитезу, не раз дававшую пластический мотив для изобразительного искусства. Фольклор даёт различные идентификации дерева, на котором повесился И. И. («иудино дерево», осина, которая с тех пор не перестаёт дрожать, и др.). По другому новозаветному сообщению о смерти И. И., «когда низринулся [он], расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1, 18). Оба сообщения обычно примиряли, принимая, что И. И. сорвался или был снят с дерева ещё живым, после чего умер от какой-то таинственной болезни (традиция, зафиксированная ок. 130 христианским автором Папием Гиерапольским, говорившим о страшном распухании тела И. И.). Место И. И. в кругу двенадцати апостолов было по жребию передано Матфию (1, 25–26). Гностическая секта каинитов понимала предательство И. И. как исполнение высшего служения, необходимого для искупления мира и предписанного самим Христом; эта точка зрения, находящаяся в резком противоречии со всей христианской традицией, была высказана во 2 в. и нашла некоторые отголоски в литературе 20 в. (напр., у М. Волошина и у аргентинского писателя Х. Л. Борхеса). Средневековая апокрифическая литература, напротив, расписывала образ И. И. как совершенного злодея во всём, детализируя легенду о его жизни до встречи с Христом. Согласно этой легенде, ставящей своего героя в один ряд с Эдипом и другими непредумышленными отцеубийцами и кровосмесителями мифологий всего мира, И. И. был отпрыском четы жителей Иерусалима — Рувима-Симона из колена Данова (или Иссахарова) и жены его Цибореи. Последняя в ночь зачатия видит сон, предупреждающий, что сын её будет вместилищем пороков и причиной гибели иудейского народа. Родители кладут новорождённого в осмолённую корзину из тростника (как Моисея, ср. Исх. 2, 3) и отдают на волю морских волн; корзина приплывает к острову Скариот (вымышленному), от которого И. И. якобы и получил прозвище. Бездетная царица острова воспитывает младенца, как своего сына; однако через некоторое время у неё рождается настоящий сын, а И. И., впервые проявляя своё злонравие, чинит непрерывные обиды мнимому брату. Выведенная из себя, царица открывает секрет; И. И. в стыде и ярости убивает царевича и бежит в Иерусалим, где поступает на службу к Пилату и снискивает его особое расположение. Рядом с дворцом Пилата лежит сад Рувима-Симона; Пилат смотрит через стену, ощущает вожделение к плодам, виднеющимся в этом саду, и посылает И. И. воровать их. При исполнении этого щекотливого дела И. И. сталкивается с хозяином сада и в перебранке убивает его, что остаётся никем не замеченным; Пилат дарит И. И. всю собственность покойного и женит его на вдове, т. е. на матери И. И. Узнав из причитаний своей жены тайну своих отношений к Рувиму-Симону и Цибореe, И. И. отправляется к Христу, чтобы получить от него прощение своих грехов; затем следуют евангельские события. Византийско-русская иконографическая традиция представляет И. И. (обычно в сцене тайной вечери) чаще всего молодым, безбородым человеком, иногда как бы негативным двойником Иоанна Богослова (как на иконе 15 в. «Тайная вечеря» в иконостасе Троицкого собора в Троице-Сергиевой лавре); обычно он повёрнут в профиль (как и изображения бесов), чтобы зритель не встретился с ним глазами. В его лице не ощущается ни злобы, ни жадности (как в западноевропейском типе И. И. со времён Ренессанса), а только уныние. У истоков западной традиции стоит фреска Джотто «Поцелуй Иуды», где лицо



Поцелуй Иуды. Фреска Джотто. Ок. 1305. Падуя, капелла дель Арена.



Отделение воды от земли. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

И. И. монументально и физиогномически-пластично противостоит лицу Христа, как вульгарность – благородству, низость – царственности, злоба – великодушию. На фресках Беато Анджелико И. И. в знак своего апостольского сана несёт нимб, но только обратившийся во тьму – как бы чёрное солнце. Из литературных использований сюжета об И. И. в 20 в. следует отметить повесть Л. Н. Андреева «Иуда Искариот и другие» (мотив предательства – мучительная любовь к Христу и желание спровоцировать учеников и народ на решительные действия) и драму греческого писателя С. Меласа «Иуда» (И. И. – иудейский националист, отшатнувшийся от Христа ввиду его универсалистской проповеди).

С. С. Аверинцев.

ИУДАИСТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, мифологические представления, распространённые среди приверженцев иудаизма, сложившегося в общих чертах как монотеистическая религия Яхве в 1-м тыс. до н. э. у древних евреев. И. м. преемственно связана с западно-семитской мифологией и на ранней стадии представляла собой переработку её в духе поступательно крепнувшей монотеистической тенденции; в различные периоды И. м. испытывала влияние египетской, шумеро-аккадской и особенно иранской (в частности, зороастрийской) мифологий, а позднее — синкретистско-гностической мистики.

Центральный цикл источников для ранней И. м. – библейские тексты (ветхозаветные), возникавшие на протяжении более чем тысячелетия (от 13–12 до 2 вв. до н. э.) и впитавшие в себя тексты самого разного характера (в том числе и фольклорного происхождения): мифы, древние народные предания, фрагменты хроник, исторические документы, законодательные памятники, ритуальные предписания, победные, свадебные и другие ритуальные песнопения, сочинения религиозно-философского характера и т. д., собранные и обработанные в религиозном ду-

Сотворение светил и растений. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.





История Адама и Евы.
Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

хе еврейскими компиляторами в довольно поздний период. Сохранив многочисленные реликты разных эпох, Библия отразила наряду с собственно И. м. более ранние религиозно-мифологические представления древних евреев и сопредельных народов. Всё это явилось причиной того, что нередко мифы и исторические предания представлены в Библии не одной, а несколькими (иногда взаимоисключающими и содержащими разные концепции мировосприятия) версиями.

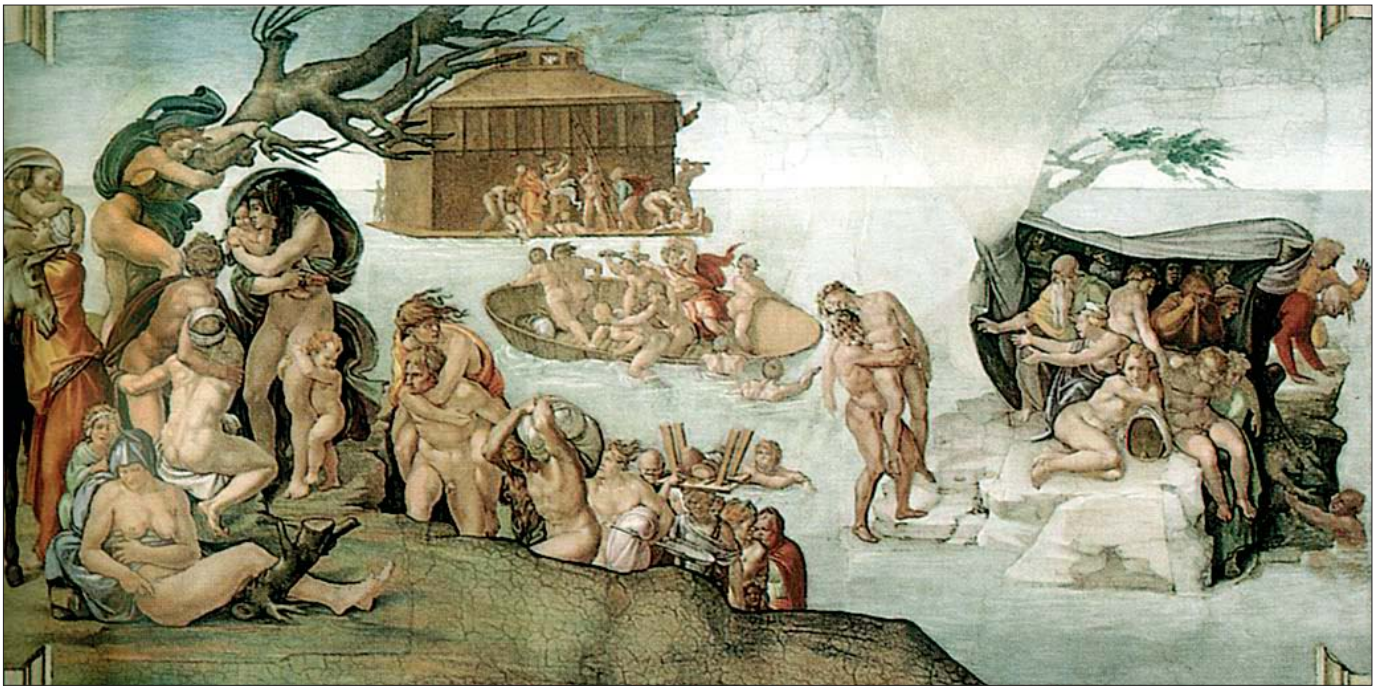
Саваоф в виде зодчего.
Миниатюра Библии. Франция, сер. 13 в.
Вена, Национальная библиотека.



Иудейский (ветхозаветный) канон делится, согласно традиции, на три части. 1. Тора («Закон»), или «Пятикнижие Моисея» (позднее было приписано Моисею): книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; 2. «Пророки», куда входят т. н. исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1–4-я книги Царств (1–2-я книги Самуила и 1–2-я книги Царей), излагающие историю Палестины по начало 6 в. до н. э., и сборники речей «больших» пророков — Исайи, Иеремии, Иезекииля (в православном и католическом каноне Библии также и книга Даниила) и двенадцати «малых» пророков; 3. «Писания», к которым относятся Псалмы (Псалтирь), Притчи Соломона, книга Иова и т. н. Плач Иеремии, сборник свадебной лирики Песнь песней, 1–2-я книги Хроник (1–2-й Паралипоменон), а также книги Ездры, Неемии, Руфи, Есфири, Даниила, Екклесиаста. Для выявления мифологических представлений наряду с книгой Бытия (разновременные пласты, сведены в 9–7 вв. до н. э.), излагающей такие традиционно-мифологические темы, как сотворение мира (в т. ч. человека), утрата человеком первоначального «рая», потоп и т. д., и предания о начале истории еврейского народа, особенно важны поэтические части канона — книга Псалмов (антология культовых гимнов 1-го тыс. до н. э., авторство их позднее было приписано царю Давиду) и книга Иова (предположительно, 4 в. до н. э.), фиксирующие в своей метафорике некоторые забытые и вытесненные мифологические мотивы. Следует упомянуть также ряд произведений, возникших в эллинистическую эпоху и получивших распространение в греческом переводе (напр., 1-я книга Маккавеев, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова) или написанных по-гречески (напр., 2-я и 3-я книги Маккавеев), подчас не без влияния греческой философской лексики (напр., книга Премудрости Соломона); они были восприняты ранними христианами вместе с древним переводом Ветхого завета на греческий язык (т. н. Септуагинта, выполненная иудейскими учёными Александрии, впоследствии отвергнутая синагогой) и вошли в библейский канон православной и католической церквей, но оказались исключёнными как из иудаистического, так и из протестантского канона; их принято называть девтероканоническими (второканоническими). Фаза развития И. м., связанная с идейными кризисами поздней античности и переходом к средневековью, отражена в текстах апокрифической апокалиптики, агады и предкаббалистической мистики. В апокалиптике особенно акцентируется тема эсхатологии (напр., Апокалипсис Баруха и 4-я книга Ездры, конец 1 в.), иногда даются подробные сведения по мистической космологии, разрабатывается учение о мессии (книга Еноха, дошедшая – в различных версиях, восходящих к периоду 2 в. до н. э. – 3 в. н. э., – на эфиопском, старославянском и древнееврейском языках). Агада (аггада, «сказание») расцвечивала библейские сюжеты более или менее свободно измышленными назидательными или занимательными подробностями; она выросла из школьной раввинской интерпретации нарративных частей Библии и запечатлелась в первые века нашей эры прежде всего в т. н. мидрашах (толкованиях на библейские тексты) и таргумах (парафразах библейских книг на арамейском языке), отчасти в текстах Талмуда в двух его версиях – иерусалимской (возникла к 4 в.) и особенно вавилонской (завершена к концу 5 в.). Важнейшим источником для изучения средневековой мис-

Сотворение животных. Створка
Грабовского алтаря мастера Бертрама.
1379, Гамбург, Кунстхалле.





Всемирный потоп. Фреска Микеланджело в Сикстинской капелле Ватикана. 1508–12.

тической традиции, представленной в учении каббалы, является «Книга сияния», или «Зогар» (написана на арамейском языке в Кастилии в последней четверти 13 в.), имеющая характерную форму аллегорического толкования на библейские тексты.

И. м. в целом — не столько мифология священного космоса (что характерно для большинства мифологических систем мира), сколько мифология истории народа; поэтому для её понимания особенно важны некоторые моменты истории народа, у которого она возникла. Библия и здесь является важнейшим источником. Данные, добытые современной научной библеистикой (в частности, библейской археологией), не оставляют места для гиперкритицизма, рассматривавшего чуть ли не все библейские имена и сюжеты как материал чистого мифа. Разумеется, ввиду отмеченной выше жанровой неоднородности библейской литературы соотношение исторических фактов и мифологизирующего изложения может быть различным — от трезвой хроникальности книг Царств до легенд о «праотцах» человечества; но даже в преданиях об Аврааме и его потомках вычленяются исторически реконструируемые ситуации родового и семейного быта и т. д.

Библейские предания отразили связь предков древних евреев (группы западносемитских племён) с обширным культурно-историческим ареалом древних цивилизаций Ближнего Востока; это отразилось не только в близости многих мифологических сюжетов, но, например, в предании об Аврааме, выступающем в Ветхом завете как родоначальник не одного еврейского, но и более широкого круга семитских народов, как выходец из Месопотамии, переселившийся в Ханаан по «божественному внушению». Предки древних евреев (возможно, ими были упоминаемые в ближневосточных документах сер. 2-го тыс. до н. э. хабиру, хапиру, апиру) — кочевники на территории государств Ханаана и на земле египетской державы, постоянно переходившие со своими стадами с места на место. Книга Бытия описывает прародителей еврейского народа именно как кочевников-скотоводов, лишь в редких случаях приобретающих земельные участки (отголосок пребывания в Египте — рассказ об Иосифе и переселении к нему его братьев и всего рода). В 13 в. до н. э. еврейские племена, сплотившиеся вокруг культа Яхве и бежавшие, согласно ветхозаветному преданию, от египетского фараона, вторглись в Палестину. «Исход из Египта» предание связывает с именем Моисея — вождя, обрисованного как законодатель, учащий народ религии Яхве, с теми её чертами, которые в основном принадлежат уже эпохе пророков (см. ниже). Реликтом кочевого быта вплоть до 10 в. до н. э. остаётся заменявшая какое-либо неподвижное святилище переносная «скиния» Яхве (шатёр), содержавшая «ковчег завета» (особый ларец), с которым связывалось таинственное «присутствие» божества (ср. Шехина). Яхве воспринимался как племенной бог, идущий перед людьми племени в их странствиях и ведущий их войны. Вопрос о реальности божеств других религий пока не ставился; достаточно того, что они «чужие» и что поклонение им опасно ввиду «ревности» Яхве.

В борьбе с оседлым местным населением (ханаанеями) и завоевателями с запада (филистимлянами) сложился союз 12 племён («колен»), принявший наименование «Израиль»; отголоски этих исторических событий – в предании о двенадцати сыновьях Иакова (как родоначальниках-эпонимах колен израильских), в рассказах о военных походах сменившего Моисея Иисуса Навина (взятие Иерихона и др.), а затем о «судьях израильских» — Деворе, Иеффае, Гедеоне, а также богатыре Самсоне и др. Эпоха царей Давида и Соломона (кон. 11 в. – ок. 928 до н. э.) – кульминация могущества Израильско-Иудейского царства (централизованного государства типа древневосточных деспотий, пришедшего на смену патриархальной военной демократии, управляемой шофетами — «судьями»). В этот период культ Яхве локализуется и упорядочивается в Иерусалиме, где Соломон строит для него храм (позднее осознаваемый как единственно правомочное место жертвенного культа). В условиях, когда единое Израильско-Иудейское царство распадается (на южное, Иудейское, ок. 928–587/6 с центром в Иерусалиме, и северное, Израильское) и когда возрастает угроза со стороны Ассирии (уже в 722 уничтожившей Израильское царство), а затем Вавилонии, важнейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывают к восстановлению патриархальных норм всенародной солидарности, к смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве, – так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. этический монотеизм), соединяющая определённые социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных. Важное значение имело в этом отношении обнародование в 622 (при царе Иосии, пытавшемся частично проводить в жизнь программу пророческого движения) книги Завета, тождественной, по-видимому, в каком-то объёме с Второзаконием и подытоживавшей учение пророков. Опыт жизни на чужбине — в эпоху т. н. вавилонского пленения (после того как Иудейское царство было в 587/6 завоёвано вавилонским царём Навуходоносором II, Иерусалим и храм разрушены, а наиболее активная часть населения выслана в Месопотамию) даёт решающий толчок к дальнейшей кристаллизации иудаистической идеологии. Религиозное истолкование политических и социальных проблем, предложенное пророками, теперь становится последовательным как никогда: катастрофа интерпретируется как кара, наложенная Яхве



Авраам и три ангела. Жертвоприношение Авраама. Рельеф восточных дверей баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

за неверность ему, но и как обещание тем большей награды в будущем, если верность будет проявлена. Мечта о возрождении своей государственности, о восстановлении Иерусалима, о возвращении к власти потомков Давида поднимается на мистический уровень: государственность, которую хотят возродить, мыслится как теократическая, а царь из рода Давида — как мессия: общая для всех деспотий Востока мифологизация царской власти (см. Царь) переплавляется в теологию «царства божьего». За возвращением (с переходом вавилонских владений в руки персов) в Палестину следует восстановление Иерусалима и храма («второй храм»), которым руководят религиозные деятели Эзра (Ездра) и Неемия, преданные делу всеохватывающей системы заповедей и запретов, регламентирующие жизнь «народа божьего» до мелочей. Включение Палестины в состав персидской державы Ахеменидов (6–5 вв.), как и ранее пребывание в «вавилонском плену», сопровождается воздействием зороастризма (в своём этическом пафосе и в мессианских мотивах родственного библейской вере, хотя отличающегося от неё своим принципиальным дуализмом), в том числе зороастрийской мифологии (по-видимому, в представлениях об ангелах и др.). Именно к послепленному периоду относится редактирование и объединение в один сборник первых пяти книг Ветхого завета (предпринятое в 5 в. до н. э. Ездрой), что было важным шагом на пути становления Библии как канона и иудаизма как религии Писания с соответствующими мифологическими мотивами (следующие наиболее важные этапы канонизации – 1 и 6–9 вв. н. э.).

Из последующей истории еврейского народа для дальнейшего формирования религиозно-мифологических представлений иудаизма особенно важны: вхождение Палестины (завоёванной в 4 в. до н. э. Александром Македонским) в круг земель эллинской цивилизации, сопровождавшееся отказом верхушки иудейского общества от обычаев, освящённых авторитетом Яхве, и принятием ею греческих норм поведения и культуры (процесс, активно поощрявшийся македонскими царями Сирии из династии Селевкидов, особенно Антиохом IV, 175–163, перешедшим к репрессиям против ревнителей иудейской веры); повстанческое движение во главе с Иудой Маккавеем, приведшее к установлению в 142 временной независимости Иудеи; римская оккупация (с 63 до н. э.). В круг представлений иудейской веры и мифа входят мотивы мученичества, требующего награды по воскресении мёртвых (уже в книге Даниила – последней по времени составления, 2 в. до н. э., – книге Ветхого завета, которая является ранним произведением, созданным в жанре апокалиптики).

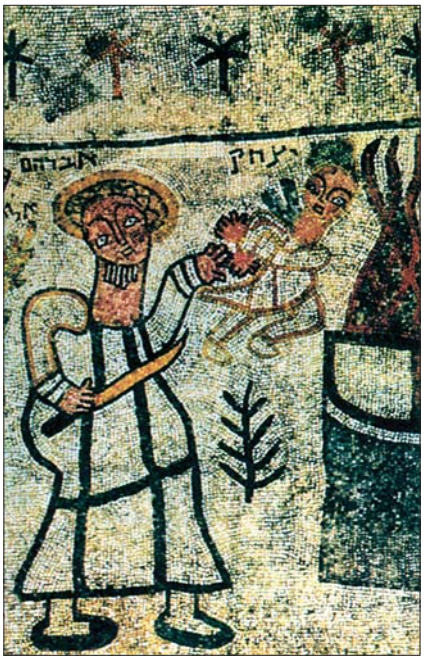
Ессеи (к которым принадлежала община Кумрана) в безбрачии, аскезе и пустынножительстве искали духовную подготовку к близкой эсхатологической схватке мировых сил добра и зла. После двух попыток сбросить иго Рима (Иудейская война, 66–73 и восстание Бар-Кохбы, 132–135) иудеям под страхом смерти запрещается вступать на территорию разрушенного дотла Иерусалима. Иудейская диаспора, рассеянная по Римской и Сасанидской империям (прежде всего общины в Александрии, Риме и Месопотамии), лишается объединяющего центра; это было концом древне-европейской культуры.

Место И. м. среди других мифологических систем не вполне обычно. Анализ легко выявляет несколько рядов признаков, по которым она может быть сопоставима с ними. Так, большинство её центральных тем и мотивов находит соответствия в различных мифологиях мира, прежде всего в мифологиях ближневосточного круга — западносемитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и др. Сами имена единого бога иудаизма: Яхве (Йево), Элохим или Эль (Илу), Эльон, «всевышний», Мелек,

Авраам и три ангела. Жертвоприношение Авраама. Мозаика. 532–547. Равенна, церковь Сан-Витале.



Жертвоприношение Авраама. Мозаика из синагоги в Бет-Альфе. 6 в.





Исход из Египта и переход через Красное море. Фреска К. Розелли. 1508. Ватикан, Сикстинская капелла.

«царь» были именами богов западно-семитского пантеона. Ветхозаветный рассказ о шести днях творения функционально сопоставим с таким необходимым компонентом любой мифологической системы, как космогонические мифы (во многих из которых в более или менее важной роли выступает демиург — творец и упорядочиватель вещей). Картина исходного состояния мира как водного хаоса (Быт. 1, 2) имеет аккадские параллели (см. ниже — Тиамат). Мотивы «райского начала» путей человечества (золотого века), нарушенного приходом в мир зла (см. «Грехопадение»), самого Эдема как блаженного места на земле (наподобие острова Тильмун в шумеро-аккадекой мифологии и т. п.), наконец, мирового древа (намеченного в Библии в двух вариантах — как древо жизни и как древо познания добра и зла) присутствуют в самых различных мифологических системах. Особенно много параллелей представляет разработка весьма важного для мифологических систем Месопотамии и отчасти восточного Средиземноморья мотива потопа: роль Ноя соответствует роли шумеро-аккадского Зиусудры (Ут-напишти), греческого Девкалиона и т. п., повторяются мотивы предупреждения от божества; строительства ковчега; высылания на разведку птиц; жертвы по окончании потопа. Можно найти в библейских преданиях и модификацию близнечных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве). И. м. знает персонажей, обычных для других мифологических систем. К ним относятся, например, родоначальники (рода человеческого, как Адам и Ной; групп народов, как Сим, Хам и Иафет; отдельных народов, как Измаил, Исав, все прародители еврейского народа — Авраам и его потомки; племён, как двенадцать сыновей Иакова; социальных групп, как Аарон, прародитель священнической касты), иногда эпонимы (например, Иаван, сын Иафета, предок ионийцев, Ханаан, сын Хама, и Аморрей, сын Ханаана, соответственно родоначальники ханаанейцев и аморреев, Элам, Ассур и Арам, сын Сима – как родоначальники эламитов, ассирийцев и арамейцев и т. д.) со своими разветвлёнными генеалогиями (нередко данными в различных вариантах). Наконец, на периферии И. м. мы регулярно встречаем предания, носящие этиологический характер (см. Этиологические мифы). Так, рассказ о борьбе Иакова с богом объясняет сразу: этноним Израиль, топоним Пенуэл и запрет употребления в пищу «жилы, которая в составе бедра» (Быт. 32, 32). Очень многие добавления и вставки к самым различным повествованиям истолковывают (обычно в духе народной этимологии) ставшую непонятной топонимику и ономастику.

Моисей получает завет на горе Синай. Миниатюра из византийской «Библии Льва». 10 в. Рим, библиотека Ватикана.



Однако И. м. и религия в сложном, длительном и противоречивом процессе своего отделения от общих западносемитских религиозно-мифологических представлений, а с ними и от всякого «язычества» вообще, выработала и развила догматически закреплённый впоследствии новый тип общественного сознания, отличный от мифологических систем других народов восточного Средиземноморья. Это особенно явно выступает именно тогда, когда библейский миф берёт самые традиционные мифологические мотивы, перестраивая их внутреннюю структуру и меняя их смысл на противоположный. Яркий пример – обращение с мотивом рождения героев от соития «сыновей божиих» с «дочерями человеческими» (Быт. 6, 1–4). Именно так рождаются герои в греческой мифологии (например, Геракл, Минос, Тесей) и других типологически сходных мифологиях (например, Ромул и Рем, Сервий Туллий, Кухулин), где полубожественная порода великих воинов и основателей династий – предмет преклонения. Библия тоже говорит о рождении «исполинов» и «мужей славы издревле» от неземных соитий, но для неё блуд ангельских существ (какими только и могут быть в монотеистической системе «сыны божьи») с земными женщинами, как и рождение исполинов, суть события безусловно недолжные, нарушение установленной Яхве меры, причина «развращения человеков на земле» (6, 5) и следующих за ним кар — сначала укорочения человеческого века (ведь библейские «патриархи» наделены если не бессмертием, утраченным родом человеческим в результате «грехопадения», то сверхъестественным долголетием), а потом и потопа. Иногда отталкивание Библии от традиционно-мифологического способа объяснять мир сказывается в самой лексике. Так, в заключение рассказа о сотворении мира говорится, что это «родословие» (евр. tol^{e}dot, в синодальном переводе «происхождение») неба и земли, но родословие «при сотворении их» (2, 4). Слово «родословие» направляет нас к обычному в мифологии изложению космогонии как теогонии, как космической череды божественных соитий и зачатий. Но здесь как бы сказано: вот как были порождены небо и земля, а именно так, что они вообще не были порождены, но напротив того, сотворены. Вообще библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов не столько тем, что в нём есть, сколько тем, чего в нём нет — строжайшим элиминированием мотивов демиургического брака и демиургической битвы (последний мотив в редуцированном виде появляется лишь в поэтической метафорике некоторых периферийных текстов, например, мифологический мотив демиургического поединка бога с чудовищем – Иов 7, 12; 26, 12; Пс. 73/74, 13–14 и др.; см. также Левиафан; ср. аккадский миф о борьбе (Мардука с Тиамат). «Бездна» (t^{e}hom), на которой «в начале» лежала тьма (Быт. 1, 2), недаром созвучна с именем Тиамат; но в отличие от Тиамат она безобразна, безымянна, безлична и пассивна. У Яхве нет антагониста, какого имеют не только демиурги более далёких от монотеизма мифологий, но и иранский Ахурамазда в лице Ахримана; все противоречия бытия восходят к нему как единственной творческой причине – «Создающий свет и творящий тьму, делающий мир и производящий бедствия – я, Яхве, делающий всё это» (Ис. 45, 7 – едва ли не прямое возражение на дуализм зороастрийской мифологии). Мир во всей своей совокупности сотворен десятью речениями Яхве (Быт. 1 – 3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28), соотве-

тствующими десяти заповедям божьего закона (Исх. 20, 2–17), так что ближайшую аналогию сотворению мира представляет не брак и порождение, не битва, даже не работа мастера над изделием (хотя эта метафора применена в Иерем. 18, 2–6, где творение Яхве сравнивается с глиной в руке горшечника), но суверенное изрекание законов законодателем. Конечно, доктрина о сотворении мира богом «из ничего» – поздний догмат (сформулированный в пределах библейской литературы лишь во 2-й книге Маккавеев 7, 28, т. е. во 2 в. до н. э.); однако конкретно-мифологическая образность первой главы книги Бытия в смысловом отношении ближе к этому догмату, чем к параллельным мифологическим версиям. То же можно сказать и о других центральных темах и мотивах И. м. Так, в рассказе о «грехопадении» идея табу, с нарушением которого связана утрата первоначальной гармонии, выставлена особенно чётко и для этого освобождена от всякой расцвечивающей детализации: поэтика мифа приближается к поэтике притчи. По шумеро-аккадской версии рассказа о потопе, это бедствие вызвано тем, что люди очень шумели и мешали богам спать; в эпосе о Гильгамеше рисуется, как боги не могут сговориться между собой, во время потопа дрожат, подобно псам, а после слетаются на запах жертвоприношения Ут-напишти, подобно мухам. Тема библейского рассказа — правосудный гнев Яхве, который властно карает «развращение человеков на земле» и милосердно спасает праведника. Но среди центральных тем И. м. есть и такие, которые должны быть признаны специфическими. Такова (не только и не столько сама по себе, сколько в совокупности своих функциональных связей и смысловых нагрузок) тема исхода из Египта. В любой мифологической системе может быть сколько угодно рассказов о том, как бог при определённых обстоятельствах помог своему народу; но ни один из этих рассказов не становился ни центральным критерием для суждения о самой сущности этого бога (между тем как Яхве может быть чуть ли не формально дефинирован как бог, осуществивший исход, – ср. Пс. 77/78 и особенно «исповедание веры» Втор. 26, 5–9), ни центральным символом для выражения самой сущности верующего в этого бога человека (см. ниже). Причина в том, что тема исхода становится материализацией темы «завета» (bᵉrith, «союз», «договор») между Яхве и его народом, темы, на службу которой в Библии поставлены все другие темы и мотивы, от самых важных до самых периферийных. Библейское употребление этиологической топики тоже специфично постольку, поскольку подчинено истолкованию всей истории мироздания, человечества и народа в духе «завета».

Чтобы понять значение идеи «завета», следует обратить внимание на особенность образа божества в И. м. Если каждый бог Египта или Месопотамии, Ханаана или Греции имеет свою «биографию», т. е. историю своего происхождения (генеалогию, играющую столь важную роль, например, у Гесиода), браков, подвигов, побед и страданий («страстей»), то у Яхве ничего подобного нет, причём не просто нет, но быть не может, и эта принципиальная невозможность подчёркивается в текстах вновь и вновь (уже в постбиблейских текстах один мидраш в насмешку над фараоном заставляет его задавать вопросы о Яхве: молод ли он? стар ли он? сколько городов он победил?; соль рассказа — в полной неприменимости таких вопросов к объекту, а косвенно — в несовместимости двух типов мифа). Не имея «биографии», Яхве совершенно логично не имеет и портрета. Лишь на периферии библейской поэзии возможны реминисценции западносемитского (угаритского) образа бога-громовника (Алиййану-Балу) как наездника туч (в синодальном переводе — «шествующего на небесах», Пс. 67/68, 5 и 34); но этот образ дан лишь на правах метафоры и заимствован из иного мифологического круга. Для И. м. специфично иное отношение к своему центральному персонажу: «…говорил Яхве к вам из среды огня; глас слов вы слышали, но образа не видели, а только глас; …твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из среды огня, — дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний» (Втор. 4, 12 и 15–16). Наглядность обычного мифа и овеществляющая эту наглядность пластика «кумира» отвергнуты как одно и то же «развращение». С Яхве можно вступить в общение, повинуясь или не повинуясь его «гласу», но его нельзя увидеть и изобразить; если мифологические тексты, как правило, охотно говорят о богах в третьем лице, рассказывая о них или даже описывая их, то для Библии характерна не речь о Яхве, но речь к Яхве и речь от имени Яхве.

Разумеется, миф «священной истории» генетически не мог не быть связан с материалом мифа природы. Ярость Яхве может обернуться пыланием совершенно физического огня: «Яхве был разгневан, его гнев воспылал, и огонь Яхве возгорелся среди них, и пожрал край стана» (Чис. 11, 1). Во время явления Яхве Моисею на Синае от горы идёт дым, как от печи (Исх. 19, 18). «Дух» Яхве (см. Дух святой) может выразиться как стихия ветра, порывом подхватывающего стаю перепелов (Чис. 11, 31). «Глас» Яхве, которого надо слушаться, описывается как самый настоящий гром (Пс. 28/29, где немалое внимание уделено последствиям этого грома в мире природы). Было бы грубым нарушением историзма понимать эти стихийные черты самообнаружений Яхве как простую метафору для «чисто» трансцендентного содержания; но не меньшей ошибкой было бы сводить к ним образ в целом. В конце концов, связь образа Яхве (и образов его ангелов, — Пс. 103/104, 4) со стихиями огня и ветра, которые наиболее динамичны и наименее вещественны, не отрицает, а наглядно утверждает внеприродную, волевую доминанту И. м. Напротив, тяжкая косность земли дальше от этой доминанты, и поэтому у Яхве нет на земле места, с которым он был бы природно связан, — в отличие от западносемитских локальных ваалов, самые имена которых включали обозначение принадлежащей им местности (Ваал Пеор, «хозяин Пеора», Мелькарт, «царь города»). И у Яхве есть святые места, по преимуществу нежилые, бесплодные горы; свята и пустыня, в отличие от плодородных земель, присвоенных ваалами; но библейские тексты упорно подчёркивают, что Яхве не привязан к этим локальным объектам. Он — скиталец, свободно проходящий сквозь все пространства и по сути своей «не вмещаемый небом и землёй» (2 Парал. 6, 18 и др.): «вот, он пройдёт предо мной, и не увижу его, пронесётся, и не замечу его» (Иов 9, 11). Бытовой опорой для таких представлений был кочевой образ жизни, когда-то присущий предкам древних евреев, а позднее — многочисленные переселения, «пленения» и изгнания. Однако для того чтобы образ бога-странника, не вмещаемого физическим космосом, был представлен с такой последовательностью, необходимы были наряду с бытовыми особые идейно-исторические предпосылки. Характерно, что Яхве вновь и вновь требует от своих избранников, чтобы они, вступив в общение с ним, прежде всего «выходили» в неизвестность из того места, где они были укоренены в родовой жизни: так он поступает с Авраамом, а затем и со всем еврейским народом, который понуждает к исходу из Египта. Этот мотив «выхода» имеет значение центрального символа: человек и народ должны «выйти» из инерции своего существования, чтобы «ходить пред Яхве» (ср. Быт. 17, 1). Судьба часто мучительной призванности, постигающая всякого рода шаманов, прорицателей и т. п. (ср. библейских пророков), вообще людей исключительных, играет здесь роль парадигмы судьбы народа в целом. Ибо если бог на своём собственном божественном уровне бытия не имеет партнёров — ни друга, ни антагониста, ни супруги, — то его партнёром оказывается человек или совокупность людей. С ним разыгрывается драма деяний и страданий божества, и ему достаются все перечисленные роли: как верный партнёр «завета» с Яхве человек есть «друг» Яхве (традиционный эпитет Авраама), его «домочадец», дружинник, который должен приходить «на помощь» Яхве (Суд. 5, 23), вести под водительством Яхве его, Яхве, войны (Чис. 21, 14 упоминает утраченную Книгу войн Яхве); как отступник и противоборник «завета» и «царства божия» человек есть антагонист Яхве. Наконец, община в целом оказывается перед лицом Яхве его «супругой» (напр., Иерем. 1, 2; 3, 1–20; Иезек. 16, 3–63) — поклонение иным богам постоянно обозначается у пророков как нарушение брачной верности. Так мотив священного брака, обычно стоящий в центре мифологии природы, имеющий горизонтальную структуру (бог – богиня), в И. м. перемещён в центр мифологии священной истории и получает вертикальную структуру (бог – люди); вся энергия, изливавшаяся в акте оплодотворения весеннего расцвета, направляется теперь на совокупность священного народа, как благословение любви и ярость ревности. Поэтому Яхве при всей своей грозной внемирности, или, вернее, именно благодаря ей, гораздо ближе к человеку, чем антропоморфные боги древнегреческой мифологии. Он ревниво и настойчиво требует от человека именно любви (ср., например, Иис. Нав. 22, 5). У Яхве в конце концов только одна цель,

единственная, как он сам: найти человека в послушании и преданности себе. Полновластного обладания «небесами и землёй» ему недостаточно. Только в людях Яхве может «прославиться». В мидраше на Пс. 122/123 библейские тексты истолкованы следующим образом: «Вы мои свидетели, – говорит Яхве, – и я Бог» (Ис. 43, 12), т. е., если вы мои свидетели, я бог, а если вы не мои свидетели, я как бы не бог «...К тебе я поднимаю глаза, о ты, восседающий на небесах» (Пс. 122/123, 1); это означает, что если бы я не поднимал глаз, ты не восседал бы в небесах». Чтобы иметь «свидетелей», Яхве избирает себе отдельных избранников и целый народ, причём избирает по свободному произволению. В других системах отношения между народом и его богом не таковы: Мардук – за вавилонян, Амон – за жителей Фив и вообще за египтян, Афина – за афинян и вообще за греков, все они – против чужаков, но не потому, что они избрали свои народы, а в силу некой естественной принадлежности.

Из этого ощущения свободы и космической важности выбора богом человека, принимающего «завет», вытекает мистический историзм этой мифологии. Так, в книге Бытия многократно повторяются благословения и обещания, даваемые Яхве Аврааму и его потомкам, в силу чего возникает образ неуклонно растущей суммы божественных гарантий будущего блага. Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования разновременных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждое звено которого (например, новеллы об Иосифе или о Руфи) получает свой окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. Со временем этот мистический историзм выступает всё отчётливее и сознательнее; кульминации историзм достигает в пророческих и особенно апокалиптических текстах.

Таковы центральные темы, заданные уже в Ветхом завете и составившие основу религиозно-мифологических представлений иудаизма. Они дополнялись иными темами и мотивами, чуть намеченными или вообще отсутствующими в Библии, но развивавшимися в послебиблейские эпохи. Разработка этой топики была троякой: в раввинистической учёности Талмуда и мидрашей, в полуортодоксальной и внеортодоксальной мистической среде и, наконец, в народных поверьях. Именно здесь на периферии, принципиальная «антимифологичность», отмечающая И. м. в центре (И. м. по отношению к «классическим» образцам мифов знаменует начало процесса демифологизации), уравновешивается большим простором для мифотворчества в собственном смысле.

Потусторонности, запредельности бога, провозглашённой иудаизмом, на периферии противопоставляется его «посюстороннее» присутствие, не только материализующееся, но и отделяющееся от него самого, а потому становящееся возможным объектом теургических или просто магических операций. Это присутствие — Шехина, превращающаяся у каббалистов в женскую ипостась самого Яхве, разлучённую с ним в космической муке изгнания и имеющую воссоединиться с ним в эсхатологическом событии избавления (гностико-манихейский мотив, наложенный на психологию средневековой еврейской диаспоры). Это «заповедное имя» Яхве — необыкновенно популярный и устойчивый мотив И. м., благодаря которому в средневековье и позднее прослеживаются архаичные представления (выявленные, например, в египетской мифологии) о том, что знание имени божества даёт магическую власть над самим божеством. «Заповедное имя» иногда отождествлялось с тетраграмматоном, т. е. табуированным именем «Яхве», звучание которого было забыто; его представляли себе и как иное, совершенно неведомое речение. Овладев именем, можно овладеть прерогативой бога — способностью созидать живое: так, в легендах о големе «заповедное имя», начертанное на лбу глиняного истукана, животворит его, как Яхве оживил некогда созданного из глины Адама. «Чудотворец», т. е. наполовину святой, наполовину мастер белой магии особого рода, каким его рисуют многочисленные рассказы о каббалистах и о хасидских цадиках, назывался «баалшем», т. е. «хозяин имени» (ср. прозвище Бешта, основателя хасидизма, 18 в.).

Эта линия прослеживается на протяжении тысячелетий: магические действия с именем бога запрещены ещё в ветхозаветной книге Исхода (20, 7), но они расцвели пышным цветом на исходе античности и не переставали стоять в центре народных поверий в средние века и позднее. Ибо мифологема имени служила тому, чтобы впустить через потайной ход изгнанные языческие представления о возможности для смертного получить власть над богом. К этому же ряду относится понятие «славы божьей», т. е. самообнаружения, самораскрытия сокровенного бога. Отправную точку для размышлений и фантазий на эту тему искали в начале книги Иезекииля (меркава, т. е. престолколесница Яхве, описанная в этом библейском тексте, стала излюбленным символом таинственного мира «славы»). Мифологическое воображение стремилось выделить и классифицировать различные уровни, сферы или духовные пространства «славы». Мистическая литература поздней античности и раннего средневековья любит образ небесного дворца или конгломерата семи дворцов с бесконечными переходами от одних залов или покоев (хехалот) к другим; каждый раз на пороге стоит стража, строго проверяющая достоинство пропускаемого. Все чувственные черты этой мифологемы явно навеяны придворным бытом сасанидского Ирана, Византии, Халифата и т. п. Другой способ классификации — выделение десяти сефирот (представляющее аналогию вычленению эонов внутри плеромы в гностицизме); оно было особенно характерно для каббалы, но ещё ранее, в трактате «Сефер йецира» («Книга творения», между 3 и 6 вв.) было соединено с доктриной о космическом смысле 22 букв еврейского алфавита: 10+22 дают «32 сокровенных пути премудрости» (см. София), из которых Яхве построил всё сущее. Мистика букв, каждой из которых придан троякий смысл – в мире людей, в мире звёзд и планет, в ритме времён года, специфична для И. м., дающей Торе именно как книге, как написанному тексту ранг космической парадигмы. Обособление ступеней «славы», таким образом, переходит в космологию, детализируемую впервые именно в послебиблейских текстах. Так, представлению о семи дворцах небес, рисующему мистический маршрут души, восходящей к богу, отвечает более материальное представление о семи небесах, каждое из которых имеет фиксированную функцию о «хозяйстве» Яхве (напр., Вилон – поднимающийся и опускающийся над солнцем занавес, Ракиа — «твердь», к которой прикреплено солнце, Маком — «вместилище», т. е. кладовая града и дождя, снега и тумана, и т. п.). На седьмом небе дожидаются своего воплощения души нерождённых. Идея предсуществования человеческих душ, соединяющихся с телом в момент зачатия или после него, не только не чужда послебиблейской И. м., но и дополняется у мистиков представлениями о перевоплощениях душ. И. м. в своей ветхозаветной стадии проявляла необычное отсутствие интереса к индивидуальной эсхатологии: загробная участь представлялась как полунебытие в шеоле, без радостей и без острых мучений (ср. Аид у Гомера), в окончательной отлучённости от бога (напр., Пс. 6, 6; 87/88, 11). В эллинистическую эпоху в И. м. входит представление (долго ещё вызывавшее споры в кругах иудейских теологов разного толка) о воскресении мёртвых и суде над ними, когда праведные будут приняты в царство мессии, а грешные отвергнуты. Здесь, однако, речь ещё шла не о загробной жизни в узком смысле, т. е. не о рае или аде для отрешённой от тела души, но о преображении всего мира, входящего в своё новое состояние, и о блаженстве или погибели для души, воссоединившейся со своим телом. Именно эти чаяния, в которых индивидуальная эсхатология была соединена с космической эсхатологией и строго подчинена ей, были восприняты ранним христианством. Впоследствии, однако, И. м. проходит эволюцию, аналогичную той, которую прошла христианская мифология; конвергенция обеих этих мифологий, а также мусульманской мифологии приводит к переносу внимания на немедленную посмертную участь души, отходящей или к престолу Яхве, или в ад (хотя представление о страшном суде в конце времён остаётся). Детализация системы наказаний в аду, совершенно чуждая Библии и не так уж далеко зашедшая в талмудическо-мидрашистской литературе, доведена до предела лишь на исходе средневековья («Розга наставления»). Но космическая и «общенародная» эсхатология, столь специфичная для И. м., сохраняет свое значение. Следует отметить послебиблейскую разработку образа мессии и картин мессианского времени (здесь И. м. указывала путь таким созданиям мусульманской мифологии, как махди, «сокрытый имам» шиитов и т. п.). В средние века ещё острее, чем во времена «вавилонского пленения», понятие «изгнания», преодолеваемого в эсхатологической перспективе, становится центральной религиозно-

мировоззренческой категорией. С талмудических времён циркулируют слухи о локализуемой то там, то здесь праведной стране, в которой на берегах реки Самбатион в независимости и древней чистоте веры и обычая живут потомки «колен Израилевых» (кроме колен Иуды и Вениамина, от которых, как предполагалось, только и происходят евреи диаспоры); в контексте И. м. подобные представления выступали как антитеза «изгнания» и как предвосхищение мессианского времени. Сюда же относится мифологизация образов Палестины и Иерусалима, представляющихся земными эквивалентами и соответствиями горнего мира «славы».

Персонифицируется «слава» в ангелах. Детализация учения об ангелах (их имена, отчасти используемые в магических целях, например на амулетах; субстанция света или огненной, вихревой и водной стихии, из которой они сотворены, и т. п.) тоже разрабатывается именно послебиблейской стадией И. м. Талмуд описывает могущество ангелов, но предостерегает от смешения их с самим Яхве. Ангелам противостоят смутные образы демонологических суеверий – Асмодей, Лилит и другие женские демоны, подобно ей соблазнительные для мужчин и губительные для рожениц и младенцев, как Аграт Бат-Махлат, Наама и т. п. (ср. в той же роли Ламию греческой мифологии); сюда же относятся болезнетворные духи, специализировавшиеся на особых родах недугов (Шаврири, Руах Церада, Бен-Темальйон и т. п.). Представления И. м. об ангелах и демонах в наибольшей степени сопоставимы с образами зороастрийской мифологии: семь архангелов – с семью амеша спента, сатана – с Ангро-Майнью и т. д. Раввинистическая традиция довольно холодно относилась к рассказам об этих существах, но в быту страх перед ними играл большую роль: так, от 17 таммуза до 9 аба по еврейскому календарю следовало остерегаться встречи с Кетебом Мерири — демоном с головой телёнка, с вращающимися рогами и единственным глазом в груди.

Мистическая литература, испытавшая влияние иранской и особенно гностической мифологии, а также греческой идеалистической философии (пифагореизма, платонизма, неоплатонизма) и внеконфессионального «тайноведения» (астрологии, алхимии, физиогномики, наукообразной магии) и находившаяся в тесных отношениях с апокалиптикой, была подозрительной для ревнителей ортодоксии, но она определяла представления, фольклорные мотивы, бытовые поверья, философскую мысль носителей иудаистической традиции на многие века, возрождаясь в каббале и близких направлениях иудаизма.

С. С. Аверинцев.

Каббала (предание), сформировавшаяся как эзотерическое мистическое учение в 13 в. в Испании и получившая распространение в средневековой Европе, развивает, с добавлением многообразных элементов неоплатонизма и гностицизма, заимствуемых из средневековой еврейской и арабской философии и частично разбросанных в Талмуде, более ранние направления иудейской мистики. Бог понимается в каббалистической философско-мифологической системе как абсолютно бескачественная и неопределимая беспредельность — Эн-соф («бесконечное»), как радикальное отрицание всего предметного («Не», по терминологии священной книги каббалистов «Зогар»). Эн-соф не может, не ограничивая и не изменяя себя, непосредственно создать конечный мир, поэтому между Эн-соф и сотворенным миром устанавливаются десять посредствующих творческих сил — сефирот, первая из которых происходит непосредственно от бога путём эманации и творит вторую, вторая третью и т. д. До сотворения мира бог, будучи непознаваемым, как бы не существовал, явившись в акте творения через субстанцию сефирот, из которых проистёк чувственный мир. Так, стараясь разрешить парадокс трансцендентности Эн-соф и его единства с миром, каббала ставит на место представления о сотворении мира учение об эманации.

«Зогар» аллегорически толкует тексты Ветхого завета (Авраам и Сарра — это материя и форма вещей, фараон — дурное волнение, Египет — тело, Моисей — божественный дух и т. д.), вводит специфическую терминологию в наименовании бога и высших духовных субстанций, например «святой старец», «отец», «мать», «первочеловек», «невеста», «длинный и короткий лик» и т. д. В каббалу (видимо, под влиянием гностических и неоманихейских верований) проникают элементы дуализма. Согласно «Зогару», душа человека находится не только под влиянием творческих сил, чистых божественных сефирот: под царством светлых духов помещается тёмное царство злых духов, демонов, разрушительных сил, завлекающих душу человека в свои сети. Каббала развивает весьма далеко ушедшее от библейской мифологии учение о душе и загробной жизни как о метампсихозе (переселении душ): по окончании земной жизни человеческая душа, сохранившая свою чистоту, поднимается в царство вечных духов, душа же, осквернённая грехами, переселяется в тело другого новорождённого или даже в животное и пребывает в земной оболочке, пока не искупит своих грехов. «Зогар» описывает в фантастических картинах наготу души, рай и ад, часто останавливается на мрачной стороне жизни, её порочных аспектах. Позже к этому добавляется вполне гностическое по своему духу (в отличие от иудео-христианской идеи спасения мира) учение о том, что после грехопадения в мире образовалась смесь добра и зла, из которых первое воплощено в Адаме, а второе в Каине; цель человеческой жизни — подвигами веры и усовершенствованием души собрать и вознести к «первоисточнику» заключённые во мраке зла «божественные искры». Позднейшая каббалистическая теория выводит испорченность мира из чрезмерного разлития в мире божественного начала: мир не мог вместить всю полноту последнего – возник беспорядок, доброе и злое перемешалось, и зло взяло верх над добром. Наступление мессианского времени как идеального мира совершенства, который не мог построить сам бог, каббала связывает с необходимостью «очищения душ» (чему и способствует их переселение). Именно эсхатологическими и мессианскими ожиданиями стимулируется дальнейшее развитие каббалистической мифологии в русле т. н. практической каббалы, основанной на вере в то, что при помощи специальных ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (например, приближать пришествие мессии). Вселенная уподобляется гигантской висячей цепи, у которой движения нижнего звена (на земле) отзываются на звеньях, находящихся наверху, или дереву (тип мирового древа), чьи корни образуют духовный мир сефирот; существование нитей между различными мирами позволяет воздействовать на любую из сефирот. Человеческая душа, будучи обитательницей высшего мира, находится в связи со всеми сефирот и может воздействовать на них и на само божество. Более того, прообраз совершенного человека (Адам Кадмон), рассматриваемый как сумма всех десяти сефирот, занимает центральное место в мироздании и призван играть в нём исключительную роль. Человек сам воздействует на высшие сферы и на весь мир — каждый добрый поступок влияет на излияние света из Эн-соф в сефирот. В кружке каббалистов, обосновавшемся в 16 в. в Палестине как уголке земли, откуда будто бы легче воздействовать на «высшие сферы» и таким образом влиять на приближение мессианского времени, преобладание получает магическая сторона практической каббалы. Практикуется разложение слов священного писания, особенно имён бога, на буквы как символы космических явлений, использование числовых значений букв слова с заменой его словом с эквивалентным числовым значением (напр., Авраам, Разиил и Захария с суммой, равной 248) и т. д. — такие операции рассматривались как непосредственно влияющие на мир сефирот с их буквенными обозначениями, а также на ускорение процессов в мире, которые необходимо завершить до пришествия мессии (сроки эти вычислялись аналогичными методами). Элементы каббалистической мифологии получают распространение в народе, вырождаясь в близкие к шаманистским поверья о том, что человек каждым своим действием, словом, движением создаёт ангела или дьявола и о том, что путём заклинаний и мистических формул, надписываемых, в частности, на амулетах, можно изгонять дьяволов, принудить ангелов приходить на помощь и т. д. Знаково-символическое отношение к миру, вообще характерное для каббалы как мифологизирующей системы с установкой на глобальную мифологизацию (ср. хотя бы физиогномику «Зогара», символически истолковывающую характер черт лица человека, а также упомянутые выше методы толкования в нём Библии), теперь доходит до предела. Весь мир, все человеческие поступки начинают рассматриваться как знаки, полные сокровенного смысла. Символически объясняются части тела человека (десять пальцев — десять сефирот, сердце — олицетворение «святая святых» и т. п.). Всё большую роль приобретает мессианско-аскетический аспект каббалистического учения, отвлечённо-космогонические его

элементы отступают перед мистическо-мессианскими чаяниями искупления и эсхатологического конца, которые получают развитие в таких направлениях позднего иудаизма, как саббатианство, франкианство и др.

Ветхозаветное ядро было воспринято и христианской, и исламской традицией. Первая обращалась непосредственно к текстам Библии (Ветхий завет стал священным писанием и для христианства), в целом игнорируя послебиблейское развитие сюжетов в мидрашах и подобной им литературе; вторая основывалась прежде всего на Коране, пересказывающем преимущественно не Библию, а какие-то изустно воспринятые поздние предания. Классическую поэзию ислама нельзя представить себе без таких сюжетов, как история Иосифа Прекрасного (Йусуфа), а европейское искусство средневековья, Возрождения, барокко и последующих эпох — без таких тем и образов, как сотворение мира, грехопадение Адама и Евы, юный Давид, выходящий на бой с Голиафом или играющий на арфе мрачному Саулу, Юдифь с головой Олоферна и т. п. (изобразительное искусство самой иудаистической традиции бедно ввиду абсолютного запрета изображать бога и неодобрения изображения священных сцен вообще; в числе исключений можно назвать фрески синагоги в Дура-Европос позднеантичной эпохи и мозаику синагоги в Бет-Альфе раннесредневекового периода, на которых сохранились изображения библейских сцен). Не менее обильно питали ветхозаветные темы мировую литературу — от «Божественной комедии» Данте и «Потерянного рая» Дж. Мильтона до «Иосифа и его братьев» Т. Манна и заимствования и переосмысления библейских образов в мировой поэзии вплоть до новейшего времени (об отражении библейских сюжетов в искусстве и литературе см. в статьях о конкретных персонажах и сюжетах И. м.).

ИФРИТ (ifrit), в мусульманской мифологии вид джиннов, отличающихся особой силой. Упоминаются в Коране (27:39). В фольклоре арабских народов И. иногда считаются душами умерших.

М. П.

ЙАГУС (ygt, ygt), в древнеарабской мифологии бог-предок, покровитель и владыка страны племён мурад и мазхидж. Возможно, божество солнца. Посвященный Й. идол изображал льва. Очевидно, Й. почитался также в государстве Набатея и у самудских арабов, где слово «Йагус» встречается как элемент имени (в теофорных именах). Мусульманская традиция рассказывает о войне племён мурад и мазхидж за владение Й. и причисляет Й. к «богам, которым поклонялись сородичи Нуха» (Коран 71:23). Комментаторы считали, что Й. (так же как Йаук) — имя обожествлённого древнего героя.

А. Г. Л., М. П.

ЙАДЖУДЖ И МАДЖУДЖ (yadjudj wamadjudj), в мусульманской мифологии народы, живущие на далёком востоке и распространяющие нечестие по земле. Соответствуют библейским Гогу и Магогу. Согласно Корану, Зу-л-Карнайн, дойдя до мест, где жил Й. и М., построил между двумя горами сдерживающую эти народы железную плотину. «И не могли они взобраться на это и не могли там продырявить» (18:92–97). В Коране говорится, что накануне страшного суда Й. и М. прорвут плотину «и устремятся с каждой возвышенности» (21:96).

Предание добавляет, что Й. и М. каждую ночь пытаются сделать подкоп под плотину, но аллах наутро заделывает бреши. Люди эти высоки и широки, а у некоторых уши могут закрыть всё тело. Вырвавшись из-за плотины, они покорят всю землю, выпьют всю воду из Тигра, Евфрата и Тивериадского озера, перебьют всех людей. Потом они станут пускать стрелы в небо, и аллах погубит их, наслав червей, которые закупорят их носы, уши, горла.

М. П.

ЙАКУБ (yaᶜqub), в мусульманской мифологии пророк (Коран 19:50). Соответствует библейскому Иакову. Однако в ранних сурах Корана называется сыном Ибрахима, братом Исхака (6:84; 19:50; 21:72; 29:26). Генеалогия, соответствующая библейской (Й. – сын Исхака), отражена в поздних сурах (2:130, 134). В Коране имя Й. часто упоминается в рассказе о его сыне Иусуфе (12:68, 93–94). В поздних вариантах предания повторяется ряд библейских сюжетов, дополненных некоторыми отсутствующими в Библии деталями (волк, свидетельствующий Й. о лжи братьев Йусуфа, и др.).

М. П.

ЙАУК (ya‘uq), в мусульманской традиции имя одного из божеств, которому поклонялись сородичи Нуха. В Коране упоминается вместе с Йагусом (71:23). Посвященный И. идол изображал лошадь. Комментаторы считали, что И. — имя обожествлённого древнего героя.

М. П.

ЙАХЬЯ (yahyд), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Иоанну Крестителю. В Коране называется (наряду с Илйасом и другими пророками) «праведным», ведомым аллахом (6:85). В тексте Корана дважды повторен евангельский рассказ о рождении И. (3:33–36; 19:1–15): «О Закария, мы радуем тебя вестью про мальчика, имя которому Иахья. Мы не делали ему раньше одноименного» (19:7–8). В Коране говорится, что И. было ниспослано писание, но в нём отсутствуют какие-либо указания на роль его как «крестителя» и на обстоятельства смерти.

Казнь Й. Иродом (сюжет, также восходящий к евангельским текстам) за отказ жениться на племяннице царя описывается в предании. Любимый мотив мусульманского предания — кровь, долго вскипавшая на могиле И. Согласно преданию, гробница Й. находится в мечети Омейядов в Дамаске.

М. П.

ЙУНУС (yunus), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Ионе. В Коране причисляется к пророкам (4:161; 6:86). Называется также Зу-н-Нуном (21:87), «спутником кита» (68:48). По коранической версии, народ, которому проповедовал Й., был избавлен от наказания «в здешней жизни» (10:98). В Коране говорится, что Й. бежал на корабль, по жребию был брошен в воду, проглочен рыбой (китом) и остался бы в его чреве навечно, если бы не возносил хвалу аллаху. Выброшенный в пустыне, он был исцелён от болезни и с успехом проповедовал (37:139–148; 21:87–88). В другом месте Корана данный эпизод трактуется несколько иначе: «Потерпи же до решения твоего господа и не будь подобен спутнику кита. Вот он воззвал, находясь в утеснении. Если бы его не захватила милость его господа, то был бы он выброшен в пустыне с поношением. И избрал его господь и сделал праведником».

Мотивируя бегство Й. на корабль, комментаторы дополняют коранический рассказ. Проповедовавший в Ниневии Й. был рассержен из-за трудностей и неудач своей миссии и, побуждаемый Иблисом, бежал на корабле. В открытом море судно не могло двигаться, это означало, что на нём находится беглец. С помощью жребия и оракула Й. был обнаружен и выброшен в море. Его проглотила рыба, её – другая, другую – третья, но Й. оставался цел и благодарил аллаха. Выброшенного больным на берег Й. исцелила молоком антилопа.

М. П.

ЙУСУФ (yusuf), в мусульманской мифологии праведник, ведомый прямым путём (Коран 6:84). Соответствует библейскому Иосифу. Истории Й. («прекраснейшей из историй») посвящена 12-я сура Корана, следующая в основном библейскому рассказу. Излагаются следующие эпизоды: сон о поклонении светил, заговор братьев, ложь о гибели Й., спасение И. караванщиками, покупка И. египтянином, попытки жены хозяина соблазнить Й., обвинение Й. в нападении на хозяйку, доказательство невиновности Й. с помощью порванной сзади рубахи, заключение Й. в темницу, предсказание и толкование снов, назначение Й. хранителем сокровищ, приезд братьев, их возвращение к отцу, совет отца не входить всем в одни ворота, встреча с младшим братом, подброшенная чаша, излечение ослепшего отца, встреча с родителями. Постоянно подчёркивается твёрдая вера Й. в могущество аллаха, божеское предопределение и мудрость, проявляющиеся во всех событиях. Согласно Корану, люди не верили «ясным знамениям» Й., а затем считали, что после него более не будет посланников от аллаха (40:36).

Й. – любимый персонаж мусульманских преданий и легенд. В поздних вариантах история Й. дополняется множеством деталей и разъяснений, в основном почерпнутых из иудейских источников. Мусульманская традиция уделяет особое внимание красоте Й., а коранической суре «Йусуф» считается мусульманами образцом художественного повествования. История Й. послужила основой для многих произведений средневековой литературы стран мусульманского Востока.

М. П.

ЙУША Б. НУН (yusha b. nun), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Иисусу Навину. Комментаторы ассоциируют его с упоминаемым в Коране одним из соратников (5:26) и спутником Мусы (18:59—64) и излагают библейские эпизоды завоевания Палестины.

М. П.

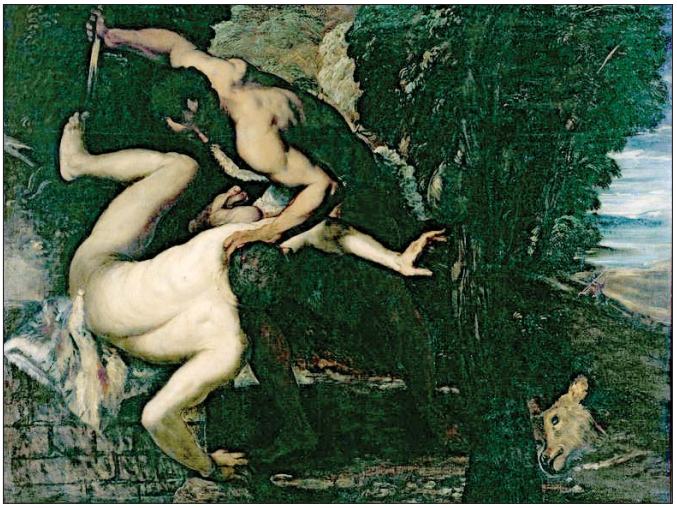
К

КАБИЛ И ХАБИЛ (kabil, habil), в мусульманской мифологии сыновья Адама. Соответствуют библейским Каину и Авелю. Коран излагает историю жертвоприношения двух сыновей Адама, не называя их имён (5:30–34). Тот, чья жертва не была принята Аллахом (предание называет его Кабилом), убил другого (Хабила). Ворон, разрывая землю, научил его, что делать с трупом, но он сказал: «Горе мне! Я не в состоянии быть подобным этому ворону и скрыть скверну моего брата!». И оказался в числе раскаявшихся (5:34). Предание дополняет этот сюжет деталями, восходящими главным образом к иудейским легендам. В частности, поступок Кабила мотивируется тем, что он хотел жениться на своей сестре-близнеце, предназначенной в жёны Хабилу. С потомками Кабила предание связывает изобретение музыкальных инструментов и увеселений (мотив культурного героя).

М. П.

КАИН И АВЕЛЬ (Каин, евр. qajin, от арамейского и арабского корня qjn, «ковать», греческое Κάιν; Авель, евр. habel, этимология неясна; греч. Αβελ), согласно ветхозаветному преданию (Быт. 4, 1–17), сыновья первой человеческой пары — Адама и Евы: «И человек познал Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина и сказала: приобрела я мужа вместе с богом. И она ещё родила брата его, Авеля. И был Авель пастырем овец, а Каин был земледельцем. И было по прошествии дней, принёс Каин из плодов земли дар богу. И Авель принёс также из первородных стада своего и из тука их. И призрел бог на Авеля и на жертву его, а на Каина и на жертву его не призрел. И разгневался Каин сильно, и поникло лицо его… И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его». Убив Авеля, К. был вынужден удалиться, так как земля, принявшая кровь брата его от руки его, не могла давать больше «силы своей» для него. Но для того, чтобы К. не был убит в изгнании, бог сделал ему знак и объявил, что тому, кто убьёт К., «отмстится всемеро». К. поселился в земле Нод, где у него родился сын Ханох (Енох); построив город, К. назвал его именем сына — Ханох. Дальнейший текст (4, 18–22) представляет кенитскую генеалогию (расходящуюся с сифлянской — Быт. 5) от К. до Ламеха и его сыновей. Имена сыновей Ламеха – Иавал, Иувал и Тувал-Каин, сходные с именами Авеля и К., и сообщение о роде их занятий (Иавал – «отец» всех скотоводов, Тувал-Каин – «отец» всех кузнецов) позволяют предположить, что здесь идёт речь ещё об одной версии предания о К. и Авеле, где К. выступает в роли кузнеца. И в том и другом предании братья выступают в роли первопредков – культурных героев. Отрицательный, даже демонический (ср. ниже о зачатии К. от сатаны) характер К. связан с известным у многих народов отрицательным отношением к кузнецам и кузнечному делу (см. в ст. Кузнец). Всякое ремесло и искусство (ср. Иувал — прародитель музыкантов, и ниже — о дочерях К.) связывались с магией. У древних евреев к этому кругу ремесла – искусства-магии относилось, по-видимому, и земледелие. Отсюда, вероятно, К. — кузнец и земледелец. Некоторые учёные связывают библейское предание о К. и Авеле

Справа – Каин убивает Авеля. Картина Я. Тинторетто. 1550–53. Венеция, галерея Академии.
Слева – Тело Авеля, найденное Адамом и Евой. Гравюра Вильяма Блейка. 1825.







Каин и Авель. Рельеф дверей рая баптистерия работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

с месопотамскими сюжетами о споре пастуха и земледельца (ср. миф о сватовстве к Инанне земледельца Энкимду и пастуха Думузи — также с предпочтением пастуху). Сюжет предания о К. и Авеле обнаруживает также определённое сходство с близнечным мифом.

Различные послебиблейские предания о К. и Авеле, будь то иудейские, христианские или мусульманские, восходят очень часто к мидрашистской традиции, т. е. возникли на основе комментирования ветхозаветного текста. Предание о К. и Авеле содержат апокрифические книги «Житие Адама и Евы», т. н. «Апокалипсис Моисея», сирийская «Пещера сокровищ», эфиопская «Книга Адама», некоторые труды отцов церкви, оно упоминается в Коране (5:30—34) и многими мусульманскими авторами. Арабская традиция К. называет Кабилом (хотя она знает и имя К.), составляя таким образом распространённую в фольклоре ассонирующую пару имён — Кабил и Хабил, но одновременно сохраняя память (араб, qabila, «принимать») о народной этимологии имени К., данной в Быт. 4, 1 (от глагола qdnd, «приобрести»). В эфиопской «Книге Адама» имя К. связывается с глаголом qinne, «завидовать», «ревновать». В «Житии Адама» рассказывается, как К., родившись, сразу же вырос, побежал и принёс траву, поэтому его назвали К. — здесь имя К. связывается с евр. qane, «камыш». «Книга юбилеев» и армянская «Смерть Адама» связывают имя Авеля с глаголом 'abal, «носить траур».

Библейский текст легенды о К. и Авеле очень краток и труден для понимания. Этим отчасти вызвано обилие толкований в послебиблейской литературе. Мотив искушения Евы змеем (Быт. 3, см. «Грехопадение»), отождествляемым в послебиблейской и христианской литературе с сатаной, лежит, вероятно, в основе предания о зачатии К. от сатаны. Это предание известно у отцов церкви (Епифаний, Иреней, Тертуллиан) и в мидрашах (Пиркэ де р. Элиэзер 32а). Известно также большое число преданий, представляющих различные толкования конфликта между братьями, приведшего к убийству: у К. и Авеля была сестра (или две сестры, одна из которых была красивее другой), из-за неё и возникла ссора («Пещера сокровищ», «Книга Адама», Табари, Ибн аль-Асир, Пиркэ де р. Элиэзер 21, Епифаний); с Авелем родились две сестры-близнецы, одну из которых К. хотел взять в жёны (Берешит рабба 22); К. и Авель поссорились из-за «первой Евы» (там же). Последняя версия относится к кругу преданий о том, что сотворение человека происходило дважды (в Талмуде и Берешит рабба 22); это объясняется тем, что первые Адам и Ева породили духов, сожительствуя с ними. Спор возник из-за неудачной попытки разделить между братьями мир: К. досталось всё недвижимое, Авелю — всё движимое, К. говорил, что земля, на которой стоит Авель, принадлежит ему, Авель же — что одежда на К. принадлежит ему; так возникла борьба, в которой вначале побеждал более сильный Авель, но К. умолил брата не убивать его, и, когда тот, сжалившись, отпустил его, убил Авеля. На вопрос, почему бог не принял жертву К., мидраш отвечает (исходя из текста Быт. 2, 3 – «из плодов земли»), что К. принёс из остатков своей еды (Танума 7b). Такое же толкование у Ефрема Сирина, сходное — у Филона. Согласно Табари, К. принёс в жертву плоды земли малоценные, в то время как Авель заклал своего любимого агнца. По армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», К. приносил жертву с гордыми словами, обращенными к богу, Авель же совершил жертвоприношение со смиренным обращением к богу. Бог показал своё благосклонное отношение к жертве Авеля, испепелив её небесным огнём (мидраш Зута; эта традиция известна Ефрему Сирину, Кириллу Александрийскому и др. отцам церкви, её знают Табари и Ибн аль-Асир). Этот мотив изображён на барельефе зала капитула собора в Солсбери (13 в.), на витраже собора в Шалон-сюр-Марн; на бронзовой двери церкви Санкт-Михаэль в Хильдесхейме божья рука указывает на жертву Авеля. Согласно армянской «Истории о сыновьях Адама и Евы», на жертву Авеля ниспал небесный свет. «Апокалипсис Моисея» и армянская «Жизнь Адама и Евы» содержат рассказ о том, как Еве приснилось, что К. пытается выпить кровь Авеля, но она не удерживается в его желудке и выливается изо рта. Сон Евы упоминается также в «Житии Адама». Иероним сообщает еврейское предание о том, что первое братоубийство было совершено в Дамаске, приводя народную этимологию названия города (от евр. dam, «кровь» и hisqa, «поить»). Существуют другие народные этимологии названий местностей, связанные с преданием о К. и Авеле: согласно Якуту, К. жил в местности Канейна близ Дамаска; Ибн аль-Асир рассказывает, что К., убив брата, отправился вместе с сестрой в Аден (араб. adan имеет сходное звучание и одинаковое написание с евр. eden, Эдем, ср. Быт. 4, 16 – «и поселился в земле Нод, на востоке от Эдема»). Очень распространено предание о том, что К., собравшись убить брата, не знал, как это сделать, но в это время появился ворон (или сатана в облике ворона) и убил другого ворона куском камня, — К. последовал его примеру (Табари, армянское устное предание). Берешит рабба (22, 4) содержит несколько различных версий: К. убил Авеля камнем; камышом (ср. убийство Авеля палкой в эфиопской «Книге Адама»); К. видел, как Адам закалывает жертву, и таким же образом поразил брата в горло – предписанное место для заклания жертвенного животного. Согласно Тертуллиану, К. задушил Авеля; К. убил Авеля каменным оружием (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»). В средневековой Европе было известно предание, согласно которому К. убил Авеля ослиной челюстью (ср. Суд. 15, 15–16 – о Самсоне). По другой распространённой легенде Авель был убит веткой древа познания. Убив Авеля, К. не знал, как быть с телом; тогда бог послал ему двух «чистых птиц», одна из которых, убив другую, зарыла труп в землю, — К. последовал его примеру (Танума 6а). Это предание рассказывает Табари, но вместо «чистых птиц» здесь выступают вороны. Согласно «Апокалипсису Моисея» и армянской «Жизни Адама и Евы», Авеля похоронили только после смерти Адама и вместе с ним, так как в день, когда он был убит, земля отказалась принять тело и выталкивала его на поверхность, говоря, что она не может принять его до тех пор, пока не будет возвращён ей первый сотворенный из неё. Приводятся разные толкования «знака К.»: это — сияние, подобное блеску солнца (Берешит рабба 22, ср. «Житие Адама» — Ева родила К., «и он был сияющим»); более распространённое — рог или рога. Существует множество преданий о возрасте К. и Авеля в момент убийства. Выражение «отмстится всемеро» (Быт. 4, 15) лежит в основе предания о том, что К. претерпел семь наказаний (согласно Берешит рабба 23, 3, в течение 700 лет). Это выражение связывается также с Ламехом — седьмым потомком Адама (по кенитской генеалогии), убившим К. (Иероним, Ефрем Сирин, «Пещера сокровищ»). Сцена убийства К. Ламехом изображена в каталанской Библии из Родеза (11 в.), на ка-

пители собора в Отёне (12 в.), на барельефе лионского собора (13 в.). Согласно преданию, слепой Ламех по указанию сына, принявшего К. за зверя из-за рога у него на лбу, убил его выстрелом из лука. Увидев, что убит К., Ламех в гневе убивает сына. По другим версиям, Ламех убил К. и его (К.) сына (Ефрем Сирин); К. убивает юноша-пастух (эфиопская «Книга Адама»); К. убивает его слепой сын (Ибн аль-Асир); Ламех не узнал К. из-за кожаной одежды, которая была на нём (армянская «История о сыновьях Адама и Евы»); последнее предание перекликается с рассказом Аль-Кисаи о том, что К. первым из людей стал носить одежду. Известно также предание, согласно которому К. умер только во время потопа (Берешит рабба 22, 8; Ефрем Сирин). Согласно Абуль-Фараджу, дочерям К. приписывалось изобретение музыкальных инструментов (ср. евр. qona, «пение», араб, qajna, «певица»). Своей красотой, игрой на музыкальных инструментах и пением дочери К. соблазнили праведных сыновей Сифа, и те, спустившись с горы Хеврон, стали жить с ними, несмотря на то, что Сиф заклинал их «кровью праведного Авеля» не смешиваться с семенем К. (эфиопская «Книга Адама», «Пещера сокровищ», армянское «Евангелие Сифа»). Это предание связано с толкованием Быт. 6, 2: «тогда сыновья божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и стали брать их в жёны себе...». «Сыновья божий» отождествлялись с потомками Сифа, «дочери человеческие» — с дочерями К. Аль-Кисаи приводит рассказ о войне между сыновьями Сифа и сыновьями К.; говоря, что это была первая война между сыновьями Адама.

Авель (мандейск. Hibil) занимает значительное место в мандейском пантеоне (хотя легенда о К. и Авеле мандеям не известна). С именами К. и Авеля связаны названия гностических сект кинитов и авелитов (авелонитов).

В христианском средневековом искусстве и литературе образ Авеля рассматривался как прообраз Христа, жертва Авеля — как символ евхаристии, его смерть — как предвестие смерти Христа на кресте. «Жертвоприношение Авеля», изображённое на мозаике базилики Санта-Аполлинаре ин Классе в Равенне (7 в.), расположено напротив «Жертвоприношения Авраама», а на мозаике церкви Сан-Витале (6 в.) – параллельно «Жертвоприношению Мельхиседека». К сюжету легенды о К. и Авеле обращались многие художники 16–17 вв. (Корреджо, Тициан, Я. Тинторетто, А. Дюрер, П. П. Рубенс, Рембрандт и др.). На этом сюжете построена философско-символическая драма Дж. Г. Байрона «Каин», в центре которой К. — герой-бунтарь, усомнившийся во всеблагости бога. В числе поэтических произведений — «Авель и Каин» Ш. Бодлера (русский перевод В. Я. Брюсова).

А. А. Папазян.

КАРНАВАЛ, в низшей мифологии народов Европы антропоморфное воплощение календарного праздника проводов зимы, проходившего накануне великого поста (за сорок дней до христианской пасхи). Название «К.», видимо, происходит от культовой повозки – корабля на колёсах (лат. carrusna valis, «колесница-корабль», использовавшаяся, в частности, во время древних мистерий Мардука, Диониса и др., в ритуалах народов Европы с бронзового века); в средние века и позднее на колеснице во время праздничных процессий вывозили чучело К. Народная этимология отождествляет корень car- с названием мяса, плоти (лат. caro, итал. carne): carnevale — «мясоед», «carne-vale!» — «да здравствует плоть!». В соответствии с характером праздника рубежа зимы и весны, обилия пищи и поста, веселья и сурового религиозного покаяния амбивалентным был и образ К. С одной стороны, К. воплощал изобилие, обжорство (ср. огромные размеры чучела К. – франц. Bansard, «Пузан») и плодородие (подчёркнутые атрибуты пола, ср. исп. дон Карнаваль, дон Карналь), с другой — старость (итал. К. — седой старик), старый год, зиму. К. чествовали как короля (в средние века на время карнавала избирался король шутов – ритуал, восходящий к римским сатурналиям и вавилонским обрядам временной замены царя рабом с последующим низвержением раба и восстановлением царя на престоле. В конце праздника К. подвергался фарсовому суду, обвинялся во всех грехах и приговаривался к смертной казни. В своём завещании К. в свою очередь разоблачал грехи общества. В заключение К. сжигали или бросали в воду (ср. уничтожение чучел — воплощений смерти — в других традициях: слав. Марену, итал. Бефану и т. п.). В Италии и Испании разыгрывалась фарсовая драма, изображающая победу поста в образе тощей старухи (итал. Кварезима, исп. Куаресма — «сорокодневка») над К. Похоронами К., пародирующими христианский обряд, завершался праздник. В славянской мифологии образу К. соответствует масленица.

Праздник К. создавал особое «смеховое» мировосприятие (народная карнавальная культура по М. М. Бахтину), переворачивая официальную социальную иерархию (выборы шутовского короля и т. п.), восстанавливая мифический золотой век всеобщего равенства (ср. сатурналии, воспроизводившие жизнь времён Сатурна).

КАРУН (qarun), в мусульманской мифологии враг и притеснитель Мусы. Упоминается в Коране вместе с Фараоном и Хаманом среди тех, кто в своём мирском благополучии бросал вызов аллаху (29:38; 40:25). Коранический рассказ о К. восходит к библейской истории Корея (Числ. 16). По свидетельству Корана, К. злочинствовал против Мусы, похваляясь своими сокровищами, которые были столь велики, что «ключи его отягчали толпу обладающих силой» (28:76). Сокровища К. вызывали зависть у других людей. Чтобы показать ничтожность земных богатств в сравнении с небесными благами, которые надо заслужить благочестием и щедростью, аллах заставил землю поглотить К. и его жилище. «И не оказалось у него толпы, которая защитила бы его от аллаха. И не оказался он получающим помощь» (28:81).

Мусульманское предание добавляет к кораническому рассказу ряд деталей, в основном повторяющих послебиблейские иудейские сюжеты. Мусульмане считали К. основателем алхимии; это представление, по-видимому, основывается на содержащемся в Коране утверждении К., что все богатства добыты им по его знанию (28:78). В Египте имя К., заменившее, вероятно, имя одного из божеств более древнего периода, связывалось с несколькими естественными и искусственными водоёмами.

М. П.

КАУСАР (kawsar, букв. «обильный»), в мусульманской мифологии название одного из потоков, текущих в раю (джанна). Комментаторы Корана обычно пишут, что «вода его белее снега и вкуснее мёда». В поздних вариантах предания К. течёт меж золотых берегов по дну, усыпанному рубинами и жемчугами. Согласно одному из вариантов, в К. вливаются все райские реки.

М. Б. Пиотровский.

КАХТАН (qahtan), в мусульманской традиции предок – эпоним всех «южных» арабов, противопоставлявшихся «северным» арабам – потомкам Аднана. К. считался сыном Эбера (которого иногда отождествляли с Худом). В ряде случаев К. идентифицировали с библейским Иоктаном. Мусульманские легенды и родословия относили потомков К. — кахтанидов вместе с исчезнувшими аравийскими народами (ад, самуд, таем и др.) к «коренным арабам», а потомков Аднана – аднанидов к «пришлым арабам». Потомки К. делились на две ветви – Химиар (оседлые) и Кахлан (кочевые).

Реальное противопоставление двух группировок арабских племён сложилось уже после создания халифата (в 7–8 вв.). Объединившиеся в политическом отношении племена Сирии и пришлые йеменские племена противопоставили себя племенам Центральной Аравии и избрали своим эпонимом реальное имя одного из древних племён Южной Аравии – кахтан. Отождествление с библейским Йоктаном и другие восходящие к Библии генеалогии появились в среде книжников, стремившихся привязать местные аравийские предания к библейской исторической схеме. В период формирования единой арабской народности получили распространение генеалогии, объединявшие линии К. и Аднана и объявлявшие всех арабов потомками Исмаила и Ибрахима. Нельзя исключать и того, что мусульманская традиция, противопоставлявшая эпонимы К. и Аднан, частично восходит к древнему противостоянию кочевых и оседлых племён.

М. П.

КОЛЯДА, Коледа (от лат. Calendae), в славянской мифологии воплощение новогоднего цикла и мифологическое существо, сходное с Авсенем (см. также Божич). Иногда К. изображал сноп, принесённый в дом на рождество (у поляков), или кукла «колед» (у хорватов). Упоминалась в величальных рождественских песнях — колядках («Пришла К. накануне Рождества» и т. п.), исполнявшихся ходившей по дворам молодёжью и содержавших магические заклятия — пожелания благополучия дому и семье, требования подарков (от хозяев), предрекавших разорение ску-

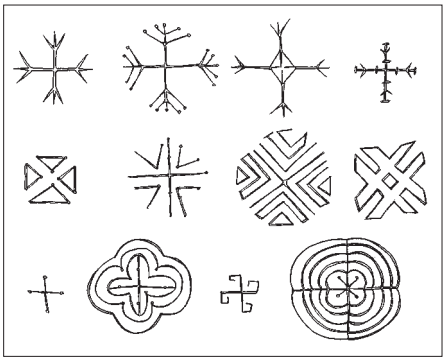
пым» Иногда сами подарки — обрядовое печенье, каравай и т. п. назывались К. Колядование могло сопровождаться ряженьем в коня, козу, корову, медведя и других животных, воплощавших плодородие.

В. И., В. Т.

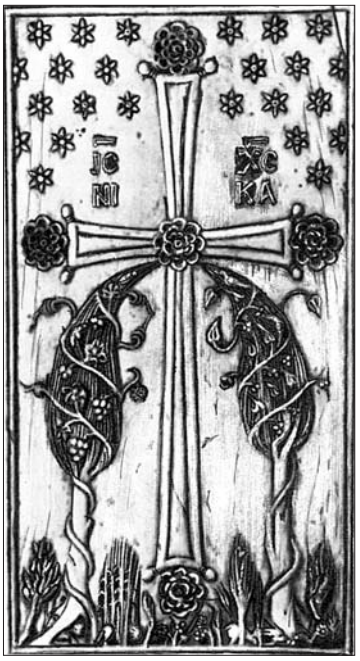
КОРАНИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Мусульманская мифология.

КРЕСТ, в мифопоэтических и религиозных системах один из наиболее распространённых символов, нередко функционирующий как символ высших сакральных ценностей. Ритуальный знак К. занимает важное место в символике европейско-азиатского культурного круга, но известен и за его пределами — в Австралии, Океании, доколумбовой Америке. В отличие от круга и квадрата, главная идея которых в качестве мифологических знаков состоит в разграничении внутреннего и внешнего пространства, К. подчёркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра (изнутри вовне). Конституирование зримого центра в К. ставит дополнительный акцент на том, что является высшей ценностью системы, что иерархизирует и сакрализует всё пространство, определяя в нём линии и направления связей и зависимостей. Максимум сакральной силы К. полагается в том сакральном пространственном центре и в тот сакрально отмеченный момент, где и когда К. обретён, испытан и воздвигнут.

К. часто выступает как модель человека или антропоморфного божества – антропоморфоцентричность К. и «крестообразность» человека с распростёртыми руками постоянно обыгрывается в ритуале, в фольклоре (ср. загадки), в мифологических и религиозных сюжетах. Вместе с тем К. моделирует духовный аспект: восхождение духа, устремление к богу, к вечности. Структура храма [независимо от того, помещён ли алтарь в восточной части его или в центре (как в церкви Сан-Стефано Ротондо в Риме, 6 в., или в византийских церквах этого же типа) и является ли церковь в плане круглой, прямоугольной (квадратной) или соединённой круглопрямоугольной] также моделируется К. как в её вертикальном аспекте, воспроизводящем вертикаль К. (уровень предстоящих, алтарь на возвышении, иконостас, воздвигнутый К., божественные персонажи в куполе и на парусах), так и в горизонтальном аспекте, образуемом пересечением нефов [или одного нефа, определяемого линией от входа до алтаря (запад—восток)] с трансептом или халцидикой, прорезающей нефы в поперечном направлении (как в древней римской базилике святого Петра). К. выступает как геометризованный вариант древа мирового с теми же двумя основными координатами и семичленной системой космологической ориентации, но с обострённой антропоцентрической идеей. Характерно, что именно К. и структурно, и хронологически выступает как средостение между мировым древом (связанным, как правило, преимущественно с зооморфными образами) и человеком, как геометризованное описание того и другого. Однако мировое древо не было единственным или даже преимущественным источником образа К. Возможно, в формировании сложной символики К. участвовали такие мотивы, как изображение деревянного огнива, солярный знак (перекрещивающиеся лучи) и схема воловьей упряжки. Гетерогенность образа К. подтверждается этимологиями названия К. в разных языковых традициях; ср., например, др.-греч. σταορος, «крест» (в виде буквы «Т», орудие смерти в Древнем Риме) и в то же время «кол», «шест» (ср. древнезападно-северогерманское staurr, «кол»), или лат. crux, «крест», от индоевропейского корня со значением «искривлённый» и т. п. Возникновение образа К., видимо, относится к неолиту, когда К. начинает появляться в разных сильно удалённых друг от друга традициях, становясь всё более геометричным; ср. показательные примеры из балканских или центральноевропейских неолитических и халколитических раскопок: блюда со знаком К. и змеиным мотивом (Тангыру, Румыния, 4000 до н. э.); четырёхчленные знаки на блюдах линейной керамики (Билани, Чехословакия). Можно предположить, что отдельные элементы этой фигуры возникали ещё в верхнем палеолите. В послеенеолитическую эпоху К. становится почти универсальным символом единства жизни и смерти, засвидетельствованным в самых разных мифопоэтических и религиозных системах (включая мистические варианты и сциентистические формы мифологии), а также в вырожденном виде (бытовой орнамент, знак как таковой с окказиональной семантикой типа «внимание», «запрещено», «стой!» и т. п.). Во многих культурно-исторических традициях К. символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве, активное мужское начало; с К. связывается идея процветания, удачи. Это позволяет объяснить ту важную роль, которую играет К. в ритуале и ритуализованном поведении, в магии, народной медицине, гаданиях, волшбе, в архаичном искусстве и в быту. В большинстве языков, различающих грамматический род, названия для К. принадлежат мужскому роду (лат. crux, «крест», является исключением – женский род, хотя в ряде случаев crux принадлежит и к мужскому роду); в языках, различающих грамматические (именные) классы по критериям разумности–неразумности, активности–неактивности, слово для К. часто относится к категории активных имён (как в кет. balbis, «крест»), что иногда приводит к трактовке слова для К. как одушевлённого имени. К. нередко соотносится с фаллосом. Вместе с тем К. соотнесён и с образом мучения и смерти. И прежде всего он сам её орудие, инструмент пыток, страстей, мук и ужаса (показательно, что в мифопоэтических построениях круг практически лишён этой семантики, несмотря на образ колеса пыток). Но на К. принимают не только безблагодатную и позорную смерть (как преступники в Риме, ср. дальнейшее развитие старой идеи в «Дереве повешенных» Ж. Калло). Основная мифологема, связанная с К., подчёркивает иное: человек (или божество), висящий на К. и раскинувший руки по сторонам К. [иногда эта схема дублируется птицей с распростёртыми крыльями (ср., с одной стороны, соответствующий образ мирового древа, а с другой – голубя, в которого воплотился дух святой в христианской символике)], умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой (вечной) жизни. Эта двоякая ориентированность К. объясняет ещё одну идею, связываемую с К., — выбор между счасть-

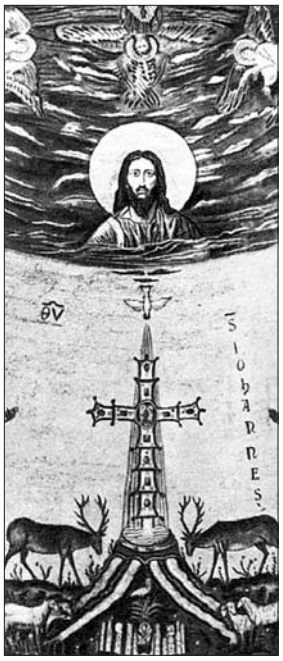


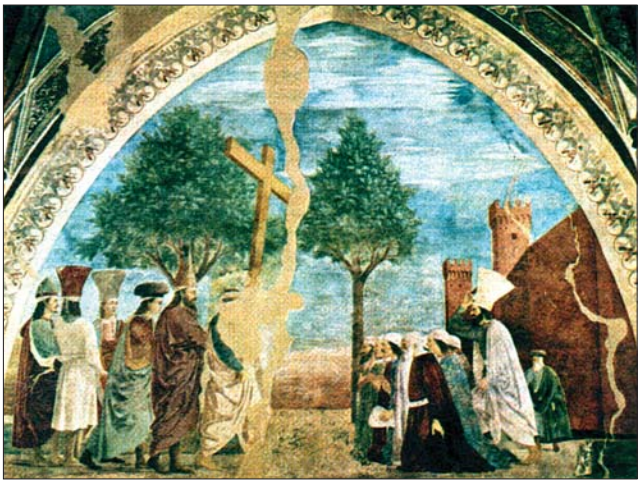
Четырёхчленные знаки на блюдах центрально-европейской линейной керамики. Конец 5 – нач. 4 тыс. до н. э. Билани и другие поселения (Чехословакия).



Слева — Крест в виде древа центра. Центральная часть византийского арбавильского триптиха. Слоновая кость. 12 в. Париж, Лувр.

Справа — Христос над Иерусалимом. В центре композиции большой латеранский крест на фоне мирового древа, вырастающего из четырёх райских рек посредине Небесного града. Мозаика. 5 в. Рим, базилика Сан-Джованни ин Латерано.





Воздвижение креста. Фреска из цикла «История животворящего креста» Пьеро делла Франчески. 1452–66. Ареццо, церковь Сан-Франческо.

ем и несчастьем, жизнью и смертью, процветанием и упадком. На этом основано использование К. в гаданиях, в качестве талисмана, амулета, оберега и т. п. К. присваивали себе как личный знак (ср. подписывание крестом королей или знатных лиц в средневековой Европе) или как знак своего рода, своего круга [ср. исключительную роль К. в геральдике, в сфрагистике, в шифрах и тайнописи; ср. знак + (плюс) в математике]. Практиковалось многократное воспроизведение К. с целью усиления и увеличения благополучия. Крестами окружалось сакральное имя или имя, пользующееся особым почётом. Ещё чаще крестовый орнамент или резьба, шитьё используются в целях оберега [ср. широкую сферу фактов от окружения крестами всех выходов из дома (окна, двери и т. п.) в деревенской практике и кончая «закрещиванием» рта при зевке]. Вместе с тем К. — и знак смерти (ср. у А. А. Ахматовой «А здесь уж белая дома крестами метит...» в сопоставлении с обычаем американских индейцев ставить кресты на домах, чтобы не допустить возвращения умершего), откуда роль К. в обряде умирания (последняя исповедь, причащение святых даров), похорон, К. на могиле, К. как иероглифа смерти, как знака вычёркивания, упразднения, отмены и т. п. Особенность функционирования К. в этих двух противоположных сферах заключается как раз в постоянном синтезе этих сфер, приводящем к цепи (или колесу) рождений и смертей, к их взаимному проникновению друг в друга. Человек мифопоэтического сознания стоит перед К. как перед перекрёстком, развилкой пути, где налево – смерть, направо – жизнь, но он не знает, где право и где лево в той метрике мифологического пространства, которая задаётся образом К. Общеизвестна ключевая роль перекрёстка (ср. ключ в виде К.) как выбора между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д. (перекрёсток — переход из одного царства в другое, и добро и зло пытаются контролировать его: здесь почитают Иисуса Христа, Гермеса, Меркурия, Диану-Тривию, но здесь же место свидания ведьм и демонов и последний приют самоубийц, лишаемых К.). Идея «крестного» выбора отражена в евангельском рассказе о распятии Иисуса Христа на К. [в русской низовой традиции произошло полное отождествление названия К. с именем Христа и с обозначением верующих в К. и в Христа (хрест, «крест» – Христос – хрес(ть)яне); впрочем, и научная этимология утверждает, что само русское название К. происходит от имени Христа, заимствованного из германских языков; ср. древневерхненемецкие Christ, Crist, Krist (другая точка зрения возводит это название К. к лат. crux)]. Это направление развития мифологемы о Христе как человеке К. весьма показательно, тем более что сама эта идея возникла лишь в начале 7 в. (ранними христианскими символами были агнец, рыбы, осёл, а не К.). Если образ К. в этом сюжете апеллирует к космологической проблематике мирового древа (ср. широко распространённое представление о К. как о крестном дереве, что соотносило распятого Христа с висящим на дереве Иггдрасиле Одином, а К. — с древом жизни и смерти; ср. «материальную» четверичность К.: он был сделан из четырёх деревьев стран света – кедра, кипариса, оливы и пальмы), то образ Христа обращен к сфере исторического, а сам К. на рубеже двух эпох приобретает черты временного и стадиального перекрёстка, пограничного столба в эволюции диалога между человеком и богом. Именно так и понимался образ Христа на К. многими христианскими авторами (ср. традицию, отчётливее всего начатую Августином). Следует, однако, отметить, что часто акцент ставится не на выборе как таковом (в связи с К.), а на его положительном результате (жизнь, счастье, удача). Ср. символику К. в сновидениях и дивинациях (удача, выигрыш, везение, счастье); числовые значения К. (напр., в Китае К. означает 10, 3 креста — 30 или «поколение»); символические, эмблематические и т. п. значения К. (в Китае, Индии, Скандинавии К. — символ неба; у вавилонян, египтян, финикийцев К. в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии К. — эмблема производительной силы и вечности и т. п.).

Важные сведения о К. могут быть почерпнуты из анализа других мифологических образов, выступающих в функции, сходной с функцией К. Особый интерес в этом ряду представляет древнеегипетская эмблема рождения (поколения), жизни — анх («жизнь», «процветание», «тот, который живёт»), относящийся к классу К. В Египте анх понимался как ключ, которым открываются врата к божественному знанию (Т-образная часть символически связывалась с мудростью, а кружок — с вечным началом); связь К. с ключом отмечена и для других традиций. В более поздний период анх связывался с образом Тифона (Сета) в цепях и как таковой подвешивался на шею больному в качестве амулета, возрождающего жизненную силу; анх прикреплялся и к мумиям, чтобы обуздать врагов и обеспечить бессмертие. Другое название для анха — crux ansata [т. е. «крест с петлей (с ушком)»], он служил эмблемой египетских богов и символом бессмертия. Из других видов дохристианских К. внимания заслуживает т. н. тау-крест, или crux commissa (patibulata), т. е. поперечный в виде буквы Т (виселица). Для древних евреев он был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни, использовался как талисман («тав» — 22-я буква еврейского алфавита, ставшая объектом далеко идущих мистических спекуляций, включавших её в широкую сеть соответствий; числовое значение «тав» – 400). Традиция связывает тау-крест с К., поднятым Моисеем в пустыне; ср. также жест Оранты; для древних египтян тау-крест также связывался с идеей жизни и с мужским и женским принципами (первоначально он также использовался для измерения уровня вод в Ниле). Позднее этот К. назывался христианами К. святого Антония. Crux decussata, или косой крест, позднее называвшийся К. святого Андрея, нередко присутствует на античных монетах и стелах. На ассирийских, египетских, персидских, этрусских медалях, керамике, памятниках отмечен т. н. греческий К., а на древних таблицах и некоторых произведениях искусства – латинский К., или crux immissa (т. е. «вдетый», «просунутый крест»). С классом К. связана и свастика.

Символическая роль К. в мифологических и религиозных системах, в искусстве и сфере быта не может быть понята вполне без учёта трансформированных и специализированных образов К., а также без учёта более сложных знаковых фигур, в состав которых входит К. Ср. лишь некоторые примеры: К. и круг — соединение мужского и женского, единство и триада; К. и шар (обычно К. на шаре) — верховная власть, империя, торжество духовного; К., якорь, сердце — вера, надежда, милосердие; К. и голубь — осенённость К. святым духом; К. из громовых перунов — священная эмблема, находящаяся в руках у китайских идолов и символизирующая божественную силу истинного учения, торжествующего над ложными учениями и мирскими заблуждениями; К. с покрывалом — соотносится с пребыванием Христа в могиле (в Шумере на алтари и гробницы возлагалось покрывало в память о солнечном боге, спустившемся в подземное царство); иерусалимский К. — преданность (сР. К. как знак веры и верности в контексте противопоставления «верных» верующих и «неверных» неверующих); К. с равными лучами — связь мужского и женского, вертикального и горизонтального, положительного и отрицательного принципов, эмблема Гекаты как богини перекрёстков и т. п.

В. Н. Топоров.

Л

ЛАЗАРЬ (греч. Λ'αζαρος, от евр. 'el 'azar, «бог помог») Четвородневный, в христианских преданиях человек, воскрешённый Иисусом Христом через четыре дня после погребения. По евангельскому повествованию (рассказ о воскрешении Л. приводится только в Евангелии от Иоанна, 11), Л. – житель Вифании, селения близ Иерусалима, брат Марии и Марфы, оказывавших Христу гостеприимство. Весть о болезни Л., особенно любимого Христом, и пророческое знание о его смерти заставляют Христа, несмотря на прямую опасность, направиться в Иудею. Марфа выходит к нему навстречу и, не смея прямо попросить о чуде воскрешения, говорит: «знаю, что чего ты попросишь у бога, даст тебе бог» (Ио. 11, 22). Христос требует от неё исповедания веры в то, что он есть «воскресение и жизнь», и получает его (11, 25–27). В ответ на приказ Христа отвалить камень от пещеры-склепа. Марфа напоминает, что тело уже разлагается и смердит. Но Христос вызывает мертвеца словами: «Лазарь! Иди вон» (11, 43). Л. выходит, обвитый по рукам и ногам пеленами, с лицом, закрытым погребальным платом, и Христос велит развязать его. За трапезой в Вифании, на которой Мария помазала ноги Христа благовонным миром, Л. упомянут в числе «возлежавших» (12, 2). Воскрешение Иисусом Христом Л. – не единственное: воскрешены дочь Иаира (Матф. 9, 18–26, Мк. 5, 22–43, Лук. 8, 41–56) и сын вдовы из Наина (Лук. 7, 11–17), но оно имело особенно ярко выраженный характер публичного, торжественно данного мессианского «знамения». Это вызвало ожесточённую реакцию антагонистов Христа и приблизило расправу над ним: воскрешение Л. многозначительно предваряется «страсти Христовы».

Согласно средневековому преданию, Л. прожил после воскрешения 30 лет в строгом воздержании и был поставлен первым епископом города Китиона на острове Кипр.

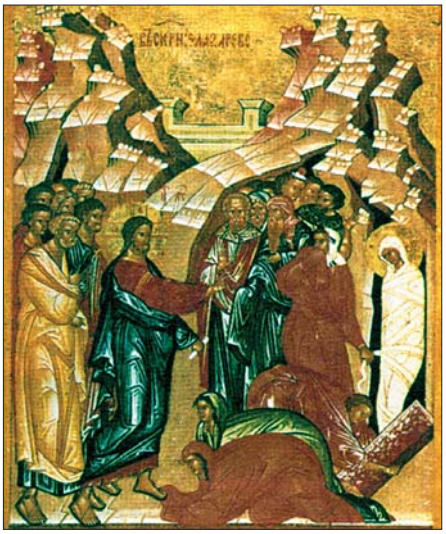
С. С. Аверинцев.

ЛАЗАРЬ Убогий, персонаж евангельской притчи и фольклорных текстов, образ бедности, получающей от бога награду в загробной жизни. Случай, когда действующее лицо притчи имеет имя собственное, необычен и, по-видимому, обусловлен семантикой имени, обозначающего «бог помог», см. Лазарь Четвородневный. Притча повествует, что Л. был нищим, кото-

Слева – Воскрешение Лазаря. Картина Рембрандта. Ок. 1630. Калифорния, частное собрание.
Справа – Воскрешение Лазаря. Фреска Джотто в капелле дель Арена в Падуе. Ок. 1305.







Воскрешение Лазаря. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Конец 15 — нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник.

рый валялся в струпьях у ворот некоего богача, ведшего роскошную жизнь, «и желал напитаться крошками, падающими со стола богача; и псы, приходя, лизали струпья его» (Лук. 16, 21). После смерти Л. отнесён ангелами на лоно Авраамово, а богач мучится в адском пламени и умоляет Авраама послать Л., чтобы тот омочил палец в воде и коснулся языка богача, облегчая его муку. Авраам отвечает: «Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (16, 25). Тогда богач просит отправить Л. как свидетеля загробного воздаяния к братьям богача, чтобы те успели покаяться. Авраам возражает: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят» (16, 31). Фигура Л. как воплощение надежды угнетённых на потустороннее восстановление попранной правды пользовалась большой популярностью в народе, а нищие певцы видели в нём как бы утверждение престижа своей профессии. В России он был настолько частой темой т. н. духовных стихов, что выражение «петь Лазаря» стало синонимом заунывного причитания нищих. Русский фольклор делает Л. родным братом жестокого богача, отрекающегося от родства. Л. молит бога о смерти и в смерти получает радость, которой не имел в жизни: «Сослал ему господь тихих ангелов, тихих и милостивых; вынули душеньку и хвально, и честно, в сахарные уста». Богач, напротив, молится о долгой жизни, но к нему посланы «грозные ангелы», вынимающие его душу сквозь рёбра железными крючьями. В некоторых вариантах Л. сам изрекает приговор богачу: «Что на вольном свете себе вготовал, за то господь бог тебе заплатив». В некоторых славянских песнях Л. смешивается с Лазарем Четвородневным (так что о его «серой свитке» поётся в канун лазаревой субботы, представляющей культовое воспоминание о воскрешении последнего) или вообще утрачивает всякую связь с евангельской топикой (вполне языческие по духу «лазарские» песни южных славян, например сербская: «Лази, лази, Лазаре, долази до мене», — основанная на созвучии имени «Л.» со словом «лазить» и связанная с хороводными играми).

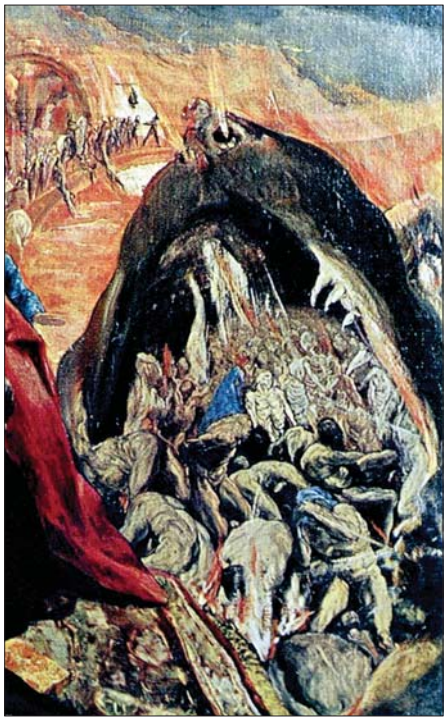
С. С. Аверинцев.

ЛЕВИАФАН (евр. liwyatan, от lawa, «свёртываться», «виться»), в библейской мифологии морское животное, описываемое как крокодил, гигантский змей или чудовищный дракон. В Библии упоминается либо как пример (наряду с бегемотом) непостижимости божественного творения (Иов 40, 20–41, 26; Пс. 103/104, 26), либо в качестве враждебного богу могущественного существа, над которым он одерживает победу в начале времён (Пс. 73/74, 14; Ис. 27, 1). Известен и в западносемитской угаритской мифологии, где Л. (Латану), воплощающий разрушительные силы водного мира, предстаёт как могучее семиголовое чудовище, которое борется с Балу (Алиййану-Балу) и Анат и оказывается побеждённым. Возможна также более отдалённая связь Л. с вавилонской Тиамат, олицетворяющей морскую стихию и при разделении верхних и нижних вод рассечённой пополам богом Мардуком. Ср. содержащийся в кн. Еноха и других источниках мотив отделения друг от друга Л. и бегемота в качестве чудовищ мужского и женского пола, в состоянии первоначального хаоса слитых воедино. По-видимому, мифы о Л. восходят к представлениям об олицетворённом первобытном хаосе, враждебном богу-творцу и некогда им покорённом, ныне же пребывающем в состоянии сна, однако могущем быть разбуженным (Иов 3, 8). В Библии наряду с Л. названы близкие ему чудовища, поражаемые богом, – Раав и Таннин, а также рыба, проглотившая Иону.

Наиболее развёрнутое описание Л. содержится в книге Иова: «нет столь отважного, который осмелился бы потревожить его…, круг зубов его – ужас…; от его чихания показывается свет; глаза у него – как ресницы зари…, дыхание его раскаляет угли, из пасти его выходит пламя; он кипятит пучину, как котёл, и море претворяет в кипящую мазь; … он царь над всеми сынами гордости» (41, 2–26). Как в Библии (напр., Иов 40–41), так и в позднейшей традиции Л. часто предстаёт вместе со своим сухопутным мифическим аналогом — бегемотом, у которого ноги, как медные трубы, кости, как железные прутья (Иов 40, 13–14). В апокрифах (в кн. Еноха, 4-й книге Ездры, «Апокалипсисе Баруха») и в агаде встречается ряд гиперболических описаний невероятной величины Л. Так, дневной пищей Л. служит рыба с рогами на голове, длиной в 300 миль; пар, испускаемый Л., способен вскипятить весь океан. В агаде и в апокрифах бегемот и Л. упоминаются обычно в связи с мессианскими и апокалиптическими мотивами. Мясо обоих животных, окончательно поражённых богом или убивающих в схватке друг друга, послужит пищей на пиру праведников в день пришествия мессии.

Образ Л. использован в философско-политической литературе нового времени: Т. Гоббс уподобляет ему государство, которое рассматривает как гигантский живой организм.

ЛЕСТНИЦА, мифопоэтический образ связи верха и низа, разных космических



Врата ада в виде пасти левиафана. Фрагмент картины Эль Греко «Видение Филиппа II». 1579. Эскориал (Испания).

зон. В завершённом виде Л. пересекает три космические зоны, связывая мир богов, людей и умерших или злых духов, демонических сил, хтонических животных, соответственно рай и преисподнюю. На земле, в среднем мире (реже – на небе), находится начало Л., определяющее направления движения – вверх, на небо, или вниз, в подземный мир. В целостной модели мира на земле находится центр Л. или её эквивалентов [золотая нить (т. н. catena aurea), вервь, ось мира (axic mundi), радуга]. Нередко образ космической Л. возникает в главном ритуале, приуроченном к космическому центру, когда в критической ситуации (угроза распада космически организованного мира в хаосе) требуется восстановление связи земли с небом, чтобы использовать космические силы неба в новом устройстве земли. Л. и создаёт условия для коммуникации между мирами (ср. «лестницу Иакова», по которой схо-

Левиафан. Гравюра на дереве по рисунку Г. Доре к Библии. 1864–66.



дят и восходят ангелы; Быт. 28, 12–13). С движением по Л. вверх связана, в частности, мифологема о человеке, попавшем на небо по Л. или верви (ср. сказочный мотив: юноша выпускает три стрелы, которые, сцепляясь, образуют Л., по ней герой поднимается в другой мир); ср. также роль Л. во время шаманских камланий (шаманские путешествия на верхнее небо). Движение по Л. вниз связано с постепенным сошествием божества с неба на землю (в буддийской мифологии Шакьямуни сходит с неба Тушита на землю по Л., принесённой ему Индрой; на острове Сулавеси тамори прежде чем срубить дерево задабривают древесного духа: в частности, приставляют к дереву Л., чтобы ему было удобно спуститься на землю; племена, обитающие между северным побережьем Австралии и Новой Гвинеей, «помогают» солнцу спуститься для оплодотворения земли, приставляя к фиговому дереву семиступенчатую Л.).

Л. выступает и как своего рода шкала, задающая размеры вселенной по вертикали (здесь особенно показательны варианты, когда мотив Л. соотнесён с многоступенчатым строением каждой космической зоны). Нередко ступени Л. задают иерархию божественных персонажей (более известный вариант этой же схемы — многоярусные композиции, представляющие или все уровни пантеона, или всю иерархию от богов до людей или злых духов).

В мифологических и фольклорных традициях представлены различные Л. — деревянная, каменная, железная, золотая, верёвочная. В мифах часто фигурируют Л. из семи ступеней (ср. роль числа семь, как одного из основных числовых параметров вселенной, см. в ст. Числа); Л. свисает с неба либо идёт вдоль ствола мирового дерева, столба, горы; иногда ею может быть ритуальное сооружение (пирамиды Древнего Египта, ступени которых, по мнению ряда исследователей, предназначались для восхождения умерших на небо; зиккураты в виде ступеней). Л., ведущая в подземное царство, нередко проходит через яму или колодец. Движение по Л. связано с риском, так как она неустойчива сама по себе, к тому же ее неустойчивость может быть усилена противником героя (в сказочном типе 301 братья героя опускают Л., по которой он спускается в яму, и в результате герой попадает в подземное царство).

В ряде мистических концепций возникает образ «духовной» Л. как средства сублимации духа, иногда сопровождаемый в ритуале перебиранием чёток как эквивалента «духовной» Л. [ср. одно из русских названий чёток — «лестовка» (от «лествица», лестница) и название основной книги православной аскетики «Лествица»]. В христианской традиции Л. — эмблема святых Алексия, Перпетуи, Ромуальда, а также один из символов распятия, схождения с креста.

Символические значения Л., как правило, основаны на представлении, что восхождение по Л. есть благо, а нисхождение — несчастье. С Л. связывают счастливую судьбу, знание, святость, добродетель, богатство, божье царство, рай, совершенство, стремление, но и деградацию, опасность, несчастье, болезнь. В геральдике Л., ведущая вверх, символизирует храбрость, бесстрашие.



Лоно Авраамово из сцены «Иаков, Исаак и Авраам в раю». Фрагмент фрески Даниила Чёрного. 1408. Владимир, Успенский собор.

Образ Л. играет значительную роль в символике ряда произведений художественной литературы (Л. как переход от жилища к улице, от центра к периферии, от внутреннего к внешнему; Л. как средоточие неопределённости, случайности, страха; Л. как преддверие кульминации, решающего поворота и т. п.); ср. образы Л. у Ф. М. Достоевского, А. Белого, Р. М. Рильке.

В. Н. Топоров.

ЛОНО АВРААМОВО (евр. hejq selc'abraham, греч. Ο κόλπος или οι-κόλποι Αβραάμ), в позднеиудейских и христианских религиозно-мифологических представлениях потустороннее место блаженного упокоения умерших праведников (см. Рай). Образ Л. А. связан со взглядом на Авраама как на «отца верующих», не только породившего физически «избранный народ», но как бы усыновляющего лично каждого прозелита (в христианстве – каждого уверовавшего); «сидеть на Л. А.» – значит быть интимно соединённым с Авраамом, как дитя, сидящее на коленях отца, укрывающееся за его пазухой или даже мистически входящее в его «недра». Таким блаженным приютом, к которому умершего страдальца относят ангелы, выступает Л. А. в новозаветной притче о Лазаре убогом (Лук. 16, 19–31). В христианской иконографии Л. А. – чаще всего принадлежность композиций страшного суда (пример – фреска 12 в. в западном своде южного нефа Дмитриевского собора во Владимире); изображался восседающий Авраам, на коленях или за пазухой которого сидят души в виде детей.

С. А.

ЛОТ (евр. lot), в ветхозаветном предании племянник Авраама, переселившийся вместе с ним из Месопотамии в Ханаан. После того как между пастухами их стад стали возникать распри из-за пастбищ, Л. по предложению Авраама переходит в плодородную и цветущую Иорданскую окрестность и обосновывается в Содоме (Быт. 13, 5–12). Во время похода эламского царя против отпавших от него заиорданских городов, в том числе Содома и Гоморры, Л. оказывается в плену; освобождённый Авраамом, он снова возвращается в Содом (14, 12 и 16). Однако эта местность за неправедность жителей Содома и Гоморры обречена богом на истребление. После явления Аврааму бога у дубравы Мамре в Содом направляются ангелы, чтобы убедиться, действительно ли столь грешны содомляне, и истребить город; Авраам, однако, умоляет бога пощадить город, если в нём найдётся хотя бы десять праведников. Л. оказывает гостеприимство ангелам и приглашает их в свой дом. Содомляне же окружают дом Л. и требуют вывести пришельцев, чтобы «познать их». Л. просит их не делать пришельцам зла и даже предлагает взамен двух своих дочерей, не познавших мужа (19,7–8). Но ангелы поражают осаждающих дом слепотой, а Л. с женой и дочерьми выводят из обречённого города, запретив кому-либо из них оглядываться. Бог пролил на Содом и Гоморру дождём серу и огонь с неба и ниспроверг эти города, все их окрестности и всё живое вокруг. Жена Лотова, нарушив запрет, оглянулась и за это стала соляным столпом (мотив запретной оглядки как специфического случая нарушения запре-

Бегство Лота из Содома. Гравюра Г. Доре, 1875.



Лот с дочерьми. Картина С. Вуэ. 1633. Страсбур, музей.



та созерцать сакральное; ср. миф об Орфее, выводившем из ада Эвридику). Весь рассказ носит характер этиологического мифа, объясняющего особенности рельефа безжизненных южных берегов Мёртвого моря, которые сохранили следы вулканической деятельности и соляные столпы, очертаниями напоминающие человеческие фигуры. После спасения Л. с дочерьми поселяется в пещере. Дочери его, считая, что из всех людей только они остались в живых, ради восстановления рода вступают с отцом, напоив его вином, в инцестуальную связь и рождают сыновей Моава и Бен-Амми (родоначальники моавитян и аммонитян) (18, 20–33; 19).

Агадическая традиция либо объявляет Л. вслед за Библией тем праведником, во имя которого Авраам просил бога пощадить Содом и который сам всю ночь молился за осуждённый город, либо приписывает ему всевозможные пороки (споры с Авраамом по поводу пастбищ, сладострастие Л., чем и объясняется поступок дочерей и избрание им Содома местом жительства). Талмуд обвиняет Л. в ростовщичестве и стяжательстве, вследствие чего тот не торопится покинуть город. Жена же Лотова обращена была в соляной столп за то, что «согрешила солью», т. е. не желала давать её пришельцам (другой вариант: ходила по соседям и одалживала у них соль, чтобы при этом похвалиться гостями). Существовало поверье, что столп этот привлекает к себе диких животных и скот, уничтожающих его до основания, однако за ночь столп вырастает вновь.

ЛУКМАН, в мусульманской и древнеаравийской мифологии праведный мудрец. В доисламской Аравии был известен как долго живший древний и мудрый герой. Древнеаравийский цикл сказаний о Л. реконструируется на основе памятников доисламской поэзии и более поздних преданий. Л. принадлежал к народу ад. Когда этот народ за нечестивость постигла засуха, Л. был в числе тех адитов, которые были посланы в Мекку, чтобы молиться о дожде. Л. стал просить аллаха за себя и получил долгую жизнь, равную продолжительности жизни семи орлов. Вместе с последним орлом, Лубадом, умер и Л.

Коран, упоминая Л. (в одноимённой суре) как всем известного мудреца и вкладывая в его уста проповедь единобожия, приводит его благочестивые назидания сыну: «О сынок мой! Не придавай аллаху сотоварищей. … Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло, — ведь это из твёрдости в делах. Не криви свою щеку перед людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, аллах не любит всяких гордецов, хвастливых! И соразмеряй свою походку и понижай свой голос: ведь самый неприятный из голосов — конечно голос осла» (31:12–18).

Предание связывало с Л. строительство Марибской плотины в Южной Аравии, обычаи побивать камнями за прелюбодеяние, отсекать руку за воровство и пр. Ещё в доисламский период Л. приписывали различные мудрые изречения, в частности распространённые на Ближнем Востоке речения вавилонского судьи-мудреца Ахикара. Мусульманское предание приписывает Л. множество афоризмов и поговорок, а также басни (из эзоповского цикла и др.). У многих народов, исповедующих ислам, с именем Л. связывались произведения местного фольклора. У народов Средней Азии Л. – великий лекарь, патрон (пир) врачевателей. Мусульманское предание и некоторые европейские исследователи отождествляли Л. с самыми различными историческими и мифическими персонажами – Валаамом, Ахикаром, Эзопом и др.

М. П.

ЛУТ (Lut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Лоту. Коран называет Л. «посланным», «верным посланником», одним из тех пророков, увещеваниям которых не верили их соплеменники (22:43; 26:162; 37:113, 133). Кораническая история Л. (11:79–84; 15:58–74; 29:25–34) в основе своей восходит к библейскому сюжету. Согласно Корану, Л. был среди тех, кто уверовал в проповедь Ибрахима и вместе с ним покинул родину. Сообщается, что он жил среди грешного и распутного народа. Подробно излагаются эпизоды: явление карающих ангелов, посланных аллахом; попытки людей напасть на ангелов; готовность Л. отдать людям своих дочерей; предупреждение ангелов о грядущей гибели жителей города и жены Л.; кара, ниспосланная аллахом на город («И схватил их вопль при восходе солнца. И обратили мы верх этого в низ и пролили на них дождь камней из глины», 15:73–74). Коран не называет места жительства Л., но трижды упоминает «опрокинутых», употребляя арабский термин, восходящий к библейскому обозначению Содома. Комментаторы дополняют коранический рассказ некоторыми деталями. Именем Л. арабы называют Мёртвое море — «Бахр Лут» («Море Лута»).

М. П.

ЛЮЦИФЕР, Луцифер (лат. Lucifer, «утренняя звезда», т. е. планета Венера; в том же значении — греч. ὁ ἑωσφόρος; слав. Денница), в христианской традиции одно из обозначений сатаны как горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую «славу» божества. Оно восходит к ветхозаветному пророчеству о гибели Вавилона, в котором с исторически актуальными аспектами переплетаются эсхатологические мотивы и царю Вавилона приданы черты языческого демона планеты Венера: «Как упал ты с неба, Денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своём: "взойду на небо, выше звёзд божьих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14, 12–15). Традиционная экзегеза относила эти слова к мятежу и падению сатаны. Это нашло отражение в иконографии; например, на фреске 16 в. в трапезной монастыря Дионисиу на Афоне под ногами архангелов, держащих, как знамя, медальон с ликом Христа-Еммануила, простёрта раскинувшая в изнеможении руки фигура с потемневшим лицом и надписью «Денница». Такое «светлое» обозначение сатаны не могло не быть парадоксальным (даже с учётом всей одиозности для христианства астральных культов), тем более что этот же символ употреблялся в совершенно противоположном смысле. В новозаветных текстах Христос именует себя самого: «Я есмь … звезда светлая и утренняя» (Апок. 22, 16; ср. звезду из ветхозаветного пророчества Валаама, интерпретировавшуюся и иудейской, и христианской традицией как мессианский символ). Византийская церковная поэзия уподобляет и деву Марию «звезде, являющей солнце» («Акафист богородице», 6 или 7 в.). В этих случаях, по крайней мере, не употребляется само слово «Денница»; но Ориген (2–3 вв.) применил и его к Иоанну Крестителю: тот предвозвещает Христа, как утренняя звезда предвозвещает солнце.

Поэт-символист Вяч. Иванов противопоставлял друг другу два сатанинских начала — Л., «духа возмущения», «силу замыкающую», обожествление личной воли, и Ахримана (Ангро-Майнью), «духа растления», «силу разлагающую», распад личности.

С. С. Аверинцев.

М

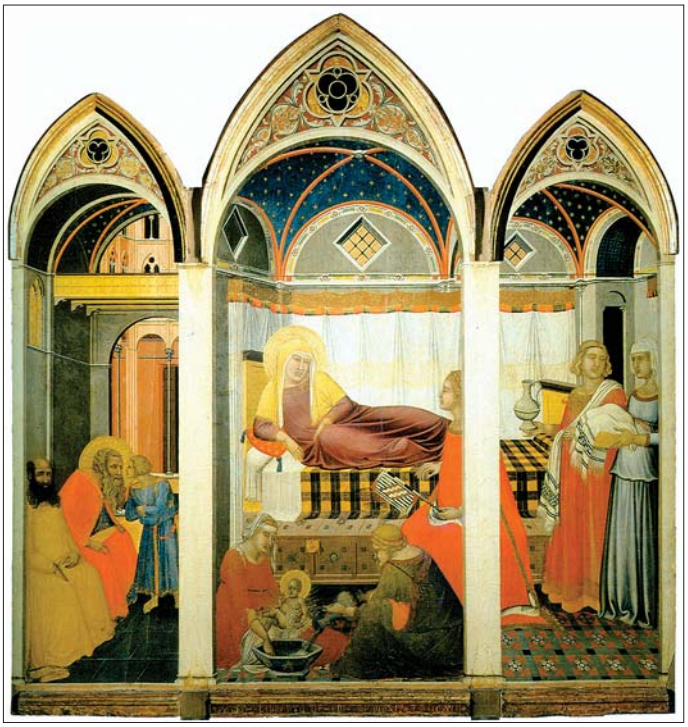
МАДЖУДЖ, см. в ст. Иаджудж и Маджудж.

МАЛАХ ГА-МАВЕТ (евр. mal'ak ha-mawet, «посланец смерти»), в иудаистической мифологии ангел смерти. Представление о М. Г.-М., оформившееся только в талмудической и агадической литературе, восходит, с одной стороны, к универсально распространённым мифологическим персонификациям смерти, а с другой – согласуется с иудаистической концепцией божественного всемогущества, делающей из М. Г.-М. именно вестника бога по преимуществу. Прообразы М. Г.-М. опознаются в ветхозаветных «ангелах-истребителях» (2 Царств 24, 16; 1 Парал. 21, 15), перешедших и в Апокалипсис; в «первенце смерти» из книги Иова («съест члены тела его первенец смерти» — 18, 13), сближаемом обычно с ястребообразными демонами — слугами Нергала, бога подземного царства шумеро-аккадской мифологии; наконец, в «ангелах возмездия» и «ангелах разрушения» в ранней апокрифической литературе, чьи образы оформились, очевидно, под влиянием иранского дуализма, в частности дэвов. Согласно Талмуду, М. Г.-М. причиняет смерть, невидимо для других перерезая горло умирающему; по другому варианту, при приближении часа смерти больного М. Г.-М. становится у его изголовья с обнажённым мечом, на острие которого висит капля желчи; увидев М. Г.-М., больной раскрывает от страха рот и умирает от падающей в рот капли. Всё существо М. Г.-М. покрыто бесчисленными глазами (ср. Херувимы).

МАННА (евр. man, по народной этимологии, — от man hu, «что это?», Исх. 16, 15), согласно ветхозаветному преданию, пища, которую «сыны Израилевы» получали с неба во время сорокалетнего странствования по пустыне на пути в «обетованную землю». Пища эта, описываемая как нечто «мелкое, круповидное, как иней на земле», «как кориандровое семя, белая, вкусом же как лепёшка с мёдом» (Исх. 16, 14 и 31), дана была богом израильтянам после того, как те возроптали на Моисея, выведшего их из Египта в Синайскую пустыню. М. являлась поутру с росой, и каждый, сколько бы он ни собирал, мог собрать только одну меру, «и у того, кто собрал много, не было лишнего, и кто собрал мало, не было недостатка. Каждый собрал столько, сколько ему съесть» (16, 18). На солнечной жаре М. таяла, и до утра её нельзя было оставлять, так как в ней заводились черви, однако по пятницам собиралось двойное количество с запасом на субботу, она не портилась. Народ «ходил и собирал её, и молол в жерновах или толок в ступе, и варил в котле, и делал из неё лепёшки» (Чис. 11, 8). Чудесная пища, которой подкреплялся народ в пустыне, именуется в Псалмах «хлебом небесным» (Пс. 77, 24; 104, 40); ссылаясь на эпизод с М., Христос называет себя в Новом завете «истинным хлебом» с небес (Ио. 6, 32), наконец, Апокалипсис говорит о «сокровенной манне» (как символе вечной жизни), которую дух даст вкушать «побеждающему» (Апок. 2, 17). Агадическая традиция дополняет предание о М. множеством легенд. Так, М. относится к тем десяти предметам, которые были сотворены в сумерки первой пятницы. М. падало столько, что ею можно было прокормить весь еврейский стан в тече-



Сбор манны небесной. Фрагмент картины Я. Тинторетто. 1594. Венеция, церковь Сан-Джорджо Маджоре.



Рождество Богородицы. П. Лоренцетти. 1342. Сиена, Музей Дель Опера Дель Дуомо.

ние двух тысяч лет, вместе с нею с неба падали драгоценные камни, яркий её блеск был виден всем царям востока и запада. Праведники получали М. у своих же шатров, нетвёрдым в вере приходилось собирать её подальше, а люди дурные находили её далеко за лагерем; согласно другому варианту, прилежные собирали М. в поле, возле своих шатров её находили менее трудолюбивые, а лентяям она падала прямо в постели.

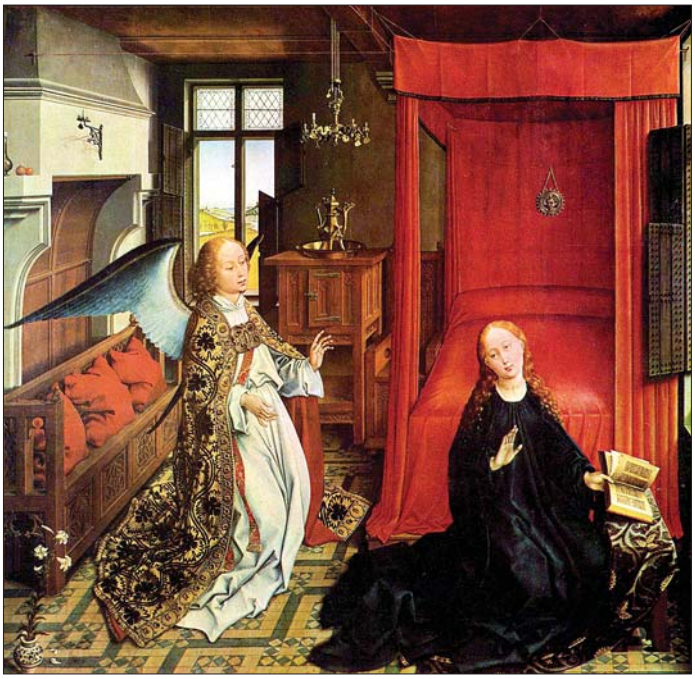
Предание о М. восходит, видимо, к продукту жизнедеятельности особых насекомых, живущих на ветвях произрастающего в Синайской пустыне дикого тамариска. Вещество это, сладковатого вкуса, по сей день собирается и употребляется в пищу под именем «манны небесной» синайскими бедуинами.

МАРИЯ, Мариам (греч. Μαρία или Μαριάμ как передача арам. marjam из евр. mirjam — то же имя, что у Мариам Пророчицы, сестры Моисея и Аарона), дева Мария, богородица, богоматерь, матерь божья, мадонна (итал. madonna, сокращённое от mia donna «моя госпожа»; ср. франц. Notre Dame, англ. Our Lady), в христианских религиозно-мифологических представлениях земная мать Иисуса Христа, иудейская девственница, чудесно родившая без разрушения своей девственности. Этимология имени «М.» неясна (возможно, от корня MRH, «быть тучным», в переосмыслении — «сильная», «прекрасная»; ср. корень MRR, «быть горьким»).

О происхождении и детстве М. каноническое евангельское повествование (в котором вообще сведения о М. чрезвычайно скудны) не говорит ничего; источником данных, воспринятых литургической, иконографической и фольклорной традицией, явилось раннехристианское предание, уже около 200 зафиксированное в апокрифе «Книга о рождестве Марии» (позднее получившем название «Первоевангелие Иакова Младшего»), а затем — во множестве агиографических, гомилетических (проповеди) и гимнографических текстов, восходящих к этому первоисточнику. Согласно этой традиции, М. происходит из мессианского «колена» Иуды (смешавшегося, как иногда добавлялось, со священническим «коленом» Левия), из царского рода Давида; её родители — праведники Иоаким и Анна, дожившие до пожилого возраста бездетными. Нежданное рождение М. как бы повторяет чудо рождения её предка Исаака от престарелых Авраама и Сарры. Предание говорит о воспитании М. в обстановке особой ритуальной чистоты, о первых шагах младенца по седьмому месяцу (тема византийской иконографии), наконец, о «введении во храм»; с трёх лет М. воспитывается при иерусалимском храме, служа его святыням, занимаясь рукоделием и получая пищу из рук ангелов. К 12 годам она даёт обет вечного девства. Однако совершеннолетняя девственница не может оставаться при храме, и для неё ищут супруга, который охранял бы её, не прикасаясь к ней и уважая её обет; по чудесному знамению (голубица, вылетающая из посоха; ср. расцветающий жезл Аарона. Чис. 17, 8) из нескольких претендентов выбран престарелый Иосиф Обручник. В его доме М. работает над пурпурной пряжей для храмовой завесы (символ предстоящего «прядения» младенческого тела Иисуса Христа из «пурпура» материнской крови в утробе М.). Работа над пряжей ещё продолжается, когда происходит благовещение (с этого пункта события описываются в каноническом евангельском повествовании, лишь детализируемом и расцвечиваемом апокрифической версией): в галилейском городке Назарете (Северная Палестина) М. слышит от архангела Гавриила, что ей предстоит родить от духа святого сына, облечённого достоинством мессии; ей обещано чудо девственного материнства (Лук. 1, 26–38). Ожидая младенца, она направляется в дом Захарии и Елисаветы, своей родственницы, которая в это время уже 6-й месяц ожидает рождения Иоанна Крестителя. В гостях у Елисаветы М. остаётся около трёх месяцев, после чего возвращается в дом Иосифа (1, 56). Как только её беременность становится явной, огорчённый Иосиф лишь из жалости не хочет опозорить её публичным обвинением, но слова явившегося Иосифу ангела убеждают его в невиновности его «обручницы» (Матф. 1, 18–24). По апокрифической версии, нашедшей отражение в средневековой (особенно византийской) иконографии, М. была всенародно подвергнута испытанию таинственной «горькой водой, наводящей проклятие» на неверных жён, как это рекомендуется в Библии (Чис. 5, 11–31) и описывается в талмудическом трактате «Сота»; архаическая ордалия подтвердила её целомудрие. По провиденциальному стечению обстоятельств М. суждено родить Иисуса Христа в мессианском городке Вифлееме, на исконной родине Давидовой династии. Для бедной, усталой с пути роженицы нет места в гостинице (Лук. 2, 7), и случайный приют даёт ей чужой хлев, в ясли которого она укладывает но-

Введение во храм. Картина Тициана. 1534–38. Венеция, галерея Академии.

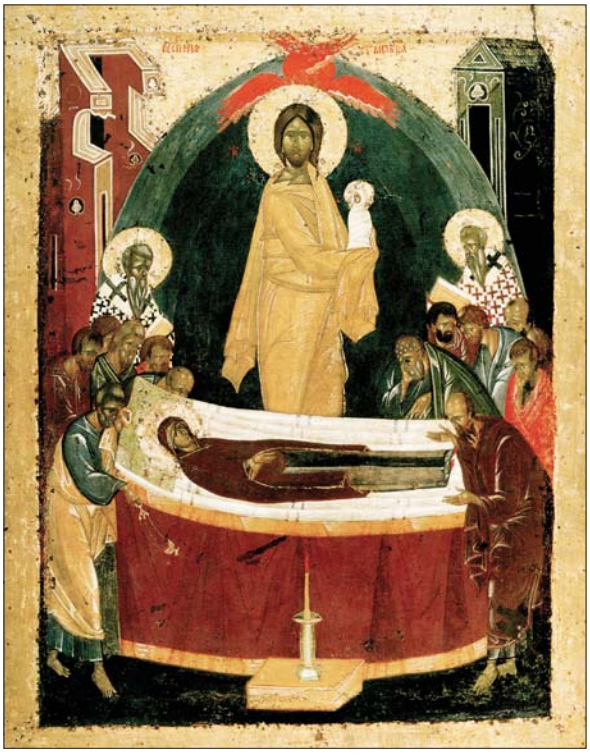






Слева — Благовещение. Центральная часть триптиха работы Рогира ван дер Вейдена. 1440. Париж, Лувр. Справа — Рождество Христово. Центральная часть «Алтаря Бладелина» работы Рогира ван дер Вейдена. Ок. 1450. Западный Берлин, Картинная галерея.

ворождённого. Через 40 дней после родов М. должна совершить обряд ритуального очищения и принести младенца в храм; там её встречает Симеон Богоприимец, пророчествующий, между прочим, и о предстоящих страданиях М.: «и тебе самой оружие пройдёт душу» (Лук. 2, 35; отсюда позднекатолическая по своему происхождению иконография М., сердце которой пронзено мечом или семью мечами). Затем М., спасая от царя Ирода младенца, бежит с ним и с Иосифом в Египет, а после смерти Ирода возвращается в Назарет (Матф. 2, 21–23). Далее евангельские канонические тексты отмечают участие М. в паломничестве на праздник в Иерусалим, во время которого двенадцатилетний Иисус исчезает, так что М. и Иосифу приходится искать его (Лук. 2, 42–49), и её присутствие на свадьбе в Кане Галилейской, где по просьбе М. Христом сотворено чудо претворения воды в вино (Ио. 2, 1–10); с точки зрения православной и католической традиции, чудо это открыло бесконечный ряд милостей, из века в век оказываемых Христом по молитвам М., «ходатаицы», «молебницы» и «заступницы» за людей во всех их нуждах. Отношения между матерью и сыном описываются в тонах сурового, строгого отречения сына от природной любви матери во имя исполнения его миссии. Православная и особенно католическая традиция предполагает физическое или духовное присутствие М. при важнейших моментах страданий сына (напр., встреча с ним во время несения им креста, вычитываемая из Лук. 23, 27, играет важную роль в католической практике и иконографии «крестного пути»). Но евангельское повествование говорит только о присутствии М. на Голгофе: она стояла «при кресте Иисуса»; умирая, сын велит матери усыновить своего «любимого ученика» (Ио. 19, 25–27), которого церковное предание отождествляет с Иоанном Богословом. Православная и католическая традиция принимает, что по воскресении Христос прежде всего явился М. (хотя новозаветные тексты молчат об этом), а из отмечаемого каноническим повествованием пребывания М. среди апостольской общины в дни после вознесения Христа (Деян. 1, 14) выводит её присутствие как при самом вознесении, так и при «сошествии святого духа» на апостолов (здесь иконография отводит ей центральное место). Последние годы М. описываются только в апокрифах и агиографических текстах. По некоторым православным преданиям, М. участвовала в распределении между апостолами по жребию земель, куда они должны были направиться для проповеди; ей выпала по жребию Иверия (Грузия), с которой она оказалась впоследствии мистически связанной через свою «иверскую» икону, однако ангел указал ей вместо этого путь на Афон (которому предстояло стать мировым центром православного монашества, местом особого посвящения М.). По другой, более распространённой версии, она тихо жила в доме Иоанна Богослова, деля время между молитвами и трудами рукоделия, и посещала места, имеющие отношение к истории жизни Христа. События, связанные со смертью М. (успение), символически как бы повторяют важнейшие смысловые моменты её жизни: возвещение от архангела Гавриила о близкой смерти – новое благовещение, приятие в «небесную славу» (лат. assumptio) – новое «введение во храм». Как некогда М. держала на руках младенца Христа, так Христос в византийско-русской и отчасти западной (Дуччо) иконографии успения принимает на



Успение Богородицы. Икона Феофана Грека. 1392. Москва, Третьяковская галерея.



Коронование девы Марии. Картина Анджелико. Ок. 1435—40. Флоренция, галерея Уффици.

свои руки маленькую и хрупкую душу М. — младенца, родившегося в новую жизнь. За успением, т. е. разлучением души М. с телом, следует их чудесное воссоединение и уход воскресшего тела в потусторонний мир: апостолы, раскрывши гробницу для запоздавшего Фомы, обрели её пустой. Это представление о телесном вознесении М. на небо, восходящее к раннехристианским апокрифам, догматически сформулировано только в католицизме, и притом очень поздно (1950). Момент торжественного увенчания М. как «царицы небесной» характерен лишь для западной традиции; в 1964 католическая церковь объявила М. «матерью церкви».

Хотя представляется, что жизнь М. началась, как и у всех людей, — с её рождения (догматическая доктрина о «предсуществовании», аналогичная представлению о «предвечной» жизни Иисуса Христа в ипостаси Логоса, к М. неприложима), идеи «предвечного замысла» бога о рождении М., провиденциального «уготовления» её непорочности «от начала мира» и т. п. играют важную роль в символической образности и иконографии православия и католичества. Эти идеи раскрываются, в частности, через переосмысленную символику Ветхого завета: такие ветхозаветные образы, как неопалимая купина, лестница Иакова (Быт. 28, 12), чудесно орошённое руно Гедеона (Суд. 6, 37–38), понимаются как символы М. (чудо девства, не разрушенного родами, и человеческой природы, не разрушенной присутствием бога, «огня поя дающего» — Втор. 4, 24 и др.). Кульминацией всех «знамений» Ветхого завета о М. считаются слова пророка Исайи: «Господь сам даст вам знамение: се, дева во чреве зачнёт и родит сына, и нарекут имя ему: «С-нами-бог» (Ис. 7, 14), – отсюда иконография М., окружённой указующими на неё ветхозаветными пророками. Представление об особой «уготованности» М., её «очищенности» от «чрева матери», намеченное уже у сирийского церковного писателя 4 в. Аффрема (Ефрема Сирина), в католицизме претворилось в особый догмат (окончательно принятый лишь в 1854) о «непорочном зачатии» самой М. в браке её родителей (а не только «девственном зачатии» ею Иисуса Христа, что является общехристианской догмой), т. е. о её полной изъятости из общечеловеческой наследственной греховности (см. «Грехопадение»), в этом смысле М. – как бы невинная Ева, пришедшая исправить дело «падшей» Евы; в ней снимается проклятие, постигшее за вину человека мир природы («землю», Быт. 3, 17– 18), а потому с ней соотнесено вовлечение природной жизни и космических циклов в сферу христианской святости (православное песнопение называет её «всех стихий земных и небесных освящение», «всех времён года благословение»). Неортодоксальное заострение этого ортодоксального мотива в художественной литературе — слова персонажа Достоевского «богородица — великая мать сыра земля есть»; ср. также характерную для западноевропейской иконографии позднего средневековья и Возрождения тему «мадонны смирения», сидящей на земле среди цветов, «М. на земляничной грядке» и т. п. В фольклоре эти аспекты образа М. контаминировались с пережитками натуралистического язычества, указывающими на связь М. с мифологическими образами богини земли, природы, богини-матери; но их смысл

Дева Мария с младенцем и ангелами. Правая створка т. н. Уилтонского складня. Ок. 1389. Лондон, Национальная галерея.



Богоматерь Оранта. Русская икона ярославской школы. Ок. 1220. Москва, Третьяковская галерея.



Мадонна с младенцем на троне. Итальянский мастер пизанской школы. 13 в. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.







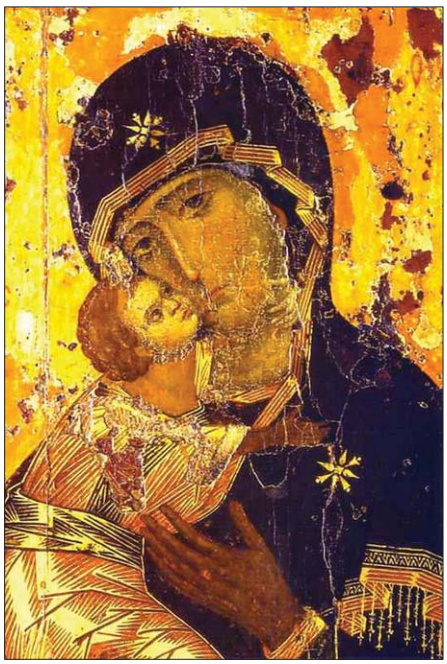
Слева — Мадонна с младенцем и Иоанном Крестителем («Прекрасная садовница»). Картина Рафаэля. 1507. Париж, Лувр.
Справа — Мадонна с младенцем (мадонна Литта). Картина Леонардо да Винчи. Ок. 1485–90. Ленинград, Эрмитаж.

в контексте христианских религиозно-доктринальных представлений уже иной, поскольку М. здесь не олицетворение природы как таковой, но «начаток», прообраз, первое явление преображённой, райской природы.

В легенде о Теофиле, восходящей к ранневизантийской среде, но особенно популярной во Франции 13 в. (горельефы тимпана Нотр-Дам в Париже, драматическое «Действо о Теофиле» поэта Рютбёфа), герой, состоящий на службе у епископа, устав от тягот жизни, продаёт свою душу дьяволу и быстро делает карьеру, однако раскаивается и обращается за помощью к М., которая отбирает у дьявола расписку Теофила. Здесь выступают два характерных мотива: М. как «прибежище грешников» и «взыскание погибших» (обозначения соответственно в католической и православной традиции), т. е. всепрощающая мать, к которой может обратиться самый безнадёжный грешник; М. как защитница христианина, своими руками отгоняющая от него дьявола (ср. картину Дж. да Монтерубиано, 1506, на которой М. грозит палицей бесу, пытающемуся вырвать из-под её покрова вверенного ей отрока). В византийском апокрифе «Хождение богородицы по мукам», получившем распространение и на Руси, М. испрашивает даже для окончательно осуждённых грешников в аду некоторое облегчение их участи. Целый ряд западных легенд повествует о пропащих людях, которых спасает только верно соблюдаемая среди блудной или воровской жизни привычка каждый день молиться «Ave Maria» (вор остаётся живым, провисев два дня на виселице, и может уйти в монастырь замаливать грехи, даже у отлучённого от церкви беспутного школяра после смерти на губах расцветает роза; в православной легенде о чудотворной иконе «Нечаянная радость» М. спасает душу молившегося ей каждодневно грешника, обратив его укоризной к покаянию). Жонглеру, представителю осужденной церковью профессии, пытавшемуся угодить М. фокусами уже после своего вступления в монастырь, М. милосердно отирает пот с лица. В своей материнской жалости она готова покрыть перед людьми вину падшей монахини (мотив, использованный М. Метерлинком в драме «Сестра Беатриса»). Западная куртуазная поэзия позднего средневековья подчёркивает в М. черты Прекрасной Дамы, вызывающей восторженный рыцарский энтузиазм (эта линия, с ещё большей дерзновенностью продолженная в культуре барокко, нашла отклик в стихотворении А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный»: «Полон верой и любовью, /Верен набожной мечте,/ Ave, mater Dei кровью /Написал он на щите»); напротив, культура допетровской Руси и русский фольклор знают М. или как властную царицу, или как жалеющую мать. Однако и западная, и русская поэтическая традиция едина в отношении к М. как «тёплой заступнице мира холодного» (М. Ю. Лермонтов).

Истоки иконографии М. восходят к искусству римских катакомб (фрески Кимитерия Присциллы, 3 в. — пророк Валаам перед М., кормящей младенца грудью, поклонение волхвов и др.), еще продолжа-

Владимирская икона Божией Матери. 12 в. Москва, Третьяковская галерея.



ющему античный подход к предмету: черты аскетизма отсутствуют, подчёркнута сила и значительность материнского тела и энергия огромных чёрных глаз. Новый, более строгий образ М. даёт ранневизантийская мозаика 6 в. в Сант-Аполлинаре Нуово; М., одетая в пурпур, как императрица, с покрытой головой, как монахиня, на престоле, в торжественной фронтальной позе, в окружении четырёх ангелов, одетых, как константинопольские придворные, принимает поклонение волхвов, держа на руках благословляющего младенца. Царские и монашеские черты византийского образа М. собираются воедино в идеале выдержки, сдержанности, самообладания. Порой М. предстаёт как образ несокрушимой, почти воинской мощи в заступничестве за людей (мозаика в конхе центральной апсиды Софии Киевской, т. н. «Нерушимая стена», 11 в.). Наряду с этим византийское искусство все последовательнее акцентирует одухотворённость лика и фигуры М., их тонкость и нежную хрупкость, особенно в иконографическом типе «Умиления» (М., склонённая к младенцу, прижавшемуся щекой к её щеке); самый замечательный пример этого типа – «Владимирская богоматерь» (1-я половина 12 в.), попавшая на Русь и оказавшая решающее влияние на разработку этого типа в русской иконописи. Другой византийско-русский иконографический тип – «Одигитрия» (греч. «Путеводительница»), где акцент перенесён на строгость духовной дисциплины, сдержанность, рассудительность. Голова М. всегда закрыта платом (мафорием), на котором сияют три звезды (на лбу и на плечах) как знак троякого девства М. — до рождения, в рождении и по рождении. Искусство западного средневековья проходит путь от властности и силы прероманских и романских изображений М. с их строжайшей стилизацией («Мадонна епископа Имада» в Падерборнском музее, середина 11 в.; фреска в апсиде церкви Сан-Клементе де Тауль в Каталонии, нач. 12 в.) к трепетной одухотворённости готической трактовки этого образа (скульптуры Реймсского собора, особенно «Посещение М. Елисаветы», 13 в.), находящей позднее отголоски у С. Боттичелли («Магнификат», 1482–83). Ренессанс в Италии наделяет М. чертами античного стоического идеала невозмутимости (А. Мантенья, «Сретение»), на севере Европы — вводит в бытовую обстановку состоятельного бюргерства (Ян ван Эйк, Р. Ван дер Вейден и др. нидерландцы 15 в.; на картине Г. Давида М. кормит младенца с ложечки). Снижение образа М. у А. Дюрера, элиминирование всех аскетических и аристократических черт (серия гравюр «Жизнь Марии»), перенесение этого образа в сферу фольклорной сказочности у Л. Кранаха Старшего и А. Альтдорфера — симптом нового, протестантского отношения к М. В католической Италии Рафаэль создает тип мадонны, основанный на строго отмеренном равновесии земной красоты и величавого целомудрия, уюта и парадности, античного и христианского элементов («Мадонна в зелени», «Мадонна в кресле», «Сикстинская мадонна»); так была дана норма, жившая в классицизме 17 в. (например, у Н. Пуссена) и окончательно исчерпанная лишь к 19 в. (Д. Энгр, «М. перед св. дарами»). П. П. Рубенс нарушает равновесие и даёт перевес чувственности, а А. Корреджо — плебейскому вкусу к натуралистической детали. В Испании Б. Мурильо удаётся ценой несколько приторной миловидности ответить на запросы очень широких кругов и дать такой образ М., который был бы одновременно детски невинным и материнski доступным, притом без малейшего конфликта с барочной парадностью. Новые течения в искусстве 19–20 вв. дали чувственно-экзальтированную М. английских «прерафаэлитов» (Д. Г. Россетти, «Благовещение»), экзотическую таитянскую М. Гогена, суровый и нежный символ надличных сил материнства, заставляющий вспомнить тяжеловесность романских мадонн, у Г. Мура («М. с младенцем»). Секуляризированное преобразование мотивов, связанных с иконографией М., заметно в творчестве К. С. Петрова-Водкина «Умиление злых сердец», «1918 год в Петрограде».

С. С. Аверинцев.



Мария Египетская. Русская икона. 17 в. Белгород.

МАРИЯ ЕГИПЕТСКАЯ (греч. Μαρία η Αιγύπτια, лат. Maria Aegyptica), в христианских преданиях раскаявшаяся блудница, образ которой подвергался в популярной агиографии и фольклоре мифологизирующей стилизации. Предполагаемое время жизни — 5 в. По наиболее ранней версии, в 12 лет ушла от родителей из египетской деревни в Александрию, где 17 лет жила как блудница, сходясь со своими любовниками как за плату, так и добровольно. Заметив толпу паломников, направляющихся в Иерусалим на праздник воздвижения креста, она с нечистыми намерениями присоединяется к ним, платит своим телом корабельщикам за провоз, а затем продолжает блуд и в самом Иерусалиме. Когда наступает праздник и она пытается вместе со всеми войти в церковь, невидимая сила «трижды и четырежды» не впускает её. Вразумлённая таким наказанием, она даёт обет впредь жить в чистоте и просит икону девы Марии быть её поручительницей, после чего беспрепятственно входит и поклоняется кресту, на котором был распят Иисус Христос. Попросив деву Марию и впредь вести её, М. Е. слышит чей-то голос: «перейди Иордан и обретёшь блаженный покой», — и принимает его как поданный ей знак. Она покупает на милостыню три хлеба и с ними идёт в заиорданскую пустыню. Первые 17 лет её преследуют влекущие воспоминания о прежней жизни, о вине и разгульных песнях; затем все соблазны внезапно отступают, и для отшельницы наступает «великая тишина». Между тем сношенный гиматий распадается; М. Е. мучат летний жар и зимний холод, от которых ей нечем прикрыть своё нагое тело. Она кормится жёсткими травами пустыни, а позднее, по-видимому, вообще перестаёт нуждаться в пище. В полном уединении, не имея книг и притом не владея грамотой, она приобретает чудесное знание священных текстов. Стоя на молитве, она поднимается в воздух и повисает в невесомости примерно на полметра от земли (т. н. левитация). В течение 47 лет она не встречает ни человека, ни зверя; затем её видит монах и священник Зосима, который подаёт ей половину своего гиматия покрыть наготу, оказывается свидетелем чудес и выслушивает историю её жизни. При расставании она просит Зосиму через год на страстной четверг придти на берег Иордана со святыми дарами; на его глазах переходит она реку «немокренно», прича-





Явление Христа Марии Магдалине (Noli me tangere). Слева – Картина Тициана. 1511–13. Лондон, Национальная галерея. Справа – фреска Анджелико. 1432–35. Флоренция, музей Сан-Марко.

щается из его рук и возвращается снова посуху. Ещё через год Зосима находит её тело и погребает его с помощью вышедшего из пустыни льва.

Легенда о М. Е. стоит в ряду многочисленных популярных в средние века рассказов о покаявшихся блудницах и грешницах (Мария Магдалина, Пелагия, Таисия и др.). На Западе отдельные мотивы этой легенды (молитвенная левитация, нагота в пустыне) иногда переносились в легенду о Марии Магдалине. Среди отражений образа М. Е. в литературе — финал «Фауста» Гёте (где М. Е. вместе с Марией Магдалиной и самаритянкой, в присутствии девы Марии и с участием Гретхен молит о прощении для Фауста), а также поэма «Мария Египетская» И. С. Аксакова. Усматривают параллели между житием М. Е. и одной из героинь Ф. М. Достоевского (см. И. П. Смирнов, Древнерусские источники «Бесов» Достоевского, «Русская и грузинская средневековая литература», Л., 1979).

С. С. Аверинцев.

МАРИЯ МАГДАЛИНА (греч. Μαρία ἡ Μαγδαλτινη, т. е. уроженка города Мигдал-Эль, ср. евр. migdal, арам. magdala, «башня»), в христианских преданиях женщина из Галилеи, последовательница Иисуса Христа; одна из мироносиц. Согласно евангельскому повествованию, была исцелена Иисусом Христом от одержимости семью бесами (Лук. 8, 2). После этого она следовала за Христом, служила ему, делясь своим достоянием (Мк. 15, 40–41, Лук. 8, 3), присутствовала на Голгофе при его кончине (Матф. 27, 56 и др.)

Слева – Мария Магдалина. Картина К. Кривелли. Ок. 1480. Амстердам, Государственный музей. Справа – Явление Христа Марии Магдалине. Картина А. А. Иванова. 1835. Ленинград, Русский музей.





и была свидетельницей его погребения (Матф. 27, 61 и др.). После того как минул субботний запрет на дела и передвижения, она с другими мироносицами пошла к могиле Христа, нашла её пустой и была извещена ангелом о воскресении Христа (Мк. 16, 1–8). Когда М. М. увидела своего воскресшего учителя, она не узнала его, приняв за садовника; после мгновенного узнавания и порывистого устремления к нему её остановили его слова: «Не прикасайся ко мне»; на неё была возложена миссия — возвестить о воскресении апостолам (Ио. 20, 14–18).

Византийская литература повествует о прибытии М. М. в Эфес к Иоанну Богослову, об участии её в его апостольских трудах, о смерти от недуга, погребении и перенесении останков в 9–10 вв. в константинопольский монастырь святого Лазаря. Однако в западной традиции М. М. отождествляется с Марией, сестрой Марфы и Лазаря Четвородневного, принимавшей Христа в Вифании, а также с грешницей, в доме у некоего Симона возлившей на голову Христа миро, омывшей его ноги своими слезами и отёршей их своими волосами (Мк. 14, 3–9; Лук. 7, 37–50). Так М. М. становится образом кающейся блудницы. В то же время «башня» (буквальное значение топонима Мигдал) понимается как рыцарский замок и всё семейство принимает феодальные черты. В легенде сообщаются апокрифические подробности: имена родителей М. М. (Сир и Евхария) и др. Иногда рассказывается, что М. М. была невестой Иоанна Богослова, отвергшего брак с ней из любви к девственности и ради полного служения Христу. Особенно много повествуется о её проповеднической деятельности (в связи с которой она и в православной традиции получает прозвище «равноапостольной»). По западным преданиям, она вместе со святыми Максимианом, Мартеллом и Кидонием, а также со своими братом и сестрой направилась для проповеди христианства в Галлию и прибыла в Массилию (Марсель) или в устье Роны (где город Сент-Мари-де-ла-Мер традиционно связан с её почитанием). Затем она удалилась в пустыню, где предавалась строжайшей аскезе, оплакивая свои грехи (мотив, пришедший, возможно, из жития Марии Египетской); её распавшееся от ветхости одеяние было чудесно заменено волосами, скрывшими всё ее тело, а изнеможение от лишений пустынной жизни столь же чудесно целилось тем, что ангелы возносили её в небесные высоты. Перед смертью её по воле провидения находит священник, которому она рассказывает свою жизнь и от которого принимает последнее причастие (ср. предсмертную встречу Марии Египетской с Зосимой). Местонахождение мощей М. М. западная традиция связывала с французским городом Везле. Ещё более позднее предание, распространившееся и в православных странах, заставляет М. М. в период её апостольской деятельности встретиться с римским императором Тиберием и поднести ему в дар крашеное пасхальное яичко со словами «Христос воскрес!».

Образ М. М. играет важную роль в литературе гностицизма («Пистис София», Евангелие от Филиппа), где она выступает как получательница откровения. Наиболее устойчивый литературный и иконографический мотив, прослеживаемый от раннехристианского искусства до картины А. А. Иванова, от первых опытов средневекового театра и стихов Филиппа Гревского (12–13 вв.) до новейшей поэзии, — момент, когда воскресший Христос говорит М. М.: «не прикасайся ко мне» (лат. «noli me tangere»). Западное искусство знает патетический образ кающейся М. М. (картины Тициана, Ж. де Латура и т. д.), мотив покрытой волосами пустынницы на руках у ангелов (статуя Т. Рименшнейдера).

С. С. Аверинцев.

МАРЙАМ (Maryam), в мусульманской мифологии мать Исы. Коранические эпизоды, связанные с М. (19:1–35; 3:31–42), в главных деталях и мотивах восходят к христианским преданиям о деве Марии, часто апокрифическим. Завещанная аллаху М. была отдана под присмотр Закарии, получившего право на опекунство по жребию. М. поместили в помещение при храме (михраб). Согласно Корану, «всякий раз, как Закария входил к ней в михраб, он находил у неё пропитание. Он сказал: "О Марйам! Откуда тебе это?" Она сказала: "Это от аллаха" (3:32). После рождения Исы М. удалилась «от своей семьи в место восточное» (19:16), где её оповестил о чудесном рождении дух «в обличий совершенного человека» (19:17). «И привели её муки к стволу пальмы. Сказала она: "О если бы я умерла раньше этого и была забытою, забвенною!". И возвал он к ней из-под неё: "Не печалься: Господь твой сделал под тобой ручей. И потряси над собой ствол пальмы, он уронит к тебе спелые, свежие. Ешь и пей, и прохлади глаза!"» (19:23–27). Когда сородичи стали упрекать вернувшуюся к ним М., им ответил из колыбели Иса: «Я — раб аллаха, он дал мне писание и сделал меня пророком» (19:31). Комментаторы усматривали также в одном из кораических мотивов намёк на путешествие М. и Исы в Египет (сюжет, также восходящий к соответствующей христианской традиции): «И мы сделали сына Марйам и мать его знамением и дали им убежище у холма с покойным пребыванием и источником» (23:52).

М. П.

МАСЛЕНИЦА, в славянской мифологии персонаж, воплощающий плодородие и вместе с тем зиму и смерть. Название русского календарного праздника проводов зимы и встречи весны – М. – было перенесено на антропоморфный персонаж, который встречали с величальными песнями в начале праздника на горках. М. называли также чучело из соломы, обряженное в женское тряпьё, иногда с блином (от масляного блина – само название М.) или сковородой в руках; с ним вместе веселились, катались на тройках в течение масленичной недели, а затем хоронили или провожали в конце праздника, разрывая чучело на околице селения или (чаще) сжигая на костре, разводившемся на возвышенности (ср. похороны аналогичных персонажей славянской мифологии – болгарского Германа, русских Кострому, Ярилу и т. п.). Похороны М. сопровождались карнавальными процессиями, ряженьем, ритуальным смехом, призывами весны и поношением М. в специальных песнях, где та называется обманщицей (в связи с великим постом, который наступает сразу после масленичных пиршеств), объедалой, блиноелой и т. п. У западных и южных славян М. соответствовал польский запуст, менсопуст и болгарский Кукер. У чехов и словаков масопуст завершался обрядом «выноса смерти» — символа зимы: соломенное чучело, называемое смертью, мореной или марженой (имя восходит к древнеславянской богине смерти Маре, Марене), одетое в лохмотья или в праздничный костюм, выносили из селения, бросали в воду или разрывали на части; солому разбрасывали по полям, что должно было обеспечить их плодородие. Аналогичный М. персонаж низшей мифологии других народов Европы — Карнавал.

МАФУСАИЛ (евр. Metuselah), в ветхозаветных преданиях один из патриархов, праотцев человечества (Быт. 5, 21–27), прославившийся своим долголетием («мафусаилов век»): он прожил 969 лет. Рассказывается, что М. сражался со злыми духами шеддим (ср. аккад. шеду); народная этимология его имени – «умерщвляющий мечом» (от евр. ma wet, «смерть», и selah, «меч»). М. доходил до «пределов земли», чтобы узнать от своего отца Еноха о предстоящем потопе и о спасении Ноя, внука М. (книга Еноха 111–112, Мидраш агада к Быт. 5, 25). Смерть М. наступила перед самым потопом (Быт. 5,27; 7, 6). Согласно агаде, потоп был отсрочен на семь дней ради недельного траура по М. Он должен явиться на землю перед приходом мессии в числе «семи великих пастырей» (Сиф, Енох, М., Авраам, Иаков, Моисей, Давид).

Д. В. Щедровицкий.

МЕДНЫЙ ЗМЕЙ (евр. hehas nehoset), в ветхозаветных преданиях изображение змеи, сделанное Моисеем в пустыне (после исхода из Египта) для защиты от «ядовитых змеев» (букв. – «огненных»), которые были насланы на него за малодушие и ропот во время скитаний по пустыне. После того как от укусов этих змей умерло множество людей, народ обратился к Моисею с покаянной просьбой помолиться Яхве о спасении от них. Моисей по указанию бога сделал «медного змея и выставил его на знамя, и когда змей жалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив» (Чис. 21, 9). Эпизод этот следует связать с древними ближневосточными культами змеи с её амбивалентной семантикой, ассоциирующейся, с одной стороны, с плодородием, возрождением, исцелением, а с другой — с началами разрушения и зла, восходящими к вариантам змееборческого мифа (см. Змей). Амбивалентность эта зафиксирована в эпизоде с М. з. в своеобразном варианте исцеления «подобного подобным». На существование в околобиблейской мифологии культа змеи указывает, помимо эпизода с М. з., рассказ (4 Царств 18, 4) об истреблении царём Езекией, боровшимся с пережитками языческих культов, «медного змея, которого сделал Моисей, — потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан» (nehustan, контаминация обоих созвучных слов, обозначающих М. з.). Выс-



Медный змий. Картина Ф. А. Бруни. 1827–41. Ленинград, Русский музей.

казывалась также точка зрения, подкрепляемая некоторыми данными библейской ономастики, что эпизод с М. з. связан с пережитками тотемизма. Приурочение культа М. з. к личности Моисея объясняется, очевидно, стремлением оправдать этот культ его высоким авторитетом. Остатки этого культа прослеживаются вплоть до христианско-гностической секты офитов (греч. ὄφις, «змея»). Агадическая традиция распространяет целительное действие М. з. на укушенных не только змеёй, но и всяким диким зверем, а также видит в эпизоде доказательство воскресения мёртвых. Новый завет содержит слова Иисуса Христа, уподобляющие его вознесение как несущее верующим вечную жизнь вознесению Моисеем змеи в пустыне (Ио. 3, 14–15).

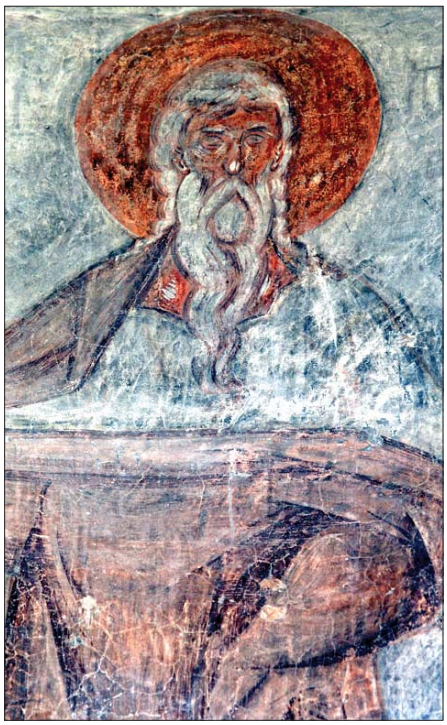
М. Б. Мейлах.

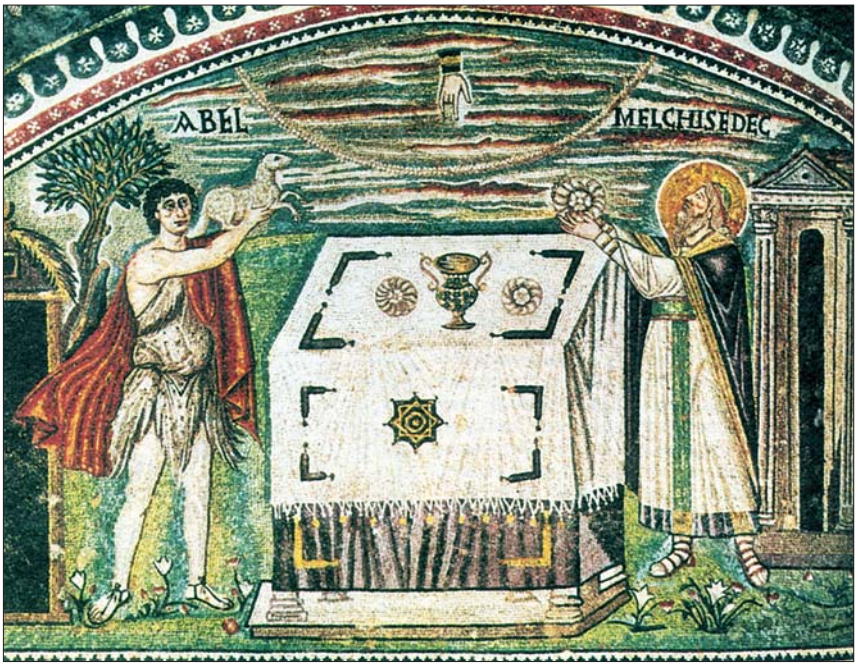
МЕЛЬХИСЕДЕК, Малкицедек (евр. malkizedeq, «царь мой – праведность», теофорное имя, включающее название общесемитского божества zedek; греч. Μελχισεδέκ), в преданиях иудаизма и раннего христианства современник Авраама, царь Салима (Шалема, будущего Иерусалима), священнослужитель предмонотеистического культа Эльона (в русском переводе — «бога всевышнего»), отождествленного библейской традицией с Яхве.

Библейские упоминания о М. скудны и загадочны. Одно из них сообщает, что когда Авраам возвращался с победоносной войны против союза четырёх царей во главе с Кедорлаомером, М. вышел навстречу Аврааму, вынес хлеб и вино, благословил его «от бога Эльона, владыки небес и земли», а затем и самого Эльона, благодаря его за победу Авраама; Авраам дал М. десятую часть того, что имел (Быт. 14, 18–20). Второе упоминание — обращение к царю с чертами мессии: «клялся Яхве, и не раскается: ты священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109/110, 4). По некоторым гипотезам, это изречение из времен Давида (интронизационное приветствие пророка Нафана?); очевидно, что оно обосновывает право царя в Иерусалиме, городе М., на какое-то особое, экстраординарное священство, отличное от священства касты потомков Аарона. Эти данные дают толчок для противоречивой традиции. Одна линия этой традиции относится к М. с большим почтением, как к образу древнейшей, доавраамовской праведности; например, он отождествляется с Симом, сыном Ноя (Псевдо-Ионафанов Таргум, Быт. 14, 18; талмудический трактат «Недарим», 326 и др.). Но этого мало: в качестве идеального явления царского и первосвященнического достоинства М. — прототип мессии. С наибольшей силой такая точка зрения выражена в кумранском тексте «Мидраш Мельхиседек», где избранники Яхве названы «людьми жребия Мельхиседека», мессианское время искупления обозначается как «год благоволения М.», а сам М. выступает как небожитель, глава «вечных ангелов» и совершитель эсхатологического возмездия. Эти воззрения секты ессеев проникли и в раннехристианскую среду, для которой М. (отчасти в силу своего не названного, а потому таинственного происхождения) есть подобие Иисуса Христа: «Мельхиседек, … во-первых, по знаменованию имени – царь правды, а потом и царь Салима, то есть, царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь сыну божию, пребывает священником навсегда. Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих» (Евр. 7, 1–4). Среди христиан были известны еретики-мельхиседекиане, приписывавшие М. богочеловеческое достоинство.

Вторая линия представляет собой реакцию против возвеличения М. Талмуд усматривает в том, что М. сначала благословил Авраама, и лишь потом — Яхве, вину М. и основание для передачи священства на будущее династии потомков Аарона («Недарим», 326); в новозаветном тексте, напротив, священство Ааронидов принадлежит прошлому и уступает место вечному священству Христа «по чину М.» (Евр. 7, 5–24). Отсутствие родословия М. тоже могло истолковываться не только как знак высокой тайны, но и как указание на низкое происхождение: по свидетельству христианского автора Епифания Кипрского, «иудеи повторяют, что… так

Мельхиседек. Фреска Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса Преображения на Ильине.





Жертвоприношение Авеля и Мельхиседека. Мозаика. 532–547. Равенна, церковь Сан-Витале.

как он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен». Возможно, что это предание – сниженный в духе эвгемеризма отголосок ханаанейской мифологемы о сакральном персонаже — сыне богини плодородия (заменяемой на следующей стадии жрицей этой богини, блудницей). Но в кругах иудейских сектантов, чтивших М., версии о божественном и о постыдном происхождении М. примиряются на ином уровне. Согласно славянскому изводу книги Еноха, восходящему к ессейскому оригиналу, бесплодная и престарелая жена Нира, брата Ноя, чудесно зачала без плотского общения с мужем, была им обвинена в блуде, пала к его ногам, умерла и была положена в гроб, а Нир и Ной пошли рыть для нее могилу; по возвращении они нашли около гроба таинственного мальчика как бы трёх лет с печатью священства на груди; его облачили в священнические одежды и нарекли М. Через 40 дней архангел Гавриил уносит М. в Эдем, где тот должен пережить время потопа, чтобы исполнить свою миссию и быть священником вовек.

Свойство особой притягательности для воображения иудейских апокалиптиков, эсхатологически настроенных сектантов, ранних христиан ортодоксальной и еретической ориентации М. разделяет с такими фигурами, как Сиф и особенно Енох. В христианской иконографии М. выступает как прообраз христианского священника (ср. изображение на мозаике церкви Сан-Витале, Равенна, 6 в., М. с евхаристическими субстанциями хлеба и вина в руках и Авеля как совершителя угодного богу жертвоприношения). Статуи М. и вооружённого Авраама в Реймсском соборе (сер. 13 в.) превращают этих ветхозаветных персонажей в идеальные прототипы достойного иерея и почтительного рыцаря. В литературе 20 в. эсхатологическая символика образа М. играет известную роль у русского поэта-символиста Вяч. Иванова («Человек», венок сонетов) и у английского писателя-фантаста К. С. Льюиса («Мерзейшая мощь»).

С. С. Аверинцев.

МЕССИЯ (евр. masijah, арам. mesijha, «помазанник», греч. транскрипция Μεσσίαζ; греч. перевод Χρίστος, Христос), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма идеальный царь эсхатологических времён, провиденциальный устроитель вечных судеб «народа божьего», посредник между богом и людьми и носитель высшего авторитета на земле, спаситель, приносящий с собой новое, исправленное состояние всего мирового бытия; в христианской религиозно-мифологической системе переосмысленный и преобразованный образ М. (М. = Иисус Христос) — её смысловой центр.

В Ветхом завете нет разработанной, более или менее однозначно интерпретируемой и обязательной в такой интерпретации доктрины о М. (положение меняется только на грани библейской и послебиблейской эпох). Употребление слова «М.» далеко от эсхатологической концепции М. (даже если иметь в виду, что мессианские образы обозначаются в библейских текстах различными терминами – «сын человеческий», Дан. 7, 13; отчасти «отрок Яхве» — Ис. 42). Слово «М.» имеет в Ветхом завете хотя и сакральный, но совершенно бытовой смысл, будучи прилагаемо к царям Израиля и Иудеи (напр., 1 Царств 12, 3 и 5; 16, 6; 2 Царств 19, 21; 2 Парал. 6, 42; Пс. 17, 51; 19, 7 и др.) или к первосвященникам (напр., Лев. 4, 3 — «священник помазанный» и др.), или даже к языческому царю Киру II как провиденциальному орудию Яхве, пользующемуся его помощью (Ис. 45, 1).

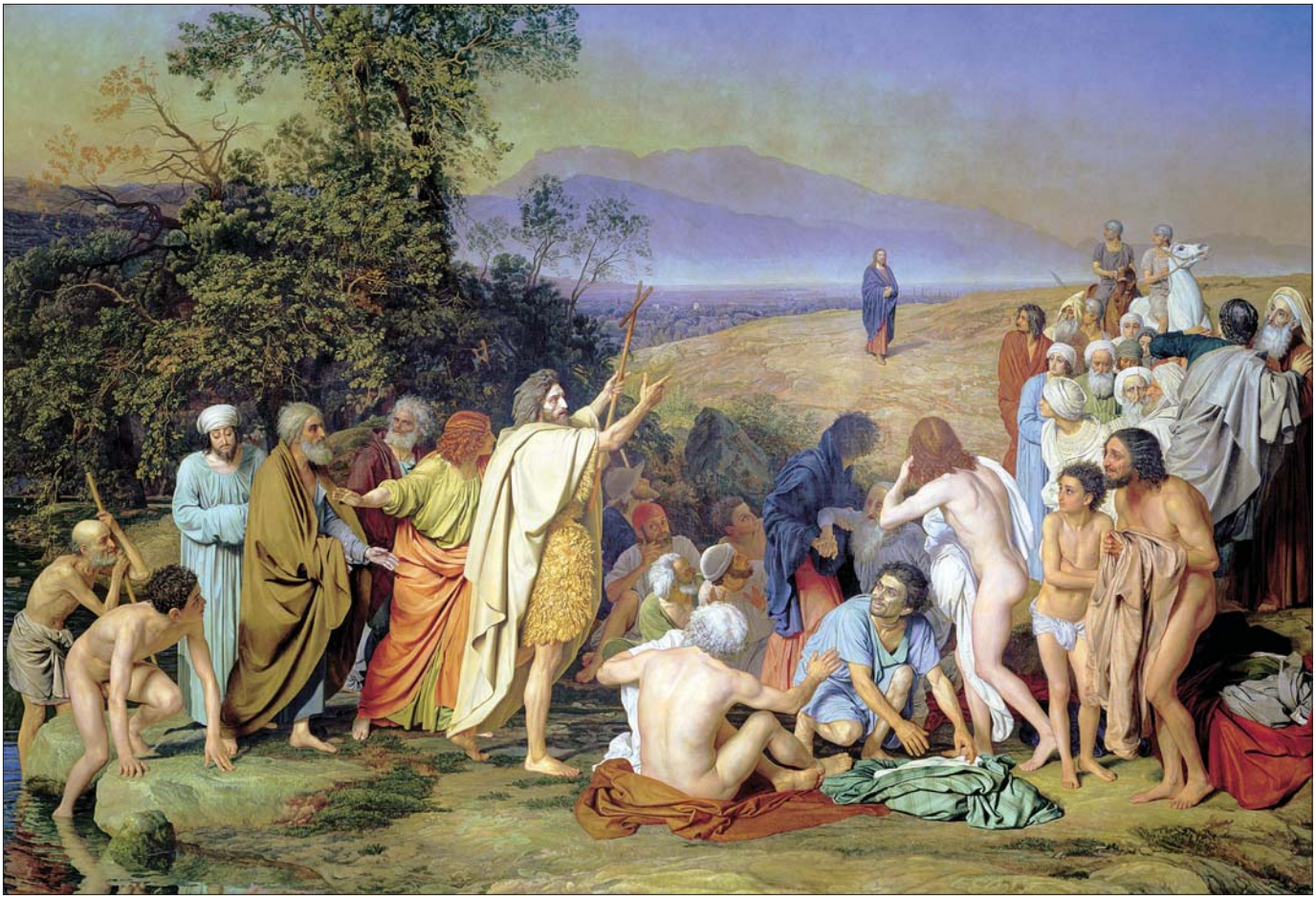
Сама идея М. кажется стоящей в противоречии с пафосом ветхозаветного монотеизма, не допускающего никаких «спасителей» рядом с Яхве и не благоприятствующего представлению о каком-либо посреднике между Яхве и его народом. Исходя из этого, в образе М. пришлось бы увидеть наносное заимствование (на мало подходящей для этого почве) из какого-то чуждого круга мифологем, скорее всего иранского (ср. Саошьянт), типологическую параллель языческим фигурам героев-спасителей, фигуре буддийского Майтреи и т. п. Но тогда непонятно, почему учение о М. не только заняло со временем очень заметное место в системе иудаизма, не только оказалось абсолютным центром христианских представлений, но и нашло буквальные соответствия в строго монотеистическом исламе (образ Махди, «скрытого имама» шиитов). Есть основания утверждать, что внутренняя неизбежность как самой идеи М., так и переосмысления в связи с этой идеей состава религиозных представлений в целом заложена в самой структуре религии Яхве, требующего от своего народа беспрекословной верности и особой «святости» на его историческом пути (особенно в будущие эсхатологические времена), недостижимых без вождя и проводника, без вмешательства сверхчеловечески сильного целителя, который обладал бы высшей мерой святости, т. е. М. (см. Иудаистическая мифология). Древневосточная идеология обожествления царской власти закономерно трансформируется в контексте религии Яхве (не царь как бог, но бог как царь) в мессианскую идеологию: именно потому, что вся власть принадлежит Яхве, полномочия царя действительны в меру того, насколько его власть есть власть Яхве, и оба они — как бы одно (ср. слова Христа: «Я и отец одно», Ио. 10, 30). Такова власть М., чей предок и прототип — Давид как первый «богоугодный» (после «неугодного» Саула) царь «народа божьего».

Поэтому первая внешняя подробность, конкретизирующая образ М., – его происхождение от династии Давида. Его приход – как бы возвращение Давида; пророки (Иерем. 30, 9; Иезек. 34, 23–24; Ос. 3, 5) называют его метафорически просто Давидом. Психологический фон такого отождествления М. с Давидом — ностальгия по временам Давида как золотому веку еврейской государственности. Во всяком случае М. — «отрасль от корня Иессеева» (Иессей — отец Давида), как сказано в мессианском пророчестве Ветхого завета, возможно, принадлежащем ещё Исайе (8 в. до н. э.) и говорящем о владыке, власть которого будет до конца чиста от своеволия: «и будет судить не по взгляду очей своих, и не по слуху ушей своих будет решать дела» (Ис. 11, 3; ср. слова Христа — Ио. 5, 30: «Я ничего не могу творить сам от себя… ибо не ищу моей воли, но воли пославшего меня отца»). Образ этого владыки имеет исторические, политико-патриотические измерения, но перерастает их. М. мыслится не только как восстановитель своего народа, усмиритель его врагов, объединитель разделившихся Иудейского и Израильского царств (Ис. 11, 11–16), но и как «знамя для народов», установитель всечеловеческого примирения (11, 10). Оно распространится и на мир природы: «тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком; и телёнок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детёныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на логово змеи… ибо земля будет наполнена ведением Яхве, как воды наполняют мо-

ре» (11, 6–9). Черты умиротворителя в облике мессианского царя подчёркивают и другие пророчества: «Торжествуй, дщерь Иерусалима: се, царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема (т. е. Израиля) и коней в Иерусалиме (т. е. Иудее), и сокрушен будет бранный лук; и он возвестит мир народам» (Зах. 9, 9–10; ослица с ослёнком — символ смиренного миролюбия в противоположность боевому коню, как в рассказе о въезде Христа в Иерусалим). Наряду с этим существует традиция воинственного образа М., топчущего врагов народа Яхве, как виноградарь гроздья (ср. Ис. 63, 1–6). Таргум Псевдо-Ионафана на Быт. 49, 10–12 говорит о М.: «Он препоясал чресла свои и выступил на битву против врагов своих, поражая царей с князьями их, и окрашивая горы кровью убиения их, и убеляя холмы туком сильных; и одеяния его погружены в кровь». В таком контексте М. рисуется всего лишь очень могущественным (и при этом «праведным») вождём своего народа, или, в универсалистской перспективе Исайи, вождём всего человечества, возможно, умиротворяющим его путём завоеваний. Виднейший представитель раввинистической учёности своего времени рабби Акиба признал М. отважного вождя патриотического антиримского восстания 132–135 Бар-Кохбу. Предельная точка политизирующего «приземления» образа М., возможная, правда, лишь у предателя своего народа, – перенесение Иосифом Флавием пророчеств о М. на римского императора Веспасиана.

В противовес этому в талмудической, и особенно мистико-апокалиптической, литературе выявляется (становящийся в центр системы христианства) мотив трансцендентного онтологического статуса М., в частности его предсуществования — то ли в предмирном замысле бога, то ли даже в некой надмирной реальности. Первая, более осторожная версия неоднократно повторена в Вавилонском Талмуде: имя М. входит (наряду с Эдемом, Геенной, престолом Яхве и т. п.) в число семи вещей, сотворенных на 2000 лет прежде мироздания («Песахим» 54 а; «Недарим» 39 б). В эфиопском изводе книги Еноха неоднократно говорится о предвечном и вечном М., который «был избран и сокрыт Яхве до сотворения мира и пребудет пред ним до скончания веков». М. или его «свет» (ср. Фарн в иранской мифологии) оказывается присутствующим при сотворении мира; равным образом «дух Яхве» как демиургическая сила приравнивается к духу М.: «"И дух божий носится над водою", это — дух царя Мессии» («Берешит рабба» 8, 1). В качестве «сына человеческого» (Дан. 7, 13), а в терминологии Филона – «небесного человека», т. е. некой идеальной парадигмы человеческого образа как микрокосма и соотнесённого с этим микрокосмом макрокосма, М. сближается с Адамом до грехопадения (ср. в Новом завете доктрину о Христе как «последнем Адаме», 1 Кор. 15, 45) и с Адамом Кадмоном каббалистической спекуляции, а за пределами иудаизма может быть сопоставлен с такими персонажами, как Пуруша, Гайомарт, Антропос. Как посредник между богом и миром, М. имеет черты Метатрона и через этот образ связан с Енохом — бессмертным солнечным царём правды начальных времён, дожидающимся у престола Яхве последних времён. В ессейских, отчасти иудео-христианских кругах М. по его свойству метаисторической надвременности ассоциировался и с Мельхиседеком, не имеющим «ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7, 3). Важно представление, по которому М. уже существует, но «скрывается», так что ему предстоит не родиться, но «явиться», раскрыть свою тайну. Это представление не всегда связано с мыслью о небесном предсуществовании; часто утверждается, что он уже родился на земле, например в день разрушения Иерусалима 10 Аба 70 года (по версии, приводимой в Иерусалимском талмуде, «Беракот» II, 5а), но вынужден скрываться из-за грехов народа. В прикреплении момента рождения М. к самой чёрной дате, которую могли представить талмудические авторитеты, выявляется мотив т. н. родовых мук М. — бед и страданий неслыханной силы, долженствующих предшествовать прорыву мессианского времени. Уже для ветхозаветных пророков характерно умозаключение к светлому будущему от максимально тёмного настоящего (ср. также в Новом завете обещание явления «сына человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» в дни бедствий и попирания святыни, Лук. 21, 9–28). Однако приносимое М. избавление покупается муками не только народа, но и самого М. Страдальческий характер носит уже невозможность для него явиться и действовать прежде определённого ему срока, его

Явление Христа народу. Картина А. А. Иванова. 1837–57. Москва, Третьяковская галерея.



временная связанность и полонённость силами зла. М. изображается иногда как прокажённый, сидящий среди нищих на мосту в Риме и непрерывно снимающий и надевающий повязки на своих ранах, чтобы в каждый миг быть готовым к выступлению по зову Яхве («Сангедрин» 98a). Рим фигурирует в этом и аналогичных текстах именно потому, что столица цезарей (а позднее — столица пап) воплощала для евреев средоточие враждебной им мощи: как Моисей, избавитель от египетского ярма, был воспитан в Египте, так и М., избавитель от ига Рима, откроется в Риме. Но и тогда, когда срок его ожидания окончится, ему грозит искупительная смерть (ср. Ис. 53, 8), в связи с чем в иудаистической традиции возникает даже версия о двух М. — гибнущем и торжествующем (ср. в христианстве учение о двух «пришествиях» одного и того же Христа — сначала на муку, потом во славе). Версия эта намечается в Талмуде («Суккот» 52a со ссылкой на рабби Досу, 3 в.) и получает развитие в позднейшей литературе. Сначала ожидается явление «мессии, сына Иосифа», который восстановит Иудейское царство, храм и храмовое богослужение, но обречён пасть в битве с полчищами Гога и Магога; его тело будет лежать без погребения на улицах Иерусалима (или будет погребено ангелами). Лишь после этого сможет выступить «мессия, сын Давида», который одержит окончательную победу над враждебными силами и воскресит своего жертвенного предшественника. Важный момент мессианских событий — участие в них пророка Илии; вознесённый на огненной колеснице на небо, он дожидается своего часа, чтобы готовить народ к пришествию М. (ср. ветхозаветное пророчество: «Вот я пошлю к вам Илию-пророка пред наступлением дня Яхве, великого и страшного; и он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы я пришед не поразил земли проклятием», Малах. 4, 5–6; христианство относило эти слова к Иоанну Крестителю, пришедшему «в духе и силе Илии», Лук. 1, 17, хотя и сам Илия является засвидетельствовать мессианское достоинство Христа в сцене Преображения). Илия накануне мессианского времени разрешит все споры о толковании Библии (талмудический трактат «Менахот» 45a и др.). Затем он сотворит семь чудес (приведёт к евреям Моисея и воскрешённое поколение пустыни; извлечёт Корея и его приверженцев из шеола; воскресит «Мессию, сына Иосифа»; явит утраченные ещё со времен вавилонского пленения священные предметы – ковчег завета, сосуд с манной и сосуд для елея; явит скипетр, полученный от бога; сокрушит горы; откроет великую тайну). Далее, по приказу М. он затрубит в рог (шофар), отчего вернётся свет, ушедший после «грехопадения» Адама и Евы, воскреснут мёртвые и явится Шехина. Архангел Гавриил убьёт чудищ левиафана и бегемота для пира праведных в честь М.

В истории еврейского народа неоднократно выступали деятели, притязавшие на мессианское достоинство; подробности их жизни подвергались в осмыслении их приверженцев сильной мифологизации.

В христианских религиозно-мифологических представлениях образ М. переосмыслен: политико-этнические аспекты элиминированы, предельно обобщены намеченные со времени Исайи универсалистские возможности. На место «избавителя» своего народа от его врагов христианство ставит «искупителя» человечества от его грехов. Исходной точкой христианства стал тезис, согласно которому прорыв мессианского времени уже начался с выступления Иисуса Христа (т. е. М.), который пришёл «в последние времена» (1 Петр. 1, 20) и «победил мир» (Ио. 16, 33). Поскольку, однако, эмпирическая реальность истории продолжала существовать, образ эсхатологического «конца» в христианской традиции был подвергнут удвоению. М. первый раз приходит «в образе раба» как учитель, исцелитель и искупитель, причём отказывается «судить людей», второй раз он придёт «со славою судить живых и мёртвых» (текст Никейско-Константинопольского символа веры); спасение должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда (см. Страшный суд) и загробной жизни. См. также ст. Иисус Христос, Христианская мифология.

С. С. Аверинцев.

МЕТАТРОН (евр. metatron, возможно, от греч. Μετάτρον, «стоящий у престола»), в иудаистической мифологии (агадической и талмудической) «запрестольный ангел», ближайший к богу, непосредственно от него получающий приказания. Сопутствующие названия — «князь предстояния» (sar happanim, букв. «князь лика божия») и «князь мира» (sar haolam). В древнейших агадических произведениях именуется также «указующим перстом» бога; он, в частности, с вершины горы показал Моисею землю обетованную и шествовал впереди евреев в пустыне; он же истолковывает Аврааму священные слова, которыми бог сотворил мир, и обучает Моисея закону, когда тот сорок дней и ночей находится на горе Синайской. Как и архангел Михаил, с которым он отождествляется (в частности, в приведённых примерах), М. является ангелом милосердия, ходатаем перед лицом бога за израильский народ и, подобно ему же, выступает в функции божественного писца. В других талмудических источниках М. отождествляется с Енохом, которого бог взял на небо и сделал верховным ангелом. С этим смыкается характеристика М. как перешедшего из человеческой плоти в стихию огня (т. е. ангельскую). Исходящий от него свет — это часть сияния небесного престола (являющегося исходным пунктом в образности М.), на который он один имеет право садиться (по другой версии, он сидит позади престола). Под тем же престолом М. на высшем небе сохраняет души рано умерших детей, обучая их тайнам божественной премудрости. В некоторых источниках М. отождествляется с ангелом-покровителем всего человечества.

М. Б. Мейлах.

МИКАЛ (Mikal), в мусульманской мифологии один из приближённых к аллаху малайка (ангелов). Соответствует библейскому архангелу Михаилу. В Коране упоминается вместе с Джибрилом: «Кто бывает врагом аллаха, и его ангелов, и его посланников, и Джибрила, и Микала… то ведь и аллах — враг неверным» (2:92). Предание называет М. (так же как Джибрила) среди первых ангелов, поклонившихся (в отличие от Иблиса) Адаму. Он же был среди тех, кто вскрыл грудь и очистил сердце Мухаммада. Вместе с другими ангелами М. пришёл на помощь мусульманам в битве против мекканцев при Бадре (624). Имя М. нашло широкое применение в магической практике мусульман (магические квадраты, заклинания джиннов и пр.).

М. П.

МИНЕРАЛЫ. Роль М. в мифопоэтических и религиозных представлениях в целом невелика. В некоторых традициях М. более или менее отчётливо мифологизируются и приобретают большую сакральность. Особое значение имеют драгоценные и полудрагоценные камни. Редкость, эстетическая отмеченность и престижное значение М. в известной степени объясняют их сакральность и использование в ритуалах и в моделировании тех или иных мифопоэтических объектов. Древняя ближневосточная традиция знает многочисленные примеры, в которых М. в виде драгоценных камней выступают в качестве мифопоэтических символов. Можно отметить существенную роль ценных камней в библейском образном строе [ср. Исх. 28, 17–21; Ис. 54, 11–12; ср. также Апок. 4, 2–3: «… вот престол стоял на небе, и на престоле был сидящий. И сей сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду», или: «…и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от бога. Он имеет славу божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному» (21, 10–11), или: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвёртое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины…» (21, 18–21)].

В. Н. Топоров.

МИРАДЖ, в мусульманской мифологии вознесение пророка Мухаммада на небеса. Представления о М. основаны на толковании коранического текста о «ночном путешествии» Мухаммада (17:1; см. Исра). По этим представлениям, после ночного путешествия в Иерусалим Мухаммад оставил там крылатого коня Бурака и был возведён Джибрилом на вершину небес к аллаху. Он миновал семь дверей семи небес, где встречал прежних пророков — Адама, Йахью, Ису, Йусуфа, Идриса, Харуна, Мусу, Ибрахима, которые приветствовали Мухаммада. Потом Мухаммад предстал перед аллахом, который приказал мусульманам совершать по 50 молитв в день. По совету Мусы, считавшего такое количество молитв чрезмерным, Мухаммад попросил сократить их число. Аллах согласился и сократил число молитв до пяти. Муса считал, что и этого много, но

снова просить аллаха Мухаммад отказался. Затем Мухаммад посетил рай (джанна) и ад (джаханнам), увидел блаженство праведников и муки грешников, после чего был возвращён в Мекку.

Ортодоксальный ислам трактует М. как реальное событие, хотя многие толкователи видят в нём аллегорию единения души с богом. В средние века на арабском Востоке были широко распространены сочинения, посвященные детальному описанию вознесения Мухаммада, особенно посещения им рая и ада. Испанский исследователь А. Паласиос показал, что эти сочинения были известны в средневековой Европе и наряду с другими мусульманскими мотивами могли послужить одним из источников сюжетной канвы и концепций «Божественной комедии» Данте. Арабский поэт Абуль-Ала аль-Маари (10–11 вв.) в некоторой степени пародирует сочинения, посвященные М., в своём «Послании о прощении». В мусульманском календаре памяти «ночи вознесения» посвящен специальный праздник.

М. Р.





Слева – Архангел Михаил. Центральная часть иконы в Архангельском соборе Московского Кремля. 1-я половина 15 в. Справа – Архангел Михаил, взвешивающий души умерших. Из алтаря Страшного суда. Рогир ван ден Вейден. 1443–46.

МИХАИЛ (евр. mika'el, греч. Μιχαήλ); в иудаистической, христианской, а также мусульманской (см. Микал) мифологиях великий ангел, архангел. Народная этимология даёт осмысление имени М. как «кто, как бог?». Имя это засвидетельствовано у семитских народов в древности. В Ветхом завете М. выступает как «князь» еврейского народа («князь великий, стоящий за сынов народа»; Дан. 12, 1), защищающий народ от соперничающего «князя» (т. е. ангела) «царства Персидского» (10, 13 и 21), и как «архистратиг», предводитель небесного воинства в окончательной эсхатологической битве против сил зла (12, 1). В последней функции он выступает и в Апокалипсисе (12, 7), где сражается с драконом (дьяволом, сатаной), что можно рассматривать как вариант древнего змееборческого мифа (см. Змей). В апокрифической эсхатологической литературе он изображается борющимся с ангелом зла Самаэлем (в более поздней традиции — с сатаной); вражда между ними началась с того момента, когда Самаэль, низвергнутый с небес, ухватился за крылья М., чтобы увлечь его в преисподнюю, однако М. был спасён богом. Агадическая традиция приписывает М. роль защитника: он спасает Авраама (а также трёх отроков) из огненной печи, выводит Лота из обречённого Содома, спасает от смерти Исаака, поставив на его место барашка, является предводителем израильтян в пустыне во время их исхода из Египта и др.

Помимо миссии воинственного заступничества М. выступает в роли ангела милосердия и просителя людей перед богом. Он является также «ангелом предстояния», стоящим вместе с Гавриилом перед

Слева – Битва архангела Михаила с драконом. Гравюра А. Дюрера. 1498. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Справа – Архангел Михаил, побеждающий дьявола. Картина Рафаэля. Ок. 1502. Париж, Лувр.







Архангел Михаил. Икона А. Рублёва. Ок. 1400. Москва, Третьяковская галерея.

троном божьим (кн. Еноха 9, 1; 40, 2; 90, 22; Таргум Иов 25, 2). Здесь, как и в функции предводителя и заступника, образ М. сливается с Метатроном, а в функции вестника (он сообщает Авраму о пленении Лота, о рождении Исаака и др.) — с Гавриилом. Как предстоящий перед троном он является одновременно ангелом-писцом, заносящим имена праведников в книгу, а также ангелом — хранителем таинственных письмен, и среди них — магических слов, которыми были сотворены небеса и земля (ср. кн. Еноха 60, 12). Отсюда его функция учителя. М. посвятил в чудеса мироздания Адама и Сифа («Апокалипсис Моисея» 3, 13), научил Адама земледелию, а Авраама богопознанию, он же был учителем Моисея, которому на горе Синай передал скрижали Закона. Здесь проясняется функция М. как посредника между богом и людьми. М. выступает также в роли психопомпа – проводника душ, которые он сопровождает к воротам небесного Иерусалима, помогая им их открыть, или же стоит со своей ратью у этих ворот, разрешая вход праведникам (эфиопский «Апокалипсис Баруха» 9, 5). М. было поручено взять душу Авраама («Завет Авраама» 19), он же «говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле» (Иуд. 9 и др.). В христианской традиции он несёт в облаках тело усопшей богоматери. В православной традиции М. играет гармонирующую с исконной ролью учителя роль культурного героя, обучающего людей скотоводству, хлебопашеству и ремёслам (ср. иконографию святых Флора и Лавра с конями, уздечки которых держит архангел М., клейма на иконах «Собора архангела М.»). Образ М. широко представлен в искусстве, в частности в древнерусском (считался покровителем князей и ратной славы).

М. Б. Мейлах.

МОИСЕЙ, Моше (евр. moseh; этимология неясна, наиболее распространённые объяснения исходят либо из различных грамматических форм евр. глагола masah, «вытаскиваю» — ср. народную этимологию в самой Библии, Исх. 2, 10, либо из коптск. mose, «дитя», входящего в ряд теофорных имён; греч. Μωσης, Μωνσης), в преданиях иудаизма и христианства первый пророк Яхве и основатель его религии, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племён в т. н. исходе из Египта в Ханаан (Палестину). Исторические события, отражённые в легендах о М., имели место во 2-й половине 2-го тыс. до н. э. (предположительно, в период правления XIX династии в Египте, т. е. в 1305–1196 до н. э., но ранее 1230, ибо около этого времени египетское свидетельство удостоверяет присутствие племенного союза Израиль в Ханаане; впрочем, некоторые современные специалисты проводят различение между Израилем в целом и выходцами из Египта во главе с М.). Реконструировать точный облик этих событий едва ли возможно, ибо при наличии ряда косвенных данных литературного и археологического характера единственным прямым источником остаются библейские тексты, кодифицированные многими веками позднее.

Согласно библейскому повествованию, М. был евреем из колена Левия, сыном Амрама и Иохаведы, братом Аарона и Мариам Пророчицы; однако по стечению обстоятельств он получил египетское воспитание. Так как фараон приказал топить в Ниле всех еврейских новорождённых младенцев мужского пола, мать М. три месяца прячет его в своем доме, после чего кладёт дитя в засмолённую корзину и ставит её в заросли тростника на берегу Нила (распространённый мотив угрозы жизни провиденциального младенца, ср. сюжеты о Саргоне, Ромуле и Реме, а также о младенчестве Зевса). Дочь фараона приходит на реку купаться, видит красивого ребёнка и велит подобрать и отдать его кормилице, которой оказывается мать М. (Исх. 2, 9). М. вырастает при дочери фараона, любящей его, как сына. Однажды он видит, как на тяжёлых строительных работах египетский надсмотрщик избивает еврея, и убивает обидчика. Спасаясь от гнева фараона, М. бежит в Мидиан, где у колодца заступается за обижаемых пастухами дочерей жреца Иофора; Иофор принимает М. в дом и выдаёт за него дочь Сепфору. Между тем в Египте стенание угнетённого народа доходит до Яхве, и М. оказывается призван к своей освободительной миссии. Когда он пасёт овец тестя близ горы Хорив (на Синайском полуострове), ангел Яхве окликает его из тернового куста, объятого пламенем и несгорающего (т. н. неопалимая купина), и говорит от имени Яхве: «Я бог отца твоего, бог Авраама, бог Исаака и бог Иакова» (3, 6) — чем устанавливается преемство будущей религии Яхве по отношению к преданиям времён праотцев; с другой стороны, подчёркивается (6, 3), что если праотцы не знали имени Яхве и им бог являлся как «Шаддай», то М. вверено новое имя. Сама весть гласит: «Я пошлю тебя к фараону, и выведи из Египта народ мой, сынов Израилевых» (3, 10). Яхве наделяет М. способностью чудотворства и делает Аарона «устами» косноязычного М., его толмачом и вестником (3, 11–4, 17). Вместе в Ааронom

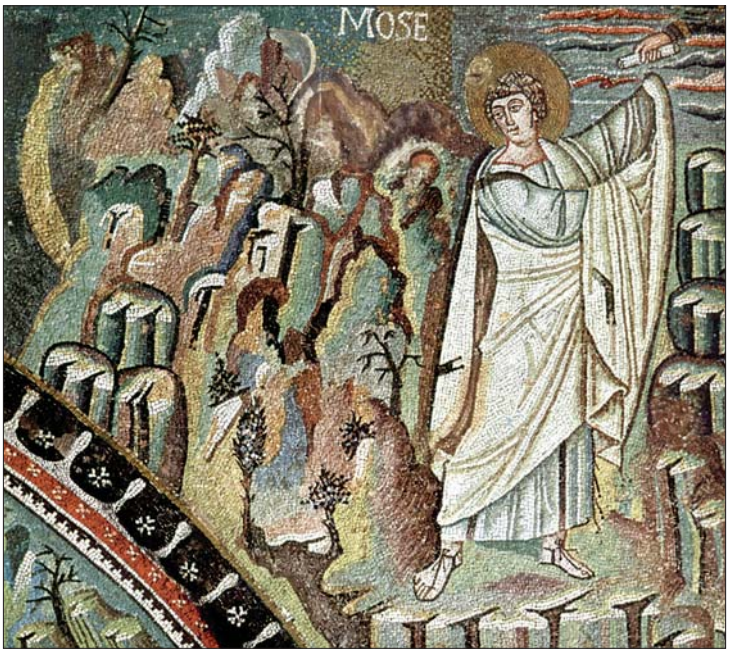
М. предстаёт перед фараоном и требует от лица Яхве: «отпусти народ мой, чтобы он совершил мне праздник в пустыне» (5, 1). Но фараон наказывает евреев новыми тяготами, так что народ ропщет на М., только ухудшившего его положение. Тогда Яхве ставит 80-летнего М. «богом фараону» (7, 1) и начинает творить его рукой грозные чудеса: на глазах фараона жезл Аарона превращается в змею и поглощает жезлы магов фараона. Затем Яхве через М. насылает на египтян «казни египетские», числом десять (ср. десять «да будет» в библейском рассказе о сотворении мира, десять заповедей и т. п.): вода Нила приобретает цвет крови и смрадный запах, делаясь непригодной для питья; Египет наполняется полчищами жаб; мошкары; пёсьих мух; идёт падёж скота; у скота и людей распространяются гнойные нарывы; повсюду, кроме Гесема, где живут евреи, проходит сокрушительный град; является саранча; в воздухе висит «осязаемая тьма»; по всему Египту умирают первенцы, исключая еврейские дома, дверные косяки которых отмечены кровью пасхального агнца — этиология пасхальной обрядности (7, 15–12, 30). Фараону приходится уступить, и евреи пускаются в путь; «Яхве же шёл пред ними днём в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днём и ночью» (13, 21). Фараон пускается в погоню во главе боевых колесниц своего войска; но евреям удаётся достичь моря. «И простёр Моисей руку свою на море, и гнал Яхве море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею, и расступились воды; и пошли израильтяне среди моря по суше» (14, 21–22); когда же египтяне вступают на морское дно, вода накрывает их, избавляя преследуемых от погони (подобного рода феномены описаны для Сирбонского моря в греческой географической традиции, хотя легенда, по-видимому, не вполне точна в топографии происшествия). Переход через Красное («Чермное») море (т. е. через лиман этого моря на пути к Синайскому полуострову) — центральный момент всей истории исхода, ёмкий символ чудесного выхода из безвыходного положения (по позднейшей еврейской легенде, море не сразу расступилось под жезлом М., но ждало, когда первый уверовавший шагнёт прямо в пучину). М. воспевает Яхве торжественное славословие (15, 1–19). В пустыне, однако, народ начинает роптать на М., что затем повторяется не раз; тогда Яхве посылает ему через М. в пищу манну небесную, а для утоления жажды – воду из родника, ударившего из скалы от удара жезла М. (16, 2–17, 7). За этим следует первое военное столкновение с племенами амаликитян; битва решается молитвой М., стоящего на вершине холма и поднимающего в сакральном жесте руки (в одной из которых — всё тот же жезл); когда он не может бороться с усталостью, Аарон и Ор поддерживают его руки (17, 8–16). На третий месяц по исходе из Египта, в новолуние (сакральный момент) народ выходит к Синайской горе, избранной Яхве для своего центрального по смыслу явления и для заключения «завета» с Израилем (см. в ст. Иудаистическая мифология). М. восходит на гору, где ему возвещено, что явление Яхве будет на третий день; народ обязывается не восходить на табуированную гору и блюсти ритуальное воздержание (19, 1–15). На установленный день разражается гроза, слышен таинственный трубный звук, гора дымится и колеблется. М. вторично восходит на гору и получает от Яхве десять заповедей (т. н. «декалог», или «десятословие») — запреты и повеления, регулирующие поведение человека перед богом. Народ, видя молнии, пламя и дым, слыша громы и звуки труб, в страхе отступает от горы, М. же «вступает во мрак, где бог» (20, 21). К десяти заповедям прибавляется множество более частных предписаний характера юридического, морального и ритуального. Затем наступает торжественный момент заключения «завета»: народ обещает исполнять слова Яхве, на двенадцати жертвенных камнях (по числу

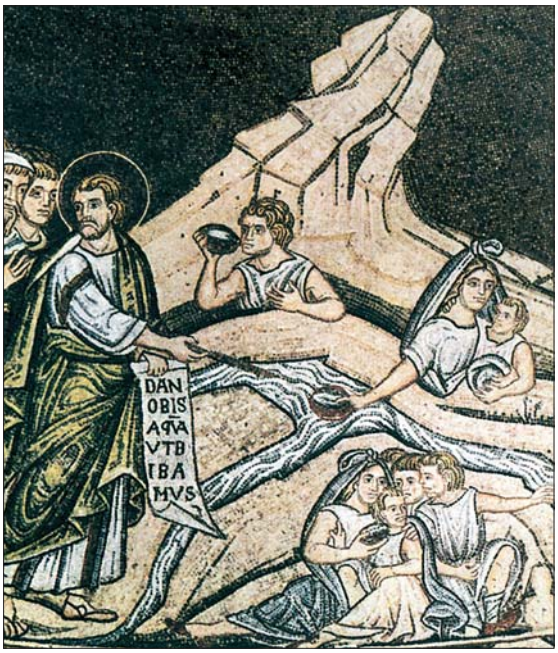


Моисей. Скульптура Микеланджело. 1515–16. Рим, церковь Сан-Пьетро ин Винколи.

двенадцати колен Израилевых) приносится жертва, и М. кропит народ кровью со словами: «вот кровь завета, который Яхве заключил с вами о всех словах сих» (24, 8). М. снова уходит на гору на 40 дней и ночей (сакральный срок поста и уединения); ему даются обстоятельные наставления о центральных реалиях культа Яхве — об устройстве ковчега завета (священного ларца, над которым локализуется мистическое «присутствие» Яхве, ср. Шехина), скинии (шатра для священнодействий перед ковчегом), о посвящении Аа-

Слева – Моисей получает завет на горе Синай. Мозаика. Ок. 547. Равенна, церковь Сан-Витале.
Справа – Моисей высекает воду из скалы. Мозаика, конец 12 – нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.



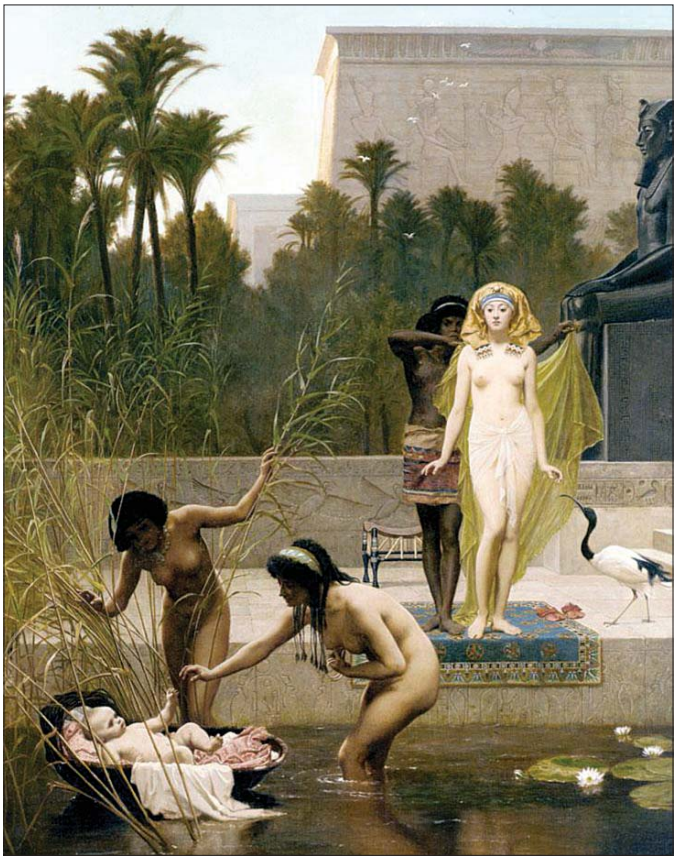


рона и его потомков для священнического служения и т. д. (25–31). Конфликт между призванием пророка и косностью народа достигает предельной остроты; пока М. пребывает в многодневной беседе с Яхве, евреи и сам Аарон, только что заключившие «завет», нарушают его и совершают отступничество: народ требует зримого и вещественного «бога, который бы шёл пред нами», и Аарон изготовляет золотого тельца, в честь которого тотчас же начинается празднество (32, 1–6). Яхве предлагает М. истребить неверных и произвести новый народ из потомков самого М., но М. молится за народ и своим предстательством предотвращает его гибель (ср. мотив молитвы за других в легендах о Ное, упустившем этот долг, и Аврааме, исполнившем его). Но карательные меры М. по отношению к отступникам суровы: он уничтожает тельца и велит воинам из колена Левия предать казни наиболее виновных, не щадя самых близких (32, 7–35). Скрижали, т. е. две каменные доски, на которых рукою Яхве были написаны слова откровения (десять заповедей?), М. во гневе разбивает; затем он получает от Яхве новые скрижали (Исх. 34, 1–4). По особой милости М. явлена «вся слава» Яхве, но таким образом, что он видит Яхве сзади, ибо лицо бога нельзя видеть и не умереть (33, 18–23); после такой милости лицо самого М. сияет столь явственно, что к нему боятся подойти, и ему приходится носить на лице покрывало (34, 29–35). И всё же ропот против авторитета М. не прекращается. Зачинщиками выступают Корей, Дафан и Авирон, бросающие М. и Аарону упрёк: «почему вы ставите себя выше народа Яхве?» (Чис. 16, 3). М. предоставляет вопрос о прерогативах духовной власти божьему суду: Корея, Дафана и Авирона вместе с их семьями поглощает разверзшаяся земля, а их приверженцев, явившихся с кадильницами как знаком претензии на права священников, пожирает вышедшее из этих кадильниц пламя (16, 5–40). 40 лет предводительствует М. народом в его скитаниях по пустыне, но когда М. исполняется 120 лет, Яхве возвещает, что ему не суждено перейти Иордан и войти в ту самую «землю обетованную», к которой он вёл народ; эта чувствительная кара постигает его за погрешности в исполнении своего долга вождя и наставника народа (Втор. 31,2; 32, 49–52), как ещё ранее постигла Аарона. Увенчание дела своей жизни М. должен передать другому – Иисусу Навину, которого «пред очами всех израильтян» (31, 7) ставит своим преемником. Затем он всенародно поёт песнь, напоминая о благодеяниях Яхве, укоряя за неверность ему, предсказывая в будущем и наказания, и милость от Яхве в самый тяжёлый час (32, 1–43). Перед смертью ему подарен последний взгляд на недостижимую для него «землю обетованную» с горы Нево (к востоку от Мёртвого моря, в земле Моав); там он и умирает (34, 1–5). Место его погребения близ моавитского города Веффегора, как подчёркивает библейский текст, осталось неизвестным.

Позднейшие легенды обращаются с особым интересом к темам рождения и кончины М. Будущее величие М., как обычно в таких случаях, предсказано пророчеством его сестры Мариам, сновидением его антагониста фараона и явлением света, осиявшего дом Авраама («Шемот рабба», 1 и др.). Младенец М., принесённый ко двору фараона, срывает с его головы венец и возлагает на собственную; ввиду такого знамения его решено умертвить, но оказавшийся тут же Иофор (!) советует испытать неразумие младенца, предложив ему на выбор золото и горящие угли; дитя тянется к золоту, но ангел направляет его ручку к углям, один из которых, отправленный в рот, делает М. на всю жизнь косноязычным. У Иосифа Флавия и в агадических текстах сохранилось предание о том, как молодой М. возглавлял египетское войско во время войны с Эфиопией, разбил неприятеля и женился на эфиопской царевне (ср. Чис. 12, 1); по другой версии, он восстановил на престоле Эфиопии законного царя, низложив узурпатора Валаама. Во время состязания в чудотворстве перед фараоном главными соперниками М. обрисованы сыновья Валаама маги Яннис и Ямврис («Менахот», 85а, «Шемот рабба», 9 и др.). Накануне исхода из Египта прочие евреи были заняты сборами в дорогу и побуждениями своей корысти, занимая у египтян серебряные и золотые вещи (ср. Исх. 3, 22), но М. три дня подряд ищет гроб Иосифа Прекрасного, чтобы исполнить его завещание и взять его останки в Ханаан. В награду за это Яхве позаботился о М. в смертный час последнего, отнял у него жизнь своим целованием и сам предал погребению. Ангел смерти Самаил напрасно дожидается момента власти над М., ему не достаётся его добычи; божественный поцелуй в присутствии архангелов Михаила (поправляющего смертное ложе М.), Гавриила (набрасывающего виссон на его главу) и ещё одного ангела (накрывающего его ноги) сам вынимает душу М. («Дебарим рабба», 6 и 11; «Недарим» 39в и др.). Могила М. таинственно утаена от людей: по преданию, люди «нечестивого царствия», т. е. римляне, разделившись на два отряда, искали её, но те, кто был на холме, видели её в долине, а те, кто был в долине, – на холме

Нахождение Моисея. Слева – Картина Джорджоне. Ок. 1505. Флоренция, галерея Уффици. Справа – Картина Ф. Гудалла. 1885.







Моисей, источающий воду из скалы. Картина Н. Пуссена. 1633-1635. Эдинбург, Национальная галерея Шотландии.

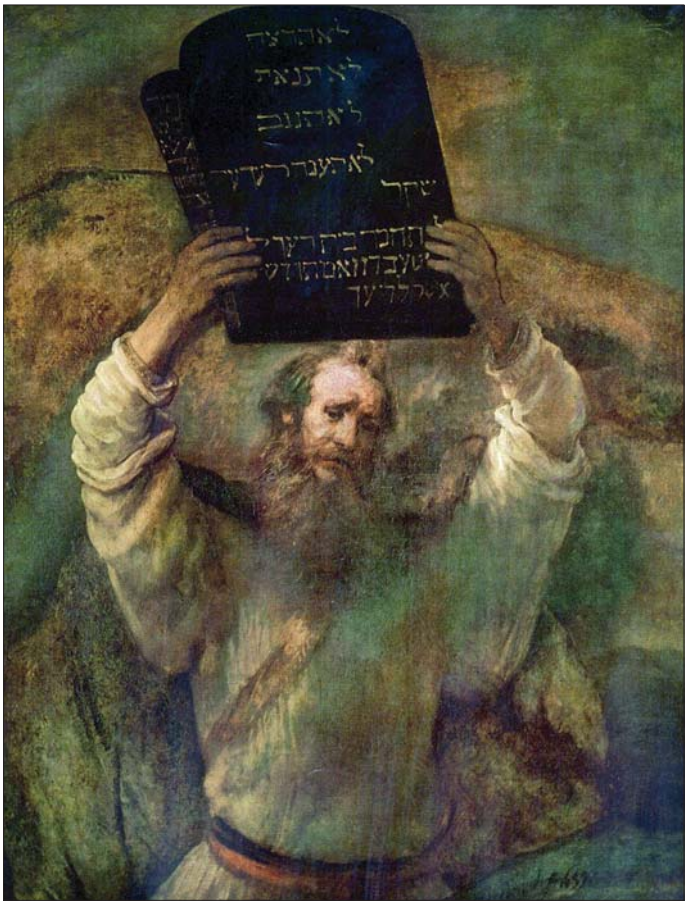
(гемара к трактату «Сота», 14а). Спор Михаила архангела с сатаной о теле М., описанный в иудейском апокрифе «Вознесение М.» (конец 1 в. до н. э. или начало 1 в. н. э.), упомянут в новозаветной литературе (Иуд. 9). В целом М. для иудаизма — первоучитель веры (формула «М., учитель наш»), к которому возводили и написание Пятикнижия, и устную традицию (раввинистическую и каббалистическую). В христианском рассказе о преображении Иисуса Христа М. как свидетель мессии представляет «Закон», а Илия — пророческую линию Ветхого завета.

Литературная стилизация образа М. в духе светских идеалов началась в эпоху эллинизма, когда грекоязычные еврейские писатели отождествляют М. с Мусеем, учителем Орфея, рассматривают его как культурного героя – изобретателя алфавита, строительного искусства, философии, государственной мудрости и т. п. (Эвполем, Артапан). Александрийский стихотворец сер. 2 в. до н. э. Иезекииль сделал М. героем трагедии «Исход» в духе греческих жанровых канонов. Стоическая философия, особенно интересовавшаяся фигурой законодателя как воспитателя народа, по сознательной программе формирующего нравы, и интерпретировавшая соответственным образом исторические или полумифические образы греко-римских законодателей вроде Ликурга, Солона, Нумы Помпилия и т. п., стимулировала такой же подход и к М., ощутимый, например, у Иосифа Флавия. Новоевропейская культура поставила на первый план трагический гнев пророка, спорящего с косной чернью: такова знаменитая статуя Микеланджело, изображающая М. в ярости, готового разбить скрижали, едва ли имеющего что-то общее с М. Библии, о котором сказано, что «он был человек кротчайший из всех людей на земле» (Чис. 12, 3). Этот же демонизм и титанизм проступают в более поздних изображениях М., например в стенописи М. А. Врубеля в Кирилловской церкви (Киев). Рога из волос над лицом М. на многих изображениях связаны отчасти с лексическим недоразумением (по-еврейски одно и то же слово означает и «луч», и «рог»), отчасти с традицией символики рога как знака сверхъестественной силы. В числе музыкальных реализаций образа М. оратория Г. Ф. Генделя «Израиль в Египте», оперы Дж. А. Россини («Моисей в Египте») и А. Шёнберга («Моисей и Аарон»).

С. С. Аверинцев.

МУСА (Musa), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Моисею. Коранический рассказ о М. (см. 2:48–130; 7:101–160; 10:76–88; 20:8–97; 26:9–67; 28:2–76; 40:24–56) следует в основном библейскому. Основные эпизоды: чудесное спасение М.-ребёнка, его воспитание при дворе Фирауна (фараона), женитьба в Мидиане, борьба с Фирауном, объявившим себя богом и строившим башню, чтобы достигнуть неба. Много внимания уделяется чудесам (чудо с посохом, с прокажённой рукой и др.), рассказывается о переходе через море и гибели преследователей, о поклонении тельцу, о ниспослании скитающимся в пустыне «манны и перепелов». В Коране, в отличие от библейского рассказа, М. спасает жена Фирауна. Появляются мотивы наущения шайтана в эпизоде убийства М. египтянина (28:14), мотив желания М. разжечь факел от божественного огня (20:10; 28:29), эпизод заступничества за М. некоего благочестивого человека при дворе Фирауна (40:29–31). Особое место занимает рассказ о путешествии М. вместе с неким «рабом аллаха» (18:59–81), божескую мудрость в поступках которого М. не мог поначалу понять (см. Хадир). Впрочем, многие комментаторы считали, что в этом эпизоде идёт речь о другом М. Коран видит в М., так же как в Исе и других пророках, предшественника Мухаммада, учившего тому же (42:11); поэтому проводятся прямые параллели между отношением неверных к М. и Мухаммаду (73:15). Как и Мухаммада, М. называют колдуном (7:106) и безумцем (26:26), ему отказываются верить, так как он просто человек (23:49) (ср. также отношение к Нуху, Ибрахиму).

В послекораническом предании разрабатываются сказочные и волшебные мотивы о посохе М. и др., а также мотивы,



Моисей со скрижалями законов. Картина Рембрандта. 1659. Берлин, Картинная галерея.

связывающие М. с Ибрахимом, Йакубом, Каруном, Фирауном, Харуном.

М. Б. Пиотровский.

МУСУЛЬМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс мифологических представлений, распространённых среди приверженцев ислама – монотеистической религии, возникшей в 7 в. в Аравии в ходе проповеднической деятельности Мухаммада (ок. 570–632). Хронологически М. м. – последняя из т. н. «вторичных» мифологических систем (буддийская, зороастрийская, иудаистическая, христианская, манихейская). М. м. отражает синкретический характер ислама и мусульманской культуры в целом. В процессе становления и развития М. м. вобрала в себя мифологические представления, бытовавшие среди кочевых языческих племён Аравийского полуострова (см. Древнеарабская мифология) и различного по этническому составу и культурным традициям оседлого населения древних оазисов и городов, элементы мифологии народов Южной Аравии (см., в частности, Йеменская мифология), представления, мотивы и образы мифологических систем завоёванных мусульманами народов Ближнего Востока. Окончательная словесная форма и сюжетный состав М. м. вырабатывались в значительной степени за пределами собственно Аравии, в обществах с богатыми древними традициями письменной культуры и развитой сословно-классовой структурой феодального типа (Сирия, Ирак, Иран, Египет, Испания). По своему содержанию и идеологическому пафосу М. м. явилась отрицанием языческой мифологии, которая в нач. 7 в. в значительной степени представляла собой лишь традиционный, но не единственный способ объяснения окружающего мира. Арабский историк 2-й половины 8 – нач. 9 вв. Хишам аль-Кальби в «Книге об идолах» приводит многочисленные свидетельства стихийного отказа от поклонения языческим божествам, нарушения традиционных религиозных запретов. Основообразующий слой М. м. — мифология Корана складывался в виде религиозных мифов, в которых Мухаммад выражал своё новое осмысление окружающего мира и человеческого бытия. Хотя соединение Мухаммадом логического и эмоционального методов познания и истолкования мира затрудняло выработку цельной мифологической системы ислама, тем не менее М. м., рассматриваемая в своём историко-культурном контексте, органична и оригинальна и стоит в одном типологическом ряду с другими мифологиями древности.

По представлениям мусульман, текст Корана вложен в уста Мухаммада самим богом. В основном состав Корана сложился уже после смерти Мухаммада, в середине 7 в. Текст Корана содержит 114 сур (глав). По месту и времени их произнесения Мухаммадом все суры делят на 90 «мекканских» и 24 «мединских». Большая часть Корана – полемика в форме диалога между богом, говорящим то в первом, то в третьем лице, и противниками ислама или колеблющимися. Помимо собственно религиозных и мифологических сюжетов Коран содержит религиозно-правовые предписания, определяющие «угодный богу» образ жизни и поведения, некоторые правила обрядности и отправления культа.

Важнейшим источником для изучения М. м. служит также священное предание ислама – сунна, основанная на хадисах – рассказах о жизни Мухаммада, вобравших в себя и древние мифологические традиции. Развиваясь под непосредственным воздействием Корана, средневековая М. м. значительно расширила круг мифологических сюжетов, персонажей и образов. Происходило обогащение М. м. также за счёт местных мифологических традиций народов, принявших ислам. В ходе активного освоения новой идеологии в странах Ближнего Востока в период 2-й половины 7–8 вв. происходило интенсивное насыщение общими понятиями арабского языка, который становится языковой оболочкой формировавшегося мусульманского мировоззрения. В 8 в. стали зарождаться различные отрасли знания (на арабском языке). Поэтому, едва оформившись, мусульманское мифотворчество всё больше ограничивалось священной историей, космогонией и эсхатологией. Многие мифологические персонажи коранической и послекоранической мифологии постепенно становились также фольклорными и литературными образами.

Главную роль, особенно в начальный период послекоранического развития М. м., в т. ч. в её обогащении сюжетным материалом, мотивами и образами, восходящими к мифологическим повествованиям древней Аравии и Передней Азии, сыграли первые комментаторы Корана, богословы, а также бродячие проповедники и толкователи священного предания. Наиболее известные циклы такого рода рассказов из священной истории составили особый жанр религиозной литературы, т. н. кисас ал-анбийа («сказания о пророках»), оказавшей большое влияние на формирование местных мифологических традиций и развитие религиозного фольклора. Деятельность бродячих проповедников послужила промежуточным звеном в последующей трансформации многих рассказов Корана из «священной истины» в притчу, в религиозный фольклор и, наконец, в литературные повествования этико-дидактического содержания.

П. А. Грязневич.

М. м. складывалась под значительным влиянием христианства и иудаизма (см. Христианская мифология, Иудаистическая мифология), однако в литературе степень этого влияния нередко преувеличивается. Наряду с библейской традицией вероучение ислама и М. м. усваивали также традиции культур доисламской Аравии, многими чертами близких культурам соседних народов Средиземноморья и Передней Азии. Так, предание о Зу-л-Карнайне перекликается с греческим мифом о Мидасе; один из вариантов предания о царе Нимруде (Намруде), в котором Нимруд, воспитанный вдали от дома, убивает своего отца и женится на матери, близок к греческому мифу об Эдипе. Мухаммад видел свою миссию в возрождении «истинной» веры, которую якобы ещё в древности возвестил людям пророк Ибрахим. Его взгляды восходят к учению ханифов – аравийских проповедников, распространявших единобожие среди своих соплеменников. Ханифы, не причисляя себя к последователям ни иудаизма, ни христианства, в значительной степени восприняли христианские и иудаистические концепции, мифологические образы и сюжеты. Как отмечают исследователи ислама, сам Мухаммад оперировал сведениями из христианства и иудаизма, известными ему в устной передаче. Однако сходство многих элементов мусульманской и библейской мифологий может быть объяснено и общностью истоков культурных (в т. ч. мифологических) традиций у арабов и евреев.

Главный, высший персонаж М. м. — аллах, единственный бог, вечный и всемогущий. М. м. отвергает христианскую концепцию троицы (4:116, 169), резко выступает против представления о сыне божьем (9:30). Иса (Иисус) «только раб наш, которого мы облагодетельствовали и поставили его в пример сынам Израиля» (43:57, 59). Христиане, почитающие мессию (Ису) как сына божьего, «уподобляют себя неверным, бывшим прежде» (9:30). Согласно коранической космогонии, аллах мыслится творцом вселенной, состоящей из нижнего – земного и верхнего – небесного миров. Он разделил небо и землю, сделал из воды «всякую вещь живую» (21:31), в два дня он создал землю и семь небес, разукрасив ближайшее небо «светильниками и для охраны» (41:8, 10, 11). Мусульманское предание обогащает отрывочные описания Корана. Согласно традиционной концепции, землю окружает гора Каф (это слово, вероятно, имеет иранское происхождение), отделённая от неё непроходимым пространством. По одной версии, земля покоится на плечах ангела, опирающегося на скалу, которую поддерживает бык, стоящий на плывущей рыбе, по другой – земля держится на роге быка, бык на рыбе, рыба на воде, вода на воздухе, а воздух на влажности. Землетрясения происходят оттого, что бык перебрасывает землю с одного рога на другой.

Аллах сотворил «семь небес рядами» (67:3, 71:14), т. е. одно над другим, «и сделал месяц на них светом, а солнце сделал светильником» (71:15). Над седьмым небом помещается трон аллаха. В легенде об упорствующем в своём неверии царе Нимруде говорится, что первое небо можно пересечь лишь за пятьсот лет и столько же потребуется, чтобы достичь следующего неба. На небесах располагаются рай (джанна) и ад (джаханнам), причём они не занимают всего пространства небес. Рай, по многим преданиям, находится на седьмом небе; ад, по одной из версий, — ниже первого неба. Небожителями являются ангелы (малайка, фаршита), сотворенные из света и передающие людям вести от аллаха (15:8). Доступ на небо надёжно охраняется от злых духов ангелами и звёздами, «поражающими светочами» (37: 6–10). Из множества ангелов выше других стоят четыре — Джибрил, передавший Мухаммаду текст Корана, Шикал, Израил, Исрафил, образы которых заимствованы из христианской и иудаистической мифологий. Ангел Ридван поставлен стражем рая, ангел Малик возглавляет стражу ада. В М. м. имеется и мотив падших ангелов, связанный с Харутом и Марутом, обучавшими людей колдовству, и с

Полисом (отождествляется с Шайтаном), грехопадение которого связывается с сотворением человека. По преданиям, задолго до создания человека Иблис был ангелом и носил имя Азазил, ал-Харит или ал-Хакам. Аллах послал его на землю наказать перессорившихся между собой джиннов. По другой версии, Иблис сам был джинном (об этом упоминает и Коран, 18:48) и аллах назначил его повелителем джиннов на земле. Иблис возгордился и в течение тысячи лет сеял смуту среди джиннов. Аллах послал пламя истребить его, но Иблис спасся и после этого верно служил аллаху. Согласно третьему варианту, Азазил родился в аду. Его отец – джинн Маридж, его мать — джинн Марджа, созданная из ребра Мариджа. Азазил усердно молился аллаху, и аллах принял его в рай и сделал старшим над всеми ангелами. За отказ поклониться созданному аллахом человеку Иблис, по кораническ ой версии, был изгнан из рая. В слове «Иблис» принято видеть искажённое греческое «диаболис» («дьявол»); слово «шайтан» родственно библейскому обозначению дьявола — «сатана». Миф о падшем ангеле, ставшем дьяволом, как полагает А. Венсинк, базируется на христианской традиции. Однако мотивировка проклятия дьявола богом оригинальна (И. П. Петрушевский).

Первых людей — Адама и его жену Хавву аллах поселил в раю, но после того как они по наущению Иблиса (Шайтана) вкусили от запретного дерева (7:19), аллах изгнал их на землю. Согласно мусульманскому преданию, несколько видоизменившему коранический сюжет, Адам и Хавва в раю не вкушали пищи, а питались запахом, подобно ангелам; затем они попробовали плод пшеницы (в те времена она росла на дереве и её зерно было размером с дыню) и осквернили рай. Совращать Адама и Хавву Шайтану помогают змея и павлин. Нарушив запрет аллаха, первые люди оказались на земле. Ежегодно рождая сына и дочь, Хавва произвела на свет семьдесят пар близнецов, положивших начало человеческому роду. В центре мифологизированной истории прошлого Коран и предания ставят пророков, что связано с общей концепцией М. м. о завете аллаха, неоднократно ниспосылавшемся через пророков разным народам. Ряд пророков упомянут в Коране, предание расширяет их круг. Выделяются высшая категория посланников (расуль), направлявшихся прежде к различным народам, простые пророки (наби), появлявшиеся обычно среди «людей писания» (ахл ал-китаб). Согласно преданию, всего было 124 тысячи пророков, в т. ч. 313 посланников, высшими из которых признаются Адам, Нух, Ибрахим, Муса, Иса, Шуайб, Худ и Салих. Многие мусульманские пророки соответствуют персонажам Ветхого и Нового завета: Адам, Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Лут (Лот), Аййуб (Иов), Харун (Аарон), Иса (Иисус), Йахья (Иоанн Креститель), Марйам (Мария), Закария (Захария) и др. Рассказы Корана о Мусе, Луте, Нухе и других пророках почти без отклонений воспроизводят ветхозаветные предания; упоминания о ветхозаветных пророках в Коране основаны, в значительной мере, на Талмуде и Мидраше, а не непосредственно на Библии; мусульманская традиция расцвечивает их деталями, которые придают им оригинальный, отличный от иудаистической версии колорит (рассказы о Йунусе, Каруне и др.). Заметной редакции подверглись сюжеты Нового завета. Ислам, в частности разделяя христианское представление о вознесении Исы (Иисуса) на небо, не воспринял евангельскую версию о его распятии на кресте и последующем воскресении. Согласно Корану, пророчество Мухаммада было предсказано Исой. В значительной части мусульманские представления о пророках самостоятельны; лишь немногие персонажи, признанные пророками в Коране и последующей традиции, играли такую же роль в Библии. К тому же соответствующие библейской и послебиблейской традиции персонажи, наделённые в мусульманстве функциями пророков, не рассматриваются в связи с историей евреев. В этом отношении М. м., в отличие от христианской, совершенно свободна от иудаистической традиции (3:58). В ряде случаев мусульманские мифы, героями которых выступают библейские патриархи, не имеют аналогий в Библии. Следуя сложившейся в европейском исламоведении традиции, многие исследователи искали сходные мотивы и сюжеты прежде всего в послебиблейской иудаистической традиции или в христианских апокрифах, однако и они признавали, что круг связей и параллелей М. м. значительно шире. По-видимому, многие мифы Корана и священного предания мусульман восходят к доисламской традиции арабов, которая могла иметь и свои версии преданий об основных персонажах Библии. Отличается от Ветхого завета, в частности, история Ибрахима. Уже Коран описывает Ибрахима праведником, разбившим идолы, которым поклонялись его соплеменники; за это он был брошен в огонь, но волею аллаха остался невредимым. Мусульманская традиция утверждает (в отличие от библейской), что Ибрахим собирался принести в жертву богу своего сына Исмаила. В память об избавлении Исмаила от смерти мусульмане отмечают праздник [ид ал-адха (ид ал-курбан, курбан-байрам)]. Отличные от библейской традиции черты имеет в М. м. и пророк Сулайман, предания о котором вобрали мифологические представления разных народов. Ряд пророков Корана (Шуайб, Худ, Салих, Идрис, Зу-л-Кифл, Зу-л-Карнайн) вообще неизвестен Библии. Мусульманские комментаторы иногда с сомнением отождествляют Идриса с Енохом, Зу-л-Кифла с Исайей, Иезекиилем и другими библейскими персонажами, но и при таком допущении ясно, что имена этих пророков и связанные с ними мифологические сюжеты отличны от библейских. По одной из распространённых в мусульманских странах легенд, Зу-л-Кифл вначале был грешником, а затем праведная женщина обратила его в ислам. Идрис, будучи другом Израила, упросил ангела смерти показать ему рай. Ангел заставил Идриса дать слово, что он, побывав в раю, выйдет обратно; Идрис сдержал слово, но затем слукавил: сказав, что он забыл в раю обувь, Идрис вновь вошёл в рай и обратно уже не вышел.

Мусульманское предание дополнительно ввело в круг пророков немало других, не связанных с Библией лиц, не упомянутых в Коране. Таковы, например, Ханзала, Хадир, покровитель путников, приносящий счастье и богатство (как полагает В. В. Бартольд, в его образе слились в одно целое легенды различных времён и народов — от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Илии). В образе Джирджиса сохранены синкретические черты христианского Георгия. Предания о некоторых пророках имеют локальный характер и не связаны с общемусульманской традицией.

Особый раздел М. м. составляют предания о Мухаммаде. Реалистическая, вероятно, во многом достоверная, канва биографии Мухаммада, составленной мусульманскими историками, обросла мифическими сюжетами и мотивами. Хотя сам Мухаммад не приписывал себе способность творить чудеса, позднейшая традиция ислама повествует о различных чудесах, будто бы совершённых пророком. Житию Мухаммада известен мотив благовещения: его матери было сообщено свыше, что она носит в чреве «господина этого народа». Эпизод рассекания тела Мухаммада Джибрилом и другими ангелами с целью очистить его от скверны и сделать пригодным к пророческой деятельности находит объяснительные параллели в шаманских мифах народов Сибири (только после того, как духи разрубят человека на куски, очистят его кости, сварят и т. д., а затем сотворят вновь, он может быть шаманом); параллели в рассказах о могучих шаманах имеет и предание о мирадже — вознесении Мухаммада на небо верхом на Бураке. Эти черты, очевидно, связаны с языческими традициями арабов, знавших пережитки шаманства (деятельность кахинов, шаиров). Благодаря близости фигуры пророка к прорицателям и поэтам, черты мифических шаманов, посредников между духами и людьми приобрёл и образ Мухаммада. Рассказы о пророках составляют часть обширной области М. м., связанной с почитанием святых, которым приписывается способность воскрешать мёртвых, принимать различный облик, мгновенно переноситься в отдалённые области, предотвращать беды, лечить от болезней и т. п. Культ святых не предусмотрен Кораном, который в принципе осуждает его (9:31) и порицает веру в какого-либо рода посредников или «заступников» перед аллахом (10:19, 13:17, 16:20–23, 18:102, 39:44–45). Тем не менее, почитание святых, стихийно выросшее на почве старых, политеистических традиций, приобрело в исламе огромное значение, получив концептуальное оформление с распространением суфизма – мистического учения, признающего возможным познание бога и даже единение, слияние с ним через внутреннее экстатическое озарение. С верой в святых связано почитание их могил, оставленных ими «следов» или прочих памятных мест их пребывания. Святыми считаются пророки ислама, мифы о которых обычно привязаны к определённому месту и наглядно представлены в объектах культа. Мусульманская традиция утверждает, что в Мекке, между Каабой и священным колодцем

Земзем, находятся девяносто девять погребений пророков. Гробница Сулаймана в преданиях помещается на Андаманских островах; ореолом святости окружены места, где, по преданиям, джинны опускали на землю его трон (напр., гора у города Ош в Киргизии, Сулеймановы горы в Афганистане). Предания о Зу-л-Кифле стали обоснованием паломничества к одной из святынь в Ираке, считавшейся его могилой. Две «могилы» пророка Халида ибн Синана служили местом поклонения в Северной Африке. В Каракалпакии святыней стала «могила» мифического Шамун-наби. В Египте почиталась даже «могила» вечно живого Хидра. Значение второй (после Каабы) святыни ислама приобрела могила Мухаммада в Медине; с преданиями о Мухаммаде связан и ряд других святынь, следы, якобы оставленные на камнях ступнями Мухаммада в Египте, Сирии и даже в Индии; камень близ Медины, из которого, согласно преданию, по приказу Мухаммада капало оливковое масло. В круг святых вошли члены семьи Мухаммада. Его жена Айша и дочь Фатима в верованиях мусульман Средней Азии и Поволжья выступают как покровительницы женщин и женских работ. Особенно широкую популярность получил «царь мужей» Али, побеждающий дэвов и драконов. Среднеазиатская легенда утверждает, что у Али семь могил, ибо хоронившие его люди видели, как вместо одного верблюда с телом Али стало семь и все они пошли в разные стороны. Святыни, почитаемые как могилы Али, находятся, в частности, в Неджефе (Ирак), Мазари-Шерифе (Афганистан), Нурате и Хамзаабаде, ранее Шахимардане (Узбекистан), под Серахсом (Туркмения). Характер этиологического мифа имеют легенды о горных расселинах Северной Африки, якобы прорубленных мечом Али, о двух цепях скал в Афганистане, которые считаются убитыми Али и окаменевшими драконами (аждарха). С подвигами Али связано происхождение некоторых топонимов Средней Азии. Внуки Мухаммада Хасан и Хусайн, дети Фатимы и Али почитаются в Малой и Средней Азии как мученики (хотя в вооружённой стычке с войсками халифа погиб только Хусайн) и, вероятно, под влиянием близнечных традиций представляются близнецами. Святыми стали также реальные или мифические сподвижники (асхаб) Мухаммада. Их гробницы рассеяны по всему «мусульманскому миру». В Малой и Средней Азии особенно популярны мифы об Увейс Карани и Сад Ваккасе. Увейс Карани услышал, что Мухаммад потерял в битве зуб, но, не зная, какой именно, выбил себе все зубы, чтобы ничем не превосходить пророка. По другой легенде, Увейс Карани начал топтать ногами плащ, завещанный ему Мухаммадом. Придя в ужас от такого святотатства, принёсшие плащ люди остановили его. Увейс Карани объяснил, что они сделали это напрасно: он уже почти сумел заставить аллаха простить грехи всех мусульман. Сад Ваккас в мифах выступает не столько как полководец (Сад ибн Абу Ваккас), сколько как прославившийся своей щедростью мусульманин: его решают испытать и просят якобы для исцеления болезни дать пиалу крови его сына; Сад Ваккас закалывает сына и даёт просителю кровь; в конце концов по молитве Мухаммада сын Сад Ваккаса воскресает.

Особую категорию святых составляют мученики (шахид), к которым народная традиция обычно причисляет не только погибших «за веру», но и тех, кто был убит «без вины».

Значительная часть святых — суфии (шейх, пир, ишан). Представления о могуществе чудотворцев — суфиев отражены в их многочисленных жизнеописаниях, популярных в мусульманском мире. Широкое распространение получил суфийский миф о скрытых святых (абдал), невидимо управляющих миром; в Средней Азии он связан с представлениями о чильтанах. Святыми легко становились и доисламские божества, в ряде случаев сохранявшие своё прежнее имя (Бобо-Дехкон, Биби-Мушкилькушо, Буркут-баба, Коркут и др.). В рассказы о мусульманских святых обильно проникли сюжеты, заимствованные из других мифологических систем. В частности, предание о «людях пещеры» (асхаб алкахф), «могилы» которых почитаются в Иордании, Тунисе и ряде других стран, берёт начало в христианской агиологии. Однако в большинстве случаев установить происхождение того или иного мифологического мотива трудно, поскольку он оказывается общим для многих мифологий.

Демонология ислама представлена джиннами (шайтанами); у различных народов, исповедующих ислам, сохранились и названия своих доисламских духов вместе с их специфическими характеристиками (иранские пари, дэвы и др.). Согласно Корану, джинны были созданы прежде людей «из огня знойного» (15:27). В ряде версий джинны ведут происхождение от Шайтана (Иблиса). Они бывают мужского и женского пола, уродливы, с копытами на ногах; могут принять и человеческий облик. Джинны склонны вредить людям, особенно если человек сам случайно убил или изувечил кого-либо из джиннов. М. м. признаёт возможность для людей вступать в интимную связь с джиннами. В мусульманской традиции считается, что у каждого человека имеется «свой» шайтан, который помещается в теле между кожей и плотью. В противовес шайтану человеку придан и «свой» ангел, побуждающий его творить добро. Ни один поступок человека не остаётся незамеченным: их записывают для будущего страшного суда два незримых ангела, сидящих на плечах человека, — один отмечает добрые дела, другой — злые.

Представления о загробной жизни души в период после смерти человека и до страшного суда в М. м. развиты слабо. В Коране ангел Израил отнимает у человека душу, тем самым лишая его жизни (32:11). Распространено представление, что душа после смерти тела находится во власти аллаха, и иного знания людям не дано. В Коране говорится о наказании мертвеца в могиле ангелами, но только хадисы называют имена этих ангелов — Мункар и Накир. В ряде версий наказание в могиле продолжается вплоть до дня воскресения. Однако наиболее распространено представление, что после беседы с ангелами душа человека идёт в рай или ад. Относительную стройность этих представлений нарушает учение о «конце света», основные положения которого заимствованы из христианства. «Конец света» наступит, когда в мире воцарится «ложный мессия», искуситель людей, чудовищный Даджжал. Его появлению будут предшествовать тяжёлые времена, а сам он откроет гонение на верующих и разрушит храмы. Посланный аллахом обновитель веры Махди убьёт его, затем будет царить Иса. Звуки трубы Исрафила поднимут лежащих в могилах. Таким образом, до судного дня пребывание душ в аду или раю оказывается временным. Лишь после того, как деяния каждого человека будут взвешены на весах, его судьба будет решена окончательно: праведников поведут в рай, грешников — в ад (39:71). Но предания, воспринявшие более древние воззрения о загробном мире, рае и аде, несколько видоизменили представления Корана. Согласно укоренившейся традиции, в рай ведёт мост Сират, тонкий, как волос, острый, как меч. Под мостом — ад. Праведники свободно идут по мосту, грешники падают в пламя геенны. Вера в воскресение во плоти, очевидно, оказала влияние на чувственный, «материальный» характер описаний рая и ада в Коране. Многие богословы видят в коранических рассказах о рае лишь иносказания, однако это не единственная точка зрения; другие (Газали и Ашари) допускают чувственные наслаждения в раю (с оговоркой, что они начнутся только после воскресения). Многие исследователи ислама подчёркивают иудейско-христианское влияние на мусульманские представления о рае. Но мусульманская картина рая имеет и иные источники. Так, мотив плотских утех праведников с прекрасными девами-гуриями, к утру восстанавливающими девственность, является особенностью М. м. О широком круге источников мусульманских представлений о рае свидетельствует и одно из его названий — «фирдаус» (18:107), заимствованное из персидского языка. Предание о царе Шаддаде, выстроившем на земле подобие рая, Ирам (см. Ирам Зат ал-Имад), очевидно, имеет чисто арабские истоки. Изображение ада в М. м. противоречиво: он представляется и подвижным в виде чудовища, и неподвижным; состоит из семи расположенных один над другим ярусов.

Мифология шиитского течения в исламе, противостоящего суннитскому течению, имеет свои особенности. Шиизм возник на почве идеи наследования власти по родственному принципу. Право на руководство мусульманской общиной признавалось за семьей Мухаммада, т. е. за Али и его сыновьями от Фатимы. Вскоре это убеждение переросло в центральную для догматики шиизма концепцию духовной преемственности, основанной на эманации божественного «света Мухаммада» (нур-и Мухаммеди). «Свет Мухаммада» (сущность души пророка) понимается как первое творение аллаха, возникшее в виде светящейся точки задолго до создания человека. Первым носителем «света» считается Адам, затем длинная цепь избранных потомков Адама, главным образом

пророков. После деда Мухаммада эманация пошла по двум линиям: одна часть «света» перешла к отцу Мухаммада и после него к самому пророку, другая — к брату отца Мухаммада, а после него к его сыну Али. Далее «свет Мухаммада» последовательно переходил к «святым имамам», потомкам Али, возглавлявшим шиитскую общину. Согласно этой концепции, понятие «имам» в шиизме приобрело новое значение. В отличие от суннизма, где имам — это избранный людьми светский и духовный глава общины, в шиизме он выступает как наследник миссии Мухаммада, первосвященник, непогрешимый в силу проявившейся в нём божественной эманации и обладающий тайным знанием. Шииты-имамиты верят в двенадцать имамов, прямых потомков Али. Каждый имам перед смертью назначал себе преемника. Одиннадцать имамов погибли мученической смертью, а двенадцатый по воле аллаха таинственным образом исчез, пребывает в убежище и невидимо управляет шиитской общиной. Некоторые ответвления шиизма завершают цепь имамов не на двенадцатом, а на пятом или седьмом имаме. Перед «концом света» скрытый имам, «владыка времени», вернется в образе Махди и восстановит в мире справедливость. Шиизму свойствен культ Али, возвышающий его до уровня ближайшей к аллаху персоны. По одному из шиитских мифов, Мухаммад был в гостях у бога и перед ним появилось блюдо с рисом. Пророк сказал, что ему неловко есть одному. Тогда из-за занавески, отгораживающей аллаха от Мухаммада, к блюду протянулась могучая рука; пророк узнал руку Али. В крайних ответвлениях шиизма предпочтение Али переросло в прямое его обожествление. Шииты чтят Коран, хотя убеждены, что имевшиеся в нём упоминания Али устранены по велению халифа Османа; впрочем, согласно представлениям шиитов, имя Али скрыто в тексте Корана и может быть обнаружено при особом толковании некоторых коранических терминов. Несколько отличается и священное предание шиизма (шиитские хадисы носят название «ахбар»); многие хадисы являются общими для суннитов и шиитов, но шииты отвергли предания, восходящие к противникам Али, а, с другой стороны, ввели в ахбар предания о речах и деяниях самого Али и его потомков-имамов.

В. Н. Басилов.

МУХАММАД (Muhammad), Мухаммед, Мохаммед, Магомет, Магомед, в мусульманской традиции мифологизированный образ основателя ислама и мусульманского государства (ок. 570–632). Актуальное ядро мусульманских представлений о М. составляет его деятельность как религиозного проповедника, отвергшего языческие верования и противопоставившего им учение о едином и всемогущем боге.

Мусульманская традиция рассматривает Коран — главную священную книгу ислама, как сборник проповедей, вложенных в уста М. аллахом; текст Корана, якобы хранящегося на небесах под престолом аллаха, «открывает» Мухаммаду во время его ночных бдений на горе Хира (близ Мекки) ангел Джибрил. В Коране М. — «посланник» аллаха и его пророк, один из пророков, которых аллах и раньше посылал к людям. Как и прежние пророки, М. – обыкновенный смертный человек; он не учён, и от него не следует требовать чудес; он только «предостерегатель» и «вестник» («благовеститель»), «светильник освещающий» (33:44–45), избранный аллахом для того, чтобы донести до людей истину: «Скажи: „Ведь я человек, такой же, как и вы; мне было возвещено, что бог ваш — бог единый”» (41:5). Поначалу М. и сам сомневается в истинности приходящего к нему откровения. Сходство М. с прежними пророками подчёркнуто тем, что Коран часто вкладывает в уста противников пророков прошлого те же обвинения, которые выдвигались в адрес М. (ср. Ибрахим, Муса). Для жизнеописаний М. характерны постоянные параллели с библейскими сюжетами. Его переселение в Медину приобрело в мусульманской традиции типичные черты бегства пророка (ср. Давид, Моисей в библейской мифологии).

Одновременно М. выделяется среди других пророков; он замыкает их ряд и, будучи последним, подтверждает учения предшественников (Коран называет его «печатью пророков»; 33: 40). М. возрождает «веру Ибрахима», которая провозглашается «истинной верой» для всех людей. Он восстанавливает роль Каабы (построенной Ибрахимом и превращенной язычниками в место поклонения своим ложным богам), как места поклонения единому богу, связывающего земной мир с миром небесным. Согласно мусульманской традиции, евангелические тексты содержат (или содержали изначально) указания на грядущий приход М. Проповедь М., таким образом, связывается с иудаистическими и христианскими представлениями; одновременно утверждается её превосходство над последними. Широкое распространение получила легенда о христианском монахе Бахире, который, встретив М. ещё мальчиком, по движению солнца, облаков и деревьев и на основании «неискажённых» текстов христианских книг узнал в нём будущего пророка (в христианской традиции мотив встречи М. с Бахирой упоминается в апокрифическом «Апокалипсисе Бахиры»).

В принципе Коран отвергает чудо как способ подтверждения истинности пророческой миссии; главным чудом ислама является сам Коран. Однако намёки на чудесные события в жизни М. присутствуют в коранических текстах. Фраза Корана: «Разве мы не раскрыли тебе твою грудь?» (94:1) – позднее трактовалась мусульманскими комментаторами как указание на то, что однажды ангелы по приказанию аллаха вынули из груди М. сердце и очистили его. На основе неясных сообщений Корана возникло предание о «ночном путешествии» М. в Иерусалим и на небеса (см. Исра, Мирадж).

Мифологические черты образа М. получили широкое распространение в представлениях народов Ближнего и Среднего Востока (рассказы о совершавшихся М. чудесных исцелениях, открытии источников воды, оживлении бесплодных земель и т. п.). Мусульманские мистики создали образ М. – «совершенного человека», обладавшего особыми качествами и ближе всех стоявшего к аллаху. Культ М. нашёл отражение и в популярном у мусульман многих стран празднике «рождества пророка».

М. Б. Пиотровский.

МЫТАРСТВА (греч. τελώνια, «таможни», «места взимания пошлины»), в православно-христианских представлениях испытания, угрожающие душе после смерти, но до окончательного решения её участи на страшном суде. По этим представлениям, души искупают в М. свою греховность муками, среди которых важнейшая – встреча лицом к лицу с бесами, волю которых человек исполнял в прижизненных грехах. Пространственная зона этих испытаний – между землёй и небом, где действуют «духи злобы поднебесные» (Ефес. 6, 12) — на границе миров материального и духовного, «земного» и «небесного», понимаемая христианской эсхатологией как опасная демоническая зона нечистой, падшей духовности, космических сил зла (см. Архонты). Согласно ряду византийских текстов, вышедшая из тела душа видит страшные чёрные демонские обличья («муринов», или «эфиопов»); проходя сквозь них в сопровождении ангелов, она в определённых местах воздушного пространства подвергается задержанию и допросу относительно отдельных грехов. Видение преподобной Феодоры из византийского жития Василия Нового (10 в.) насчитывает 20 таких грехов (празднословие, лень, тунеядство, воровство, убийство и т. д.) и соответственно 20 М. Не подвергаются М. души людей, отличавшихся особой святостью, безупречно принятой мученической смертью, раскаявшихся грешников, получивших особую милость бога, — их души беспрепятственно идут в рай (ср. слова Иисуса Христа, обращенные к «благоразумному разбойнику»: «сегодня же будешь со мною в раю», Лук. 23, 43).

Мотивы загробных М. нашли отражение в литературе 20 в. у поэта-символиста Вяч. Иванова («Так, вся на полосе подвижной…» – модернизированный образ М. как «загробного кинематографа», предъявляющего беспомощной душе напоминание обо всём ею содеянном), а также – за пределами воздействия православной традиции – у английского писателя Дж. Р. Р. Толкиена (рассказ «Дерево и лист»). См. также Чистилище.

С. С. Аверинцев.

Н

НАЧАЛА (греч. αρχαι), в христианских представлениях один из девяти чинов ангельских. Упоминается в Новом завете (Рим., 8, 38; Кол. 1, 16). По классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 — нач. 6 вв.) — седьмой чин, составляющий вместе с архангелами и ангелами третью триаду.

О. Н.

НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА [евр. hassene 'eynennu 'ukkal, «куст, не снедаемый» (огнём)], в ветхозаветном предании горящий, но не сгорающий терновый куст, в котором бог Яхве (через «ангела Яхве») явился Моисею, пасшему овец в пустыне близ горы Хорив. Когда Моисей подошёл к кусту, чтобы посмотреть, «отчего куст горит огнём, но не сгорает» (Исх. 3, 2), бог из горящего куста воззвал к нему, призвав вывести израильский народ из Египта в обетованную землю. Христианская традиция (нашедшая отражение в иконографии) видит в Н. к. прообраз богоматери, непорочно зачавшей и родившей «сына божьего» — Иисуса Христа. Реальный прообраз Н. к. — растение ясенец белый, встречающееся на Синайском полуострове, выделяющее летучее эфирное масло, которое легко воспламеняется на солнце.

Неопалимая купина. Створка алтаря работы Н. Фромана. 1476. Экс, собор Сен-Савен.



НИКОДИМ (греч. Νικόδημος), в христианском предании тайный ученик Иисуса Христа из числа фарисеев и «начальников иудейских». Он ночью приходит к Иисусу, и тот учит его (Ио. 3, 1–21); открыто заступается за Христа перед фарисеями (7, 50–51); вместе с Иосифом Аримафейским он участвует в снятии с креста тела Иисуса и положении во гроб (19, 39–42). Часто изображается в сцене оплакивания Христа.

Именем Н. названо апокрифическое Евангелие («Евангелие Никодима», нач. 5 в., основывается, вероятно, на более древних источниках), где описываются суд над Христом, его распятие и события, последовавшие за воскресением, а также сошествие во ад.

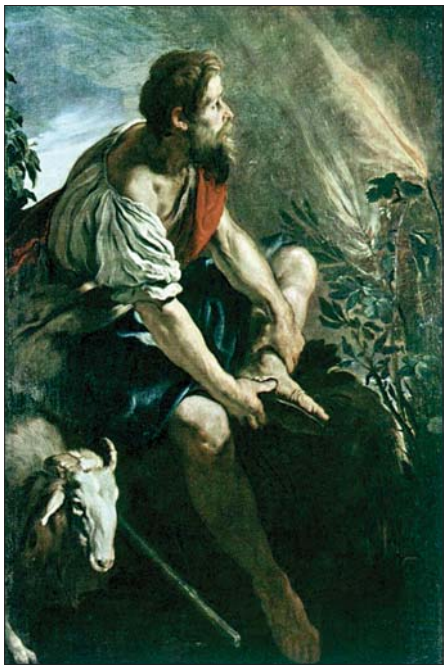
О. Н.

НИКОЛА, Микола, в славянской мифологии обозначение святого Николая (иногда и других святых), восходящее к персонажу языческой эпохи, или название злого духа. Таковы лесной дух nikolaj у кашубов, задающий загадки заблудившимся (отгадавших выводит на дорогу, не отгадавшие продают душу чёрту), злой дух Mikolaj: ср. восточнославянские представления о Николе Дуплянском, обитающем в дупле в лесу, о связи Н. с охотой, лешим. На связь с демоническими персонажами указывает также хромота или слепота (кривизна) Н. Для позднего пласта восточнославянской демонологии характерен обычай завивания «бородки» Н. («Миколина бородка», «бородка Микуле»), восходящий к древним представлениям о завивании бороды Волосу – Велесу. С Велесом Н. связывают также функции покровителя скотоводства и земледелия, хозяина земных вод. В народных верованиях Н. противопоставляется Ильепророку как милостивый земной святой грозному небесному громовнику (ср. противопоставление громовержца Перуна его земному противнику в славянской мифологии). Ср. также Санта Клауса – рождественского деда в поздней западноевропейской традиции, которого сопровождает демоническая свита.

В. И., В. Т.

НИКОЛАЙ Чудотворец (греч. Νικόλαος, «побеждающий народ»), Никола (древнерусская форма, удержанная старообряд-

Моисей перед пылающим кустом. Картина Д. Фетти. Нач. 17 в. Вена, Музей истории искусств.





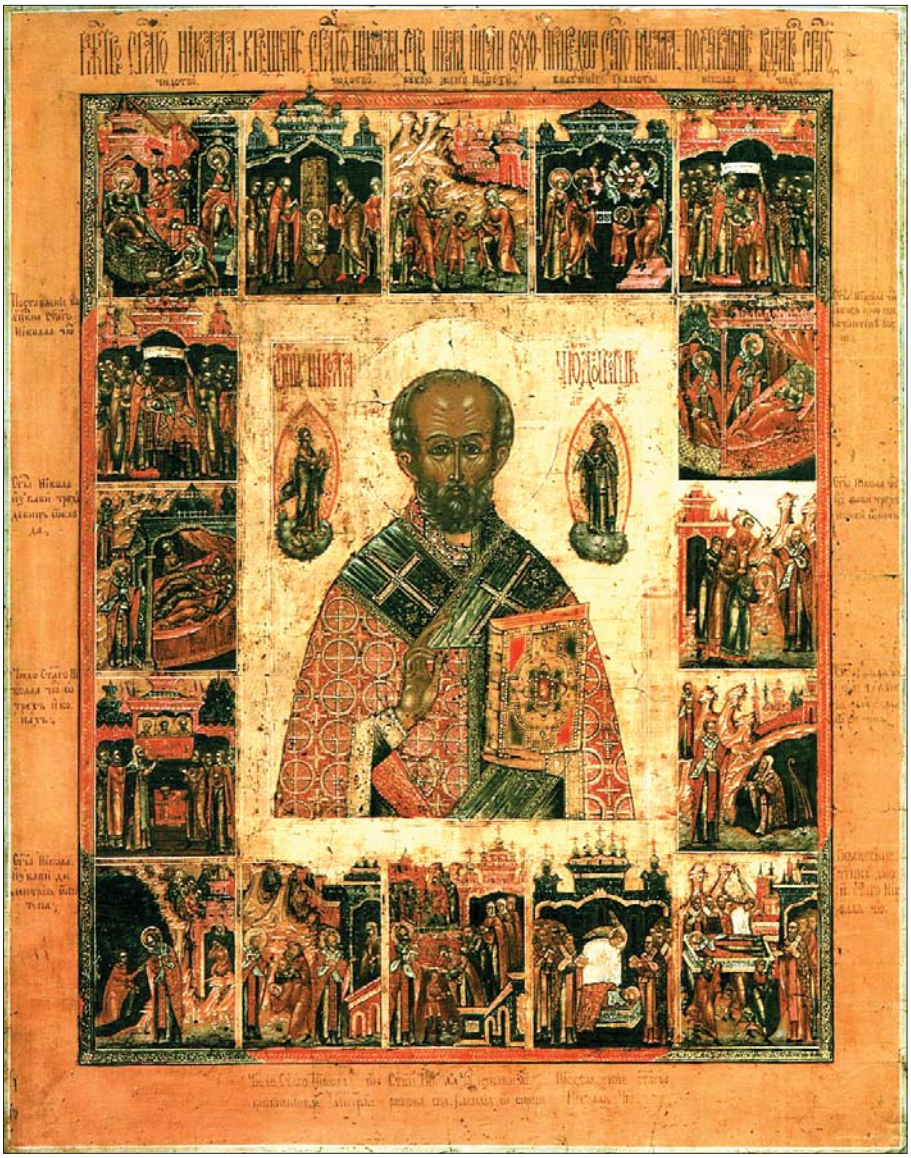
Моисей перед горящим кустом. Миниатюра Ингеборгской псалтыри. 13 в. Шантийи, музей Конде.

ческой и фольклорной традицией); Николай Угодник, Николай Мирликийский, в христианских преданиях святой из разряда т. н. святителей (церковных иерархов), образ которого подвергся сильной фольклорной мифологизации, послужив соединительным звеном между дохристианскими персонификациями благодетельных сил и новейшей детской рождественско-новогодней «мифологией» (Санта Клаус — искажение голландского Синте Клаас, Sinte Klaas, «святой Н.»; его модификации – англ. Father Christmas, «батюшка Рождество», Дед Мороз). Время жизни Н. предание относит к 1-й половине 4 в., самое раннее житие о нём на полтысячелетия моложе; таким образом, Н. с самого начала вступает в литературу как персонаж далёких времён, в котором типические черты христианской святости (и специально — идеального священника как «ревнителя» о вере и «печальника» о людях) полностью заслонили всё индивидуальное.

Предания рассказывают, как уже в младенчестве Н. являет себя образцом аскетической добродетели, до сумерек воздерживаясь от материнской груди по средам и пятницам, а по более поздней версии – обнаруживая чудесную способность стоять сразу же после рождения (распространённый мотив русской иконографии). Получив родительское наследство, Н. раздаёт его нуждающимся; особенно популярна история о впавшем в нищету отце трёх дочерей, уже готовом с отчаяния сделать из них блудниц, которому Н. тайно подбрасывает в окно три узелка с золотом – на приданое каждой (в связи с этим эпизодом, где Н. фигурирует как неведомый благодетель, на Западе возник обычай потихоньку подкладывать детям подарки в чулок от лица Санта Клауса). Избрание Н. епископом города Мира в Ликии (юго-запад Малой Азии; отсюда обозначение Н. как «Мирликийского») сопровождается знамениями и видениями; в одном из них Иисус Христос и дева Мария подносят Н. знаки его сана – соответственно евангелие и епископское облачение – омофор (именно с такими знаками отличия Н. чаще всего изображается на русских иконах). Ко временам правления римского императора Константина отнесены многочисленные рассказы о заступничестве Н. за несправедливо осуждённых; явившись на место казни трёх горожан Миры, Н. выхватывает меч из рук палача и всенародно обличает подкупленного судью; когда же под неправедный приговор подпадают три полководца в Константинополе, Н., находящийся в это время в своём городе, вдали от дворца, является императору во сне и разъясняет ему его ошибку. Аналогичным образом он во время бесхлебицы снится некоему хлеботорговцу и властно велит ему везти свой товар в Миру. Легенды рассказывают о творимых Н. (как при жизни, так и после кончины) многочисленных чудесах избавления мореплавателей и утопающих (характерная для Н. власть над морской стихией впервые проявляется во время его паломничества в Палестину), а также вызволений заключённых и пленников. Фольклор, в котором образ Н. занимает большое место (он — персонаж многих русских сказок), добавляет к этому гротескные мотивы оживления школяров, разрезанных на части злым владельцем постоялого двора, или даже больных, расчленяемых самим Н. или его спутником с целью лечения (эпизод, засвидетельствованный в греческой мифологии применительно к Асклепию). Греческий моряк видел в Н. помощника и защитника в повседневном труде (он считался патроном – покровителем моряков, а также школяров), русский крестьянин – близкого, участливого, не боящегося замарать своих риз соучастника забот; культ его на Руси вплоть до 18 в. был низовым, плебейским, сливаясь на периферии с реликтами языческих медвежьих культов.

В отличие от католической иконографии, в которой Н. – безличный персонаж, выражающий холодноватое достоинство епископского сана и опознаваемый лишь по атрибутам и житийным эпизодам, православная традиция знает очень характерный «портретный» облик Н. (высокий

Святой Николай с житием в 16 клеймах. 19 век. Палех.



лоб, мягко круглящиеся линии лика, заботливый взгляд «пастыря», в котором преобладает то мягкость, то строгая проницательность).

С. С. Аверинцев.

НОВОЗАВЕТНАЯ МИФОЛОГИЯ, см. в ст. Христианская мифология.

НОЙ (евр. noah, в Библии соотнесено с глагольным корнем NHM и понято как «успокаивающий» – Быт. 5, 29; греч. Νῶε), в преданиях иудаизма и христианства герой повествования о всемирном потопе, спасённый праведник и строитель ковчега (ср. Зиусудра, Атрахасис и Ут-Напишти в шумеро-аккадской традиции, Девкалион в греческой традиции); спаситель мира зверей и птиц, через своих сыновей Сима, Хама, Иафета родоначальник всего послепотопного человечества. Согласно библейскому повествованию, когда от браков «сынов божьих» (т. е. падших ангелов) с «дочерями человеческими» явилась новая порода исполинов, бог нашёл всех людей развратившимися и преданными злу, и только один человек «обрёл благодать перед очами Яхве» (6, 1–8); этот единственный избранник и был Н., потомок Адама в девятом колене, правнук Еноха. Его возраст исчисляется в таких же огромных числах, как и долголетие других начальных прародителей человечества: ко времени рождения сыновей ему было 500 лет, а ко времени потопа — 600 лет. Бог, решивший наслать на людей за их развращение потоп, предупреждает Н., который «ходил пред богом», был «человек праведный и непорочный в поколении своём» (6, 9), о предстоящей катастрофе и велит построить ковчег, давая точные предписания относительно материала, устройства (важен мотив трёх ярусов ковчега, отвечающих тройственному по вертикали членению мироздания, мирового древа и т. п.; по послебиблейскому объяснению, нижний ярус занимали пресмыкающиеся и звери, средний – люди, верхний – птицы) и размеров (6, 13–16). Для обозначения «ковчега» употребляется то же слово, что и для просмолённой корзинки, послужившей для спасения младенца Моисея на водах Нила (Исх. 2, 3), между тем как «ковчег завета» (таинственный ларец, с которым связывалось «присутствие» Яхве) обозначен по-еврейски совсем иным словом. Н. вводит в ковчег то ли по одной паре всех наземных животных (Быт. 6, 19), то ли по семь пар ритуально чистых животных и по одной паре нечистых (7, 2–3), а затем входит сам с женой, сыновьями и жёнами сыновей (всего восемь человек). Непрерывный дождь продолжается 40 дней и ночей, высокие горы покрываются водой, и всё живущее на земле гибнет (7, 17–24); вода прибывает 150 дней, затем начинает убывать, и ковчег останавливается «на горах Араратских» (8, 1–4). По прошествии ещё 40 дней Н. выпускает в окно ковчега ворона, но тот не находит себе места и возвращается; так же неудачно вылетает голубь. Но семью днями спустя голубь возвращается со свежим листом маслины в клюве – знак того, что вода уже сошла; еще через семь дней голубь уже не возвращается; земля постепенно обсыхает, и через 365 дней от начала потопа люди и звери могут выйти из ковчега (8, 14–19). Н. приносит Яхве жертву всесожжения (первое жертвоприношение в библейском рассказе о «праотцах»), и наступает торжественный час: Яхве заключает с Н. и его семьёй «завет». Бог начинает с того, что обещает наказанной за человека земле правильное круговращение времён года впредь: «во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратится» (8,22). Н. стоит перед Яхве как прародитель будущего человечества и постольку как новый Адам и получает для начала то же благословение: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (9, 1, ср. 1, 28). Дарованная Адаму власть над животными не только подтверждена, но и усилена (вероятно, ввиду роли человека в спасении животного мира) дозволением употреблять в пищу мясо, хотя непременно ритуально обескровленное (что мотивировано мистическим характером крови как материализации души – 9, 4). В связи с этим табуированием крови поставлен торжественный запрет на убиение человека под страхом смертной казни: «кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: ибо человек создан по образу божию» (9, 6). Знаком «завета» с Н., гарантирующего, между прочим, невозможность в будущем всемирного потопа, объявляется радуга (9, 8–17). Как партнёр торжественного договора с Яхве, Н. как бы стоит между Адамом, с одной стороны, и Авраамом и Моисеем — с другой.

Н. начинает заниматься земледелием; он (по-видимому, впервые на земле) насадил виноградник. Выпив вина, он опьянел и лежал нагим, что было осмеяно Хамом, между тем как оба других сына Н., отвернувшись и не глядя на наготу отца, почтительно прикрыли её. Узнав о происшедшем, Н. благословил Сима и Иафета и проклял Ханаана, сына Хама и родоначальника хананеян, определив последним рабский удел (9, 20–27). Так, Н. выступает как культурный герой, изобретатель виноделия и учредитель института рабства (что с неодобрением отмечается послебиблейской традицией, ср. мидраш «Танхума Берешит» 20). Ещё по одной версии Н. первым сделал плуг и серп, что расширяет его роль культурного героя; говорится также о его небывалых дотоле пальцах, приспособленных для быстрой физической работы. Умер Н. в возрасте 950 лет (Быт. 9, 29).

Позднейшие легенды группируются по преимуществу вокруг нескольких моментов жизни Н. Первый из них — рождение: тело новорождённого озаряет ярким светом весь дом, младенец сейчас же встаёт на ноги и начинает молиться, после чего его дед Мафусаил идёт к пределам земли для встречи с Енохом, узнаёт от него будущую судьбу мальчика и нарекает его Н. (согласно эфиопскому изводу книги Еноха). Позднее отцовство Н. легенды объясняют тем, что он предвидел гибель человечества, не желал иметь детей и женился по велению Яхве («Танхума Берешит» 39 и др.); жену Н. обычно отождествляют с Ноемой, сестрой Тувал-Каина («Берешит рабба» 23, 4). Много легенд относится к плаванию ковчега. Особо отмечена отеческая забота Н. о животных, которых он са-

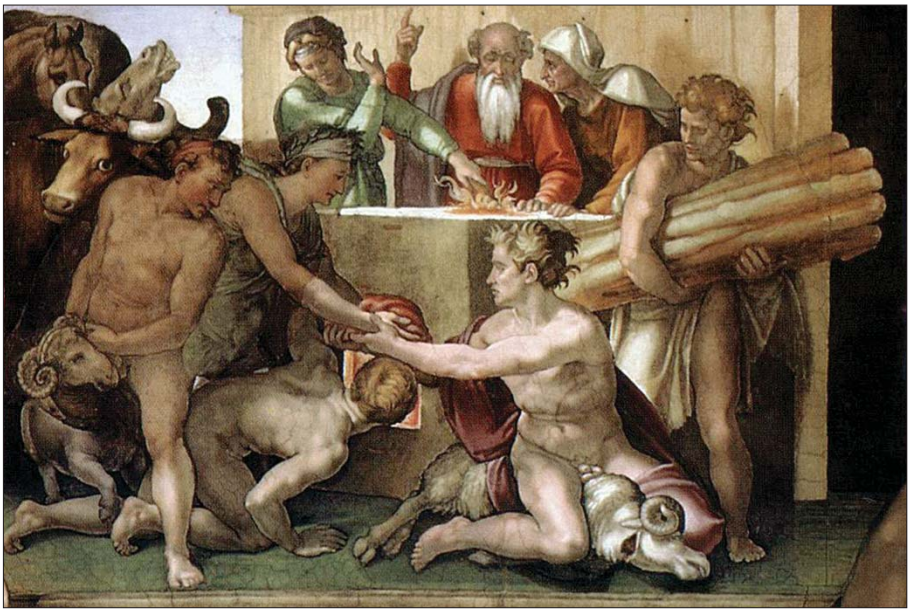


Ной выпускает голубя из ковчега. Фрагмент мозаики конца 12 – нач. 13 вв. Венеция, собор Сан-Марко.

молично кормил из своих рук подходящим для них кормом и в подходящее для них время, так что не знал покоя ни днём, ни ночью целый год («Танхума 15а»). Сказочные подробности касаются спасения великана Ога, который не уместился в ковчеге, но получал еду тоже от Н. Но традиция укоряет Н. за то, что он упустил случай молить бога о спасении человечества от погибели; наученные примером Н., праведники в последующем молились о спасении грешников, как Авраам – о спасении жителей Содома, а Моисей – о помиловании своего народа. Впрочем, не выступив предстателем за грешных современников, Н. предупреждал их о предстоящем потопе (сюда восходит представление о пророческом достоинстве Н. и даже, по некоторым версиям, намеренно затягивал строительство ковчега, чтобы у них было время покаяться. Важную роль играет в раввинистической литературе концепция «завета» Яхве с Н. и закона, дан-

Ной. Фреска Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса на Ильине.





Жертвоприношение Ноя.
Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.



Опьянение Ноя.
Фреска Микеланджело на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.

ного через Н. всем его потомкам, т. е. всему человечеству, и составляющего некий минимум, через соблюдение которого может спастись «хороший» язычник. Наконец, тема, которой легенды уделяли большое внимание, — виноградарство Н., его опьянение и грех Хама. Откуда Н. взял лозу на земле, разорённой потопом? По версии Псевдо-Ионафанова таргума на Быт. 9, 20, она была принесена рекой из Эдема; по другой версии, однако, райское происхождение винограда подвергалось дискредитации, поскольку он отождествлялся с древом познания добра и зла. Грех Хама интерпретировался в раввинской экзегезе как оскопление отца (ср. оскопление Урана Кроном и другие аналогичные мотивы); проклятие Хама не в его собственном лице, но в лице его сына мотивировали тем, что он воспрепятствовал отцу породить нового сына (вавилонский Талмуд, трактат «Сангедрин» 70а; «Берешит рабба» 36, 7). Возникал ещё вопрос: почему срок жизни Н. не добирает 50 лет до красиво округлённого тысячелетия, которое он достоин был бы прожить за свою безупречность? Предполагали, что он добровольно пожертвовал 50 лет жизни имеющему некогда родиться Моисею (как до него Адам подарил Моисею 70 своих лет).

Н. – популярный персонаж раннехристианского искусства, являющий вместе с тремя отроками, Даниилом среди львов и другими аналогичными фигурами идеальный пример бодрого доверия к богу в самом средоточии непреодолимой катастрофы. Ковчег, принимающий в себя спасаемых среди гибнущего мира, — для христиан выразительный символ назначения церкви. В русской фольклорной традиции имеются так наз. духовные стихи о потопе и о Н.:

«В страхе смертном находился,
Когда ветр с водой сразился,
Ной с семьей.
Чёрным враном извещался, —
Вран к ковчегу возвращался:
Все земли нет…»

Среди использований предания о Н. в литературе 20 в. – пьеса А. Обэ «Н.» (в ней энтузиазм героя приводит к конфронтации с циническим рационализмом Хама).

С. С. Аверинцев.

НУХ (Nuh), в мусульманской мифологии пророк. Соответствует библейскому Ною. В Коране называется также «увещевателем ясным» своих грешных соплеменников (11:27; 71:2), «благодарным рабом» (17:3), «верным посланником» аллаха (26:107). Согласно Корану, Н. был послан аллахом к нечестивым людям, не желавшим слушать его проповеди (сура 71 «Нух»). Аллах приказал Н. строить ковчег, потом «закипела печь» (11:42; 23:27), и потоп поглотил всех неверных, включая жену Н. и его сына Канана (66:10). Ковчег пристал к горе ал-Джуди (11:27–51; 26:105–122). Для кораническої истории Н. характерен постоянный параллелизм с историей Мухаммада. Сходны их миссии (42:11). В уста Н. вкладываются слова, соответствующие словам проповеди Мухаммада (10:72–74; 11:29–37; 26:111; 71:29), а враги Н. употребляют те же слова и аргументы, что и враги Мухаммада (23:24–25; 54:9). Имеются также параллели истории Н. с историей Мусы и Ибрахима.

Послекораническая литература содержит подробные повествования о Н., изобилующие сюжетами и мотивами, почерпнутыми из иудейской традиции (потоп, сыновья Н., его пьянство и др.).

М. П.



ОВЦА. В разных мифопоэтических системах символические значения О. отличаются большой устойчивостью и единством — робость, стыдливость, кротость, безобидность, пассивность, терпение, простота, податливость, невинность, мягкость, нежность, любовь, жертвенность (жертва). Иногда эти значения «ухудшаются» — безынициативность, подражательность, глупость, упрямство, блуждание.

В биологическом виде, представленном О., с мифопоэтической точки зрения существенны териоморфные образы, определяемые двумя парами противопоставлений: мужской — женский [соответственно баран (овен) и овца] и принадлежащий к родителям — принадлежащий к детям (соответственно — овца и баран, но ягнёнок или агнец, т. е. барашек). В целом образы О. и барана реализуют общий круг символических значений, хотя в ряде случаев подчёркиваются разные нюансы этих значений (что, в частности, определяется и различиями по полу). Так, в образе О. чаще выступает связь с мотивами кротости, нежности, невинности, а в образе барана подчёркивается плодовитость, связь с солнцем и отдельными божествами, но в отрицательном смысле говорится о глупости (баран – дурень) и бестолковости барана. Забитость О., её открытость обидам и вражеским нападениям — один из распространённых мотивов и в «языковой мифологии» (некоторые животные обозначаются по принципу «едящий овцу»), и в обширной овечьей паремиологии («не прикидывайся овцою: волк съест»; «не за то волка бьют, что сер, а за то, что овцу съел»), фольклоре, прежде всего в сказочных мотивах (многострадальная овца в обществе лисы и волка). На этих качествах О. основана её роль в ритуале. Именно О. чаще всего выступает как образ жертвы, обычно чистой, богу солнца, огня и т. п. и наоборот, жертвоприношение чёрной О. — божествам подземного царства, злым духам для их умилостивления. Часто коза приравнивается к чёрной овце (чёрной О. нередко называют плохого человека; ср. «заблудшая О.» — о грешнике). Однако характерно противопоставление О. как чистого животного козе как нечистому или, во всяком случае, малопочитаемому животному. Соотношение овца — человек подкрепляется и сказочными мотивами о превращении в О., об овце-оборотне и т. п.; однако известны случаи, когда О. превращаются в неодушевлённые предметы (напр., в грузинской сказке пастух и О. обращены в камни за негостеприимство пастуха, отказавшего нищему в овечьем молоке и предложившему ему взамен козье). Образ О. часто встречается в сказочном фольклоре, раскрывающем различные качества О. Есть сказки, в которых О. доказывает, что она не хуже (не менее полезна), чем лошадь и корова (ср., например, амхарскую сказку о споре трёх этих животных), в других подчёркивается недостаточная престижность О. в иерархии мифопоэтических ценностей, иногда отчётливо выражается насмешливо-ироническое отношение к О., нередко обыгрываются «низкие» темы — овечий горох, блеяние и т. п. Вместе с тем О. выступает как символ спасителя и искупительная жертва (ср. широко известную в христианском учении и искусстве тему Agnus Dei, «божий агнец»); О. как мифологизированное животное, которое «перевозит» солнце через восьмой зодиакальный «дом» (Скорпион); О. как страж юго-западного и западного направления (там же); О. как животное тотемного типа (ср. почитание О. у самосцев или «овечьи» роды у ряда алтайских народов); О. как животное, принадлежащее божеству (согласно «Ригведе» X 26, 6, Пушан ткёт О. одежды и чистит её), и т. п. Зато ритуальная роль О. бесспорна; так, образ О. у мирового дерева (в средней его части), у креста, с Иисусом Христом и т. п. Поскольку овцеводство играло большую роль у некоторых древних скотоводческих народов, наблюдается использование продуктов О. в ритуале — её молока, жира, особенно шерсти (причём шерсть и некоторые другие продукты О. иногда фигурально называются avi, «овца»). Мотив овечьего руна как символа плодородия весьма част в ритуалах, приурочиваемых к образу мирового дерева. В хеттских ритуальных текстах шерсть также связана с вечнозелёным деревом eia-. Белая овечья шерсть, как и сами О., фигурирует в ивановских праздниках у славян и соответственно — у балтов. В хеттских текстах ритуального характера упоминаются люди в овечьей шкуре (между прочим, и т. н. «волчьи» люди; ср. образ волка в овечьей шкуре). Очень широко используется О. в гаданиях (ср. способ гадания по лопатке О.), в заговорах-просьбах, в практике предсказания, в магии. У ряда сибирских и центральноазиатских народов О. выступает как животное — «онгон», приносящее счастье.

Велика в ритуале и роль барана. Он постоянно выступает как жертвенное животное в Библии (ср. Исх. 29, 15–16, 18; Лев. 8, 18, 20–22; 9, 2, 4; 14, 13; 2 Царств 29, 22, 32), которое подвергается закланию и сожжению. В Египте барана приносили в жертву богу Амону. Заклание трёх баранов рассматривалось как очистительная жертва у ингушей. Не только экономический, но и определённый престижный аспект можно видеть в ритуальных дарениях баранов, принимавших иногда огромные размеры (согласно 4 Царств 3, 4, израильский царь получил от моавитянского царя 100 тысяч овец и 100 тысяч баранов); в обменах баранами, ягнятами, козлами (Иезек. 27, 21), подготавливавших ту ситуацию, когда О. или баран выступали в качестве единицы обмена. У древних евреев баран иногда выступает как тотемное животное. Особенно многообразно представлен культ барана в Древнем Египте. При ряде храмов содержались священные бараны, освобождённые от хозяйственных работ. Бараны подлежали закланию в зрелом возрасте; они бальзамировались и торжественно преда-

вались погребению. Ряд божеств известен в овноголовом виде, ср. Хнума из Верхнего Египта, Херишеф из Гераклеополя и Осириса из Мендеса, слившихся в триединое божество (интересно, что название Мендес одновременно означает и барана; в этом городе к статуе Осириса в виде барана приходили женщины, желавшие потомства, и обнажались перед ней в надежде получить от Осириса плодовитость). В образе барана (иногда крылатого барана) почитался в Фивах и бог солнца Амон. Определённые элементы египетского влияния присутствуют в «овноподобии» Зевса. В греческой мифологической традиции баран был также одним из животных, посвященных Афродите. Златорунный баран сбросил с себя в воды пролива Геллу, спасавшуюся вместе с братом Фриксом от злой мачехи Ино. Златорунный баран — стержневой образ мифологического цикла об аргонавтах. Следы барана как тотемного животного в названии аттического рода Криоидов — от др.-греч. κριός, «баран» (таково же название мифологизированного созвездия Овна). В барана может превращаться и божество (одна из аватар Агни — баран), и человек (нередки случаи сказочного превращения в барана околдованного или заклятого героя; ср. обратный мотив в романе Ф. Сологуба «Мелкий бес»: больному сознанию Передонова мерещится, что его друг – баран, чарами колдовства превращенный в человека). Из сказочных мотивов, связанных с бараном, лишь немногие сохраняют связь с мифами [ср. русские сказки типа — добыча бараном (и козлом) огня, превращение героя в барана]; большая часть мотивов относится к теме сообщества животных (баран и козёл, баран и кот, баран и птица, 12 баранов и т. п.), к теме барана и волка (причём глупый баран нередко выходит победителем), к комической трактовке образа барана [бараний лоб, баранье упорство (тупость), зажаренный баран и т. д.]. У ряда алтайских народов один из месяцев (июль) связан с бараном. Образ О. известен в западноевропейском животном эпосе (круг «Романа о Ренаре»), в его источниках и продолжениях — басня, апологфаблио и т. п. Он же часто используется в символике и эмблематике, в искусстве древнего мира и средневековья (нередко как аллегория). В мифологизированном изобразительном искусстве О. часто заменяется облаком. Образ барана в этом отношении значительно уступает образу О.; зато, в отличие от О., он появляется уже в верхнепалеолитическом искусстве, где на его долю (каменный баран) приходится приблизительно 7% всех изображений животных.

В. Н. Топоров.

ОСЁЛ. Мифопоэтический образ О. распространён с глубокой древности (в египетских изображениях О. известен уже с 4-го тыс. до н. э.). С одной стороны, О. — священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа и т. п., с другой — символ глупости, невежества, упрямства, низости, ненависти, насилия, отсутствия достоинства, похоти, жизни в её материально-телесном аспекте (реже О. рассматривается как воплощение терпения, смирения, умеренности, твёрдости и т. п.; в буддизме О. – символ аскетизма, униженности; у древних евреев — мира и спасения). В Древнем Египте О.— одна из форм солнечного божества (в аспекте растущего, восходящего солнца), в то же время с образом О. связан Сет. В Вавилоне в образе О. представлялся бог Ниниб. В древнееврейской традиции О. выступает как священное животное судей, царей, пророков (ремень из кожи О. использовался для наказания виновного в соответствии с решением суда). Ослица Валаама (Чис. 22) оказывается не только мудрее своего хозяина, но и сообщницей ангела, выполняющего божью волю. Священный царь, согласно пророчеству, «праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9, 9), грядёт, чтобы возвестить мир народам. Отношение древних евреев к О. трактовалось античными писателями как культовое почитание его и вызывало осуждение. Позже аналогичное обвинение адресовалось и христианам, которые, так же как и некоторые гностические секты, рассматривали О. как священное животное. Распространенные темы христианской религиозной живописи – въезд Иисуса Христа на О. в Иерусалим и бегство в Египет, в котором также участвует О. Античный «праздник дураков» (сатурналии) имел в средние века продолжение в особом травестийном ритуале чествования О., на котором Иисус Христос въезжал в Иерусалим [«ослиным богом» называли животное, ритуально убиваемое в середине зимы во время сатурналий; ср. позже убийство «рождественского» дурака, что возвращает к теме умирающего бога и мифологеме, отождествляющей жертвенное животное (в данном случае О.) с божеством]. В средние века, главным образом на севере Франции, отмечался (14 января) т. н. «ослиный праздник» в память бегства в Египет. Наряду с этим существовали и официально освящённые церковной традицией ритуалы типа пасхального объезда патриарха на осляте в Москве в 17 в.; в средние века О. связывался с вербным воскресеньем и со святым Николаем.

В древности О. был, видимо, священным животным и в ряде других традиций, например у фригийцев, и, может быть, фракийцев. Некоторые исследователи считают, что сюжет о музыкальном поединке фригийского силена Марсия с Аполлоном (в другом варианте — Пана с Аполлоном) и присуждении победы Марсию (Пану) фригийским царём Мидасом, которому Аполлон в наказание дал ослиные уши (символ глупости в одних традициях и мудрости в других), представляет собой этиологическое обоснование жертвоприношения О. (одним из атрибутов Силена и Приапа был О.). В мусульманской традиции О. — одно из животных неба. Иногда О. выступает как ездовое животное божества. В ряде вариантов колесница Ашвинов запряжена ослом (РВ I 34,9; 116,2; VIII 74,7) или несколькими ослами, с помощью которых Ашвины выиграли соревнование, проводившееся по случаю свадьбы Сомы и Сурьи (AB IV 7–9). В китайской традиции О. — божественный скакун. Некогда было очень широко распространено представление о возможности превращения человека в О.: об этом свидетельствуют соответствующие поверья (у армян был обычай жертвенного заклания О. на могиле предка должника; считалось, что душа покойного предка превратится в О., если долг не будет выплачен), сюжеты античной литературы («Метаморфозы, или Золотой осёл» Апулея), многочисленные сказки. В сказках О. то является образцом мудрости, благоразумия, хитрости (О. часто выходит победителем в конфликте с другими), даже предприимчивости (ср. сказки об умном, хитроумном, сметливом, говорящем О.), то, наоборот, символизирует глупость и упрямство (О. своим рёвом привлекает внимание хищников, которые его поедают, и т. п.). Известны сказки о происхождении О. (напр., у алтайских татар). О. — не менее частый персонаж и в литературных произведениях — баснях (у Эзопа, Федра, Бидпая и т. д., вплоть до новейшего времени), апологах, фаблио, циклизованном книжном животном эпосе. В средневековом «Романе о Ренаре» участвует О. Бодуэн, выступающий как придворный проповедник. Образ О. широко используется в пословицах и поговорках, в аллегориях, эмблематике. В средневековом искусстве (в частности, в скульптуре) довольно часты и такие композиции, как музицирующий О. или ясли, около которых находится О., кортеж животных, среди них особо отмечен О., и др. В народной медицине на О. «отсылают» болезни; копыта, уши, шкура, помёт О. и особенно волосы из тёмного креста на спине О., который, по народным поверьям, появился в знак того, что на нём восседал Иисус Христос, считаются целительными.

В. Н. Топоров.

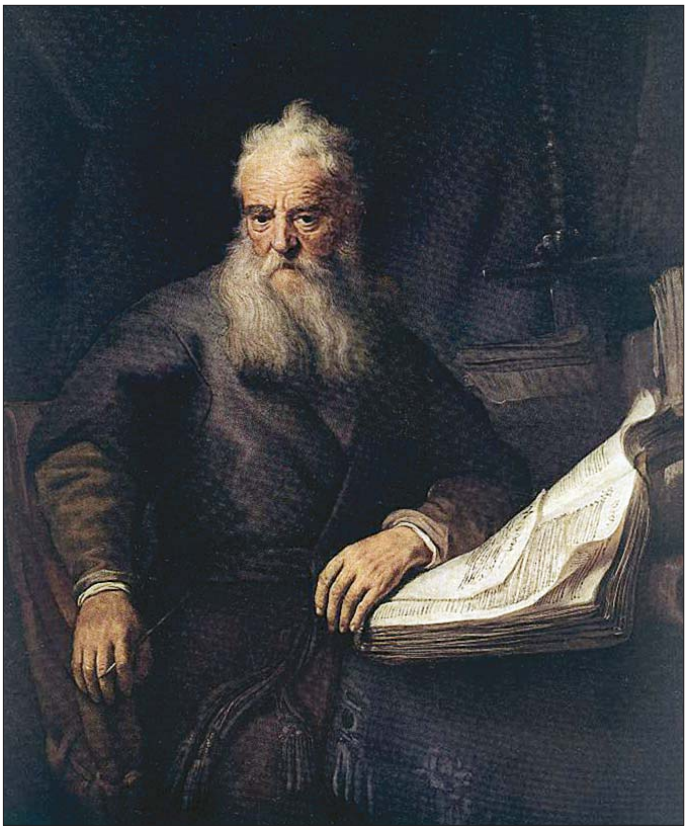


Вход Господень в Иерусалим. Центральная панель триптиха. Слоновая кость. 10 в. Берлин, музей византийского искусства.

П

ПАВЕЛ (греч. Παύλος как передача лат. Paulus, «малый»), в христианской традиции «апостол язычников», не знавший Иисуса Христа во время его земной жизни и не входивший в число двенадцати апостолов, но в силу особого призвания и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаемый как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной» сразу после Петра и вместе с ним.

П. происходит из колена Вениамина, родился в малоазийском городе Тарсе (в Киликии); он — наследственный римский гражданин (Деян. 22, 25–29), с чем связано его римское имя (евр. имя П. — Саул, в традиционной передаче Савл, дано в честь царя Саула, также происходившего из колена Вениамина). П. зарабатывал на жизнь изготовлением палаток (18, 3). Был воспитан в строгой фарисейской традиции (26, 5), учился в Иерусалиме у известного рабби Гамалиила Старшего (22, 3). Преданность консервативному иудаизму внушила ему ненависть к первым христианам, составлявшим иерусалимскую общину. В молодые годы он участвовал в убийстве диакона Стефана, забитого камнями (7, 58, 8, 1), в арестах христиан в Иерусалиме (8, 3). Намереваясь начать широкое преследование бежавших из Иерусалима членов общины, он направляется в Дамаск (9, 1–2). Однако на пути в Да-



Апостол Павел. Картина Рембрандта. 1635. Вена, Музей истории искусств.



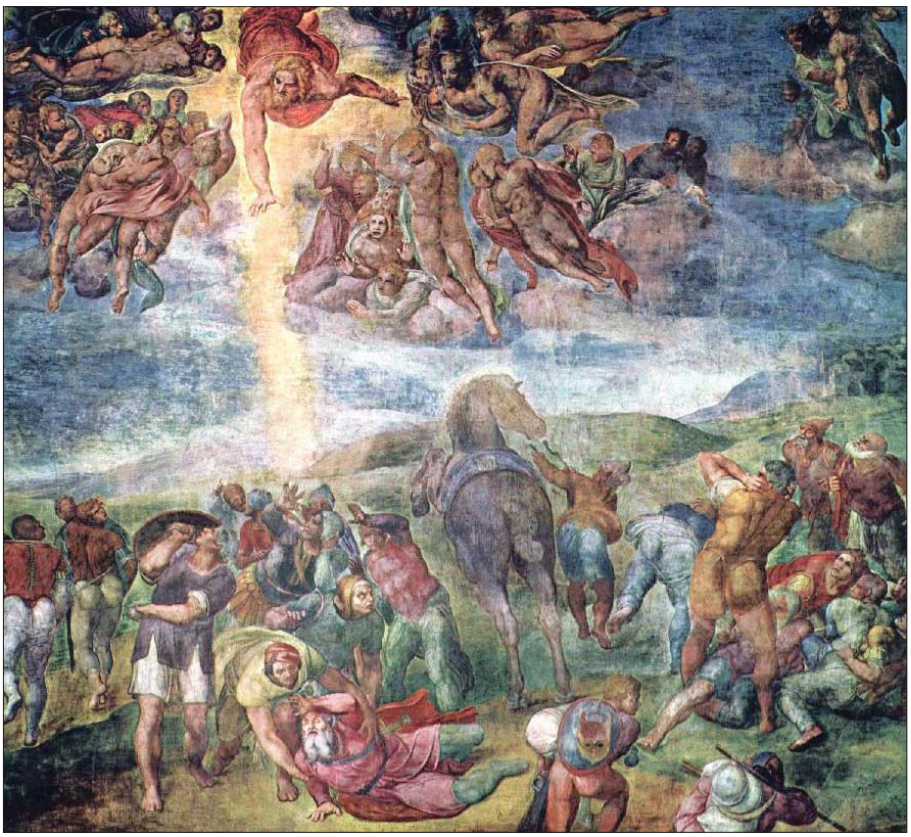
Апостол Павел. Карло Кривелли. Полиптих алтаря собора в Асколи. 1473



Апостол Павел.
Икона Андрея Рублева. 1410–1420.
Москва, Третьяковская галерея.

маск он испытал чудесное явление света с неба, от которого пал на землю и потерял зрение; голос укорил его («Савл, Савл! Что ты гонишь меня?», 9, 4) и велел слушаться тех, кто скажет ему в Дамаске, что делать. «Видение в Дамаске» стало поворотным событием в жизни П. Исцелившись от слепоты по молитве христианина Анании, П. принимает крещение и начинает проповедь христианства в Аравии (Гал. 1, 17), затем в Дамаске, откуда ему пришлось бежать, спустившись ночью по городской стене в корзине (Деян. 9, 24–25). Но по-настоящему его миссионерские пути начинаются с Антиохии, культурной столицы эллинизма, Далее он проповедует христианство в Киликии, на Кипре, в Галатии, Македонии, Афинах (он «возмутился духом при виде этого города, полного идолов», 17, 16), Коринфе, Эфесе, Испании. Нередко его встречают враждебно – побивают камнями, избивают палками, бросают в темницу (откуда П., воззвав к богу, чудесно освобождён: «вдруг сделалось великое землетрясение, так что поколебалось основание темницы», 16, 26). В доказательство правоты нового вероучения П., «исполнившись духа святого» (13, 9 и др.), творит чудеса: насылает слепоту на «волхва лжепророка» (13, 6–12), исцеляет хромого (это имело среди язычников неожиданный эффект: они начали кричать: «боги в образе человеческом сошли к нам» и намеревались принести жертвы П. и его спутнику, которым пришлось убеждать толпу в том, что они простые люди, желающие обратить их «от богов ложных» к «богу живому», 14, 8–18) и даже воскрешает умершего (20, 9–12). Несмотря на неблагоприятное предсказание, П. отправляется в Иерусалим, где он схвачен иудеями, закован в цепи и чуть было не убит, но как римский гражданин отправлен в Кесарею к римскому наместнику, а оттуда по морю в Рим (П. предрекает кораблекрушение, что и сбывается, однако П. и его спутники чудесно спасены); ядовитая змея не причиняет ему вреда (28, 3–6). В Риме, проповедуя, он живёт два года (28, 30–31). О казни П. в новозаветных текстах не сообщается; последующее предание относит её ко времени гонений Нерона на христиан (ок. 65); он был казнён в Риме вместе с апостолом Петром. Рассказывается о чудесах, сопровождавших его смерть: его отрубленная голова выговаривает в последний раз имя Иисуса Христа; на том месте, где она упала, начинают бить три родника (откуда название римского монастыря Тре Фонтане), и т. п.

Обращение Павла. Фреска Микеланджело в капелле Паолина. 1542–46. Рим, Ватикан.



П. приписывается авторство 14 посланий, входящих в Новый завет (большинство современных исследователей считает большую часть посланий действительно принадлежащими П., а его — подлинным историческим лицом, история жизни которого подверглась мифологизации). Апокрифический «Апокалипсис Павла» (возник ок. 400) описывает видения П. во время его вознесения «до третьего неба» (ср. 2 Кор. 12, 2), посещение им места обитания праведников и ада (его описание близко к картине ада в «Божественной комедии» Данте). На славянском языке апокриф известен под названиями «Слово о видении апостола Павла» или «Хождение апостола Павла по мукам».

С. С. Аверинцев.

ПАСТУХ, пастырь, в мифопоэтической традиции имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путеводителя, мессии, патриарха, вождя и т. д. П. считаются причастными к природной мудрости, тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и подземным царством (душами мёртвых), к идее времени, понимаемой как ритм жизни вселенной, определяющий и ритм жизни человека и природы (ср. П.-звездочётов). Особенно важную роль образ П. играет в скотоводческих традициях. У древних евреев бог – П., земля подобна пастбищу, а люди – скоту, охраняемому П. «Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на херувимах, яви себя», Пс. 79, 2; но «горе негодному пастуху, оставляющему стадо!...» (Зах. 11, 17, ср. образы дурных П. – пастырей Израилевых у Иезекииля, 34,1–31). Предпочтительность пастушества и скотоводства явствует из истории человеческой первосемьи: «И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец», Быт. 4, 4. П. были фактически и Авраам (как владелец стад и пастырь еврейского народа), и его преемники и потомки, царём становится П. овец Давид. В Новом завете на первое место выдвигается переносная трактовка образа П.: «Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что я дверь овцам... Я есмь дверь: кто войдёт мною, тот спасётся... Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец...» (Ио. 10, 1–16, ср. также Ефес. 4, 11, Евр. 13, 20 и др.). Характерен мотив поклонения П. младенцу Иисусу Христу (Лук. 2, 8–20).

В иранской традиции Ахурамазда, создавший скот, ставит его перед выбором — принадлежать или не принадлежать П. («Ясна» 31, 9). И выбор был сделан в пользу П. В хорошем хозяине — П. для скота заинтересованы и боги (29, 1–2), и Заратуштра, молящий об удалении от скота дурного хозяина (33, 3–4) и обращающийся к Арматай с просьбой взять скот под свою защиту (48, 5). Душа скота вопиет к богам о добром пастыре, и боги дают скоту Ахурамазду, отвращающего от него Айшму и приверженцев Друга (29, 2). Но враги П. и скота, поклонники дэвов опустошают пастбища, убивают П., и душа скота требует другого П. – могущественного прави-

теля (29, 9) Виштаспу (46, 14). Сама жизнь уподобляется обильной пастьбе, при которой П. – боги (48, 11). Присягающий зороастрийскому символу веры отрекается от хищения и захвата скота и обещает свободную жизнь П.-скотоводам. Одно из трёх социальных членений авестийского общества носит название «доставляющий траву скоту» (авест. Vastryafsuyant-). Воплощение в П. третьей (по предложенной Ж. Дюмезилем классификации) социальной функции — связанной с производительностью, изобилием — известно в ряде традиций.

В индийской мифологии «пастухом (мира)» именуются Пушан (РВ X 17, 3; 139, 1), Варуна и Митра (РВ V 62, 9; VIII 25, 7; 41, 8), как П. выступают Агни и Индра (ср. РВ I 94, 5 и др.; в гимне-заговоре на возвращение коров, X 19, в качестве П., которые должны вернуть коров домой, выступают Агни, Сома и Индра). Васиштха выступает П. коровы желаний Сурабхи, которую тщетно пытается отнять у него Вишвамитра. Богом-П., покровителем П. почитается Кришна.

В греческой мифологии фактически П. выступают Аполлон, Аргос, которому Гера поручила стеречь обращенную в корову Ио, Гелиос, владелец тучных стад белоснежных быков, великан Герион, Парис, божественными П., покровителями П. являются Пан и Дафнис, создатель пастушеских песен. П. часто поэт, музыкант, певец, изобретающий новые напевы, поэтические и музыкальные формы или новые инструменты (как Пан — свирель-сирингу). Ср. также Кришну, играющего на флейте, царя Давида, певца-гусляра, которому приписывалось составление псалмов, поэта-певца Вояна, «Велесова внука».

В других традициях, прежде всего земледельческих, П. может рассматриваться как образ дикого кочевника, разбойника, например в Египте, особенно, видимо, после вторжения гиксосов; ср. слова Иосифа братьям: «...мерзость для египтян всякий пастух овец» (Быт. 46, 34).

Один из наиболее древних образов бога-П. связан с мифом об умирающем и воскресающем боге (ср. Думузи – Таммуз, Аттис). П. включается в схему т. н. основного индоевропейского мифа. Так, в белорусских или литовских версиях неоднократно фигурируют П. стада или стад скота (обычно их четыре, соответственно иногда выступают четыре П.), который переходит от бога-громовержца к его противнику (змею, чёрту и т. д.), а затем снова возвращается к громовержцу. П. являются, по существу, божествами-антагонистами, борющимися за стадо, например Индра и Вритра (или Вала) в ведийской традиции, Перун и Велес в славянской, Перкунас и Велняс, Велс в балтийской и т. д. Индоевропейский корень *uel-, кодирующий имя противника громовержца и подземное царство-пастбище (ср. греч. 'Ηλύσιος λειμών, «Елисейские поля», др.-исл. vollr, «луг», лувийск. ulant-, «мёртвый», тохар. wlalune, «смерть»), обозначал, видимо, и скот как богатство (ср. словен. last, из *vlastь, «собственность»), и П. как собственника скота (ср. чеш. vlastnik, «собственник», возможно, словац. диал. veles, «пастух»). Таким образом восстанавливается связь П. с подземным царством и смертью, а также мифологема о боге этого царства как П., пасущем души мёртвых.

Наряду с земным и подземным П. мифологическая традиция знает и небесных П.: солнце, пасущее землю и всё, что на ней находится, месяц, пасущий звёзды (а иногда и души умерших). Нередко всевидящий П. — солнце вершит суд. «Господин мой, бог небесный солнца, человечества пастух!... Ты над человеком, над собакой, над свиньёй да и над зверем диким ежедневно суд вершишь, бог солнца!», — говорится в хеттском гимне солнцу. В хетто-лувийском стихотворном гимне бог солнца и богиня Камрусепа чешут овцам шерсть, бросают вычески, кладут шерсть в воду, моют и т. д., а также судят, рядят и совершают жертвоприношение. Ср. также греческих Гелиоса, Аполлона, китайскую мифологическую легенду о небесном любовнике Ню-лане («волопас»), муже «ткачихи» Чжи-нюй.

Особое положение П. среди людей, их отъединённость от коллектива объясняют нередкий мотив воспитания П. брошенного царского сына (напр., Париса, Эдипа). То обстоятельство, что П. мог восприниматься ближе к природе, чем к культуре, к животному миру, чем к человеческому, объясняет мотивы нечеловеческой (или двойственной) природы П. (ср., например, сказочный мотив П.-оборотня, Афанасьев № 222). В отношении П. существуют многочисленные табу, предполагается, что П. может испортить скот и даже его хозяина, обладает колдовской силой и особыми оккультными знаниями, общается с духами полей, лесов, гор, водяными, различными божествами и духами, покровителями скота и П., ср. в балтийской мифологии: латышские Усиньш, Тенис, Мартин, Михаил, литовские Гониглис, Сиричус, Крукас (Кяулю Крукас), Ератинис, Карвайтис и др., а также трансформацию образа святого Георгия как покровителя скотоводов у славянских народов.

Вторичная пастушеская мифология уходит корнями в фольклор и формируется в собственно литературных текстах. Характерная черта этой мифологизирующей системы — установка на конструирование образа идеального естественного человека и его жизни на лоне природы, в согласии со всем живым, когда любовь и искусство — основные стимулы жизни и одновременно основные занятия. В этой



Пастырь добрый. Раннехристианская скульптура. Москва, Пушкинский музей.



Св. Иоанн Креститель с овечкой. Картина И. Босха. 1505. Мадрид, музей Лазаро Галдиано.

мифологии существенно различать обработку традиционных тем и сюжетов, как, например, в сценах поклонения волхвов в рождественских спектаклях средневекового и народного театров, или в образе Кришны-П. в «Кришнаяне» Сурдаса (15 в.), и т. н. буколическую литературу, где тема пастушеской жизни и образ П. воссоздаются заново.

В. Н. Топоров.

Буколическая тема представлена в античной поэзии и романе (Феокрит, Вергилий, «Дафнис и Хлоя» Лонга), в скульптуре, росписях интерьеров, пластике саркофагов и т. д. Эту традицию продолжают раннехристианские росписи катакомб, саркофагов, мозаики, ср. особенно образ Христа-П. [распространены два его типа: безбородый юноша среди стада, продолжающий античный тип Орфея среди животных, и зрелый муж с «заблудшей» овцой на плечах, т. н. «добрый пастырь», восходящий к античным (Меркурий), а возможно, и к египетским источникам]. В изобразительном искусстве зрелого и позднего средневековья в качестве П. фигурируют Иаков и Иоаким, распространены сцены благовестил пастырям и поклонения пастырей (15–16 вв.). Встречаются и прямые отзвуки античной буколики (напр., в гомилиях Григория Назианзина и иллюстрациях к ним). В протестантских «летучих листах» и сатирической живописи 16 в. возрождается образ «доброго пастыря» (=лютеранская вера), спасающего овцу из овина, разоряемого разбойниками (=католические священнослужители). В католических странах в 17 в. распространяется тип девы Марии-пастушки.

Буколическое миросозерцание отражает пасторальная литература (восходящая к средневековой пастореле): «Амето», «Фьезоланские нимфы» Дж. Боккаччо, «Горные пастушки» Ф. Саккетти, «Аркадия» Я. Саннадзаро, отчасти «Амадис Гальский», поэзия Лоренцо Великолепного, А. Полициано, отчасти Ф. Петрарки, «Аминта» Т. Тассо, «Верный пастух» Б. Гварини, «Астрея» О. д'Юрфе, «Календарь пастуха» Э. Спенсера, «Аркадия» Ф. Сидни, «Гранида» П. — К. Хофта и т. д. В живописи Возрождения образ П. представлен у Джорджоне, Тициана, П. Бассано и др. Среди пастушеских сюжетов, популярных в изобразительном искусстве 16–18 вв., – Эрминия и П. (по «Освобождённому Иерусалиму» Т. Тассо), Гранида и П. (по «Граниде» П. К. Хофта), из «Верного пастуха» Б. Гварини, «Et in Arcadia ego» [идея Бренности в образе П., созерцающих надгробие с надписью «Я (т. е. Смерть) пребываю и в Аркадии» (позднее трактовалась как «И я жил в Аркадии»), Гверчино, Н. Пуссен и др.].

Настроение карнавального маскарада главенствует в пасторальных «садах любви» 18 в. (А. Ватто, галантная лирика и сопутствующая ей графика; тема игры П. и пастушек нередко переплетается с философским либертинизмом, поданным в гротескно-эротическом обличье). Сентиментальная идеализация присуща образам П. у С. Геснера, И. П. Хебеля, Ж.-П. Флориана, А. П. Сумарокова, И. Ф. Богдановича и др. Пасторальная окраска свойственна произведениям Ж. Ж. Руссо, И. В. Гёте, Л. Стерна, А. Попа, У. Блейка, У. Вордсворта (ср. также «Спящий пастушок» А. Г. Венецианова). В американской литературе 19 в. нередко характер пасторали носит изображение «простой и честной» жизни П.-ковбоев. В 20 в. метафорика П. представлена в буколических идиллиях А. Матисса, П. Пикассо, А. Майоля, у немецких экспрессионистов (ср. также пасторализм «Видения отроку Варфоломею» М. В. Нестерова).

М. Н. Соколов.

ПАТРИАРХИ, праотцы (греч. πατριάρχαι, евр. abot, «отцы»), в ветхозаветных преданиях прародители всего человечества — от Адама до Ноя (Быт. 5); народов, родственных по языку или по месту обитания, — потомки сыновей Ноя (Быт. 10); евреев (Авраам, Исаак, Иаков, Двенадцать сыновей Иакова). «Родословия» (toladot) П. как бы продолжают библейскую картину миротворения на уровне истории человечества [ср.: «Вот происхождение (букв, родословие) неба и земли при сотворении их», — 2, 4]. Согласно агадическим легендам, по цепочке П. — от Адама до Авраама — передавались сакральные знания о творце вселенной, начала этики и священный язык, с помощью которого был сотворен мир («Берешит рабба» 12, 6). Предания приписывают П. важнейшую роль в возникновении всех элементов цивилизации. При этом потомки братоубийцы Каина — Иавал, Иувал, Тувал-Каин и их сестра Ноема («приятная») считаются изобретателями торговли, сладострастной музыки, смертоносного оружия, косметики и украшений (Быт. 4, 20—22, ср. «Берешит рабба» 23, 4); их научили всему этому падшие ангелы (книга Еноха 8, 1–4). Потомки богобоязненного Сифа, «двойника» убитого Авеля, напротив, изобрели все полезные науки. П. отличаются необычным долголетием (дольше всех – 969 лет – жил Мафусаил), но ни один из них не прожил целого тысячелетия. Агадические легенды объясняют это тем, что Адам был обречён на смерть в «день вкушения» запретного плода, у бога же один день равен тысяче лет; вслед за Адамом этой каре – смерти в течение «тысячелетнего дня» – подверглись и его потомки – последующие П. («Берешит рабба» 16, 10). Из них один только Енох за свою праведность «не увидел смерти» и был взят живым на небо (Быт. 5, 24).

Иногда П. именуются только праотцы Израиля — Авраам, Исаак и Иаков; им соответствуют четыре праматери — Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия. В мусульманских легендах П. — носители чистого первоначального монотеизма, свободного от позднейших наслоений и искажений (Коран 2: 129–134).

Д. В. Щедровицкий.

ПЁТР (греч. Πέτρος, перевод арам. Kepha — Кифа, «камень»), в христианских преданиях один из двенадцати апостолов, брат Андрея. Первоначальное имя — Симон, Кифой наречён Иисусом Христом в момент призвания или избрания двенадцати апостолов (Ио. 1, 42; Мк. 3, 16; Матф. 16, 18). П. – сын Ионы (Матф. 16, 17) или Иоанна (Ио. 1, 42, 21, 15 и др.), происходил из города Вифсаида в Галилее (Ио. 1, 44), до встречи с Христом жил в Капернауме (Мк. 1, 21 и 29), занимаясь рыболовством (Мк. 1, 16). История призвания П. излагается по-разному: Христос увидел Симона, рыбачившего вместе с Андреем на море Галилейском, и позвал обоих за собой, прибавив : «Я сделаю, что вы будете ловцами человеков» (Мк. 1, 16–18; мотив рыболовства обретает сакральный смысл, смежаясь с архетипами воды и рыбы, важными для христианского символизма); Симона привёл к Христу Андрей, первым последовавший за Христом (Ио. 1, 40–42).

П. занимает особое положение среди апостолов: его именем открывается перечень двенадцати избранных (Матф. 10, 2; Мк. 3, 16; Лук. 6, 14), о нём Иисус Христос говорит: «Ты Пётр, и на сем камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют её», ему предназначает ключи небесного царства (Матф. 16, 18–19), его Христос учреждает пастырем над своими «агнцами» (Ио. 21, 15–17). По преданию евангелистов, П. непрестанно свидетельствует Христу свою любовь и преданность, но по свершении тайной вечери Христос предрекает его троекратное отречение «в эту ночь, прежде нежели пропоёт петух» (Матф. 26, 34–35; ср. Мк. 14, 27–31; Лук. 22, 31–34; Ио. 13, 37–38). Уже во время



Апостол Петр. Карло Кривелли. Полиптих алтаря собора в Асколи. 1473.



Христос вручает апостолу Петру ключи от Царствия Небесного. Фреска П. Перуджино. Ватикан, Сикстинская капелла.

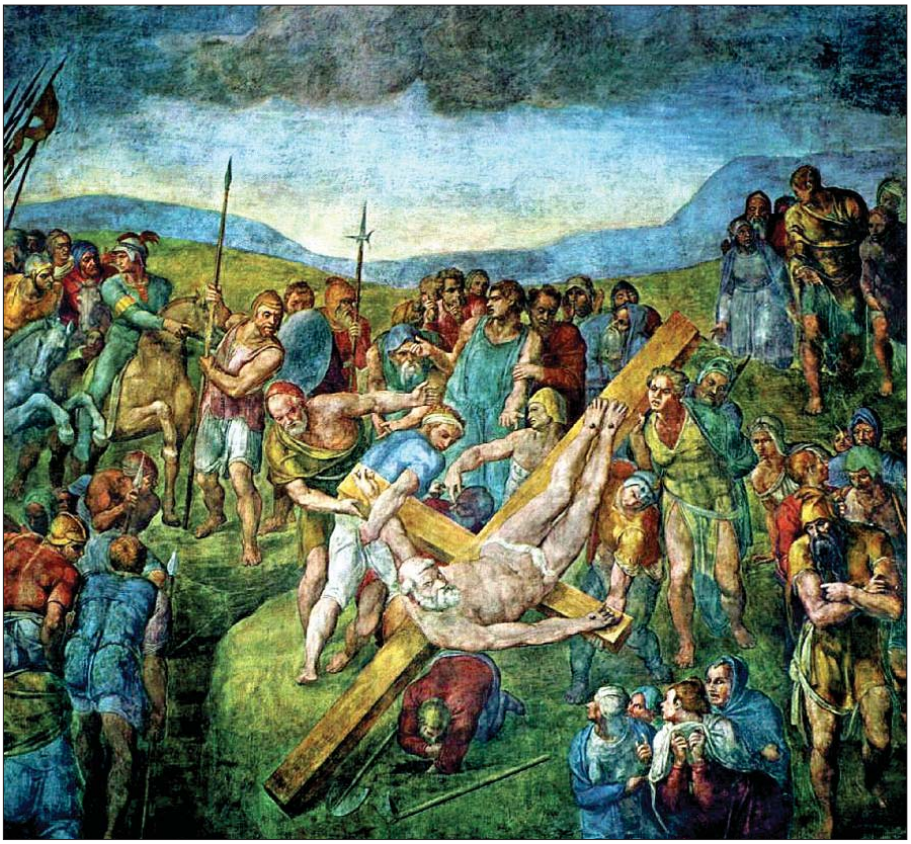
молитвы Христа в Гефсиманском саду, начальной точке крестного пути, трое ближайших учеников (в их числе П.) подпали сонливости и были укоряемы Христом (Матф. 26, 37–46; ср. Мк. 14, 33–42; Лук. 22, 40–46). Когда же Христос был схвачен и приведён к первосвященнику Каиафе, П., последовавший за учителем и узнанный людьми, не только трижды отрекается, но клянётся и божится, что не знает Иисуса. Пение петуха напоминает ему пророчество Христа и вызывает слёзы раскаяния (Матф. 26, 69–75; Мк. 14, 66–72; Лук. 22, 56–62; Ио. 18, 17 и 25–27). Некоторые новозаветные тексты указывают, что П. был первым из апостолов, кому является по воскресении Христос (Лук. 24, 34; 1 Кор. 15, 5). Христос облекает его пастырской властью – после троекратного вопрошения о любви, снимающего троекратность отречения П. (Ио. 21, 14–17). В дальнейшем П. проповедует, крестит новообращённых, совершает чудесные исцеления, воскрешает из мёртвых благочестивую девицу Тавифу (Деян. 9, 36–42). Ирод Агриппа, желая угодить иудеям, заключает П. в темницу, откуда его чудесно выводит ангел (12, 1–11; 5, 17–23; 16, 22–26). Проповедническая деятельность П. разворачивается преимущественно на востоке: по традиции считается, что П. – учитель иудеев, а Павел – язычников (Гал. 2, 7–8) и что П. некоторое время занимал антиохийскую кафедру. Апокрифические предания прочерчивают последующий путь П. из Сирии в Каппадокию, Галатию и Понт, где он длительное время епископствует в Синопе вместе с Андреем и откуда, расставшись с братом, отправляется в Рим. Подвижничество и мученическая смерть П. в Риме — источник многих легенд. С начала 3 в. у церковных писателей встречаются упоминания легенды о состязании П. с самаритянским магом Симоном (Симон маг), который с демонской помощью показывал римлянам чудеса магии, выдавая себя за бога, и был посрамлён П. В первоначальном виде легенда содержалась в апокрифических «Деяниях Петра», породивших ряд позднейших апокрифов, повествующих также о мученичестве П. Согласно последним, П., отвращая своей проповедью многих женщин от брака и порочной жизни, навлекает на себя ненависть римских властей (обычный для древней агиографии мотив). Поддавшись уговорам учеников, предупредивших его об опасности, П. ночью покидает Рим. За городскими воротами он встречает Иисуса Христа, обращается к нему с вопросом: «Куда идёшь, господи?» (лат.: Quo vadis, Domine?) и слышит в ответ: «В Рим, чтобы быть снова распяту». С этими словами Христос возносится на небо, а П., поняв, что этим предрекается его собственная мученическая смерть, возвращается в Рим. Здесь он схвачен и приговорён к кресту. Не желая оскорбить бога, уподобившись ему в роде смерти, П. просит распять его вниз головой. Будучи распят, П. обращается к народу с проповедью тайны креста: крест обращенный (перевёрнутый) – символ Адама, грехопадение которого извратило божественный строй, а прямостоящий – символ Христа, восстановившего этот изначальный порядок; вертикальный устой крестного дерева символизирует логос, слово, божественное в богочеловеке, а горизонтальная перекладина – человеческую природу в нём. Окончив проповедь, П. испускает дух. Мученичество П. и Павла относят обычно к эпохе нероновых гонений. Римское (как и антиохийское) предание рассматривало П. как основателя местной епископии (преемство по отношению к «князю апостолов» было истолковано западной традицией как обоснование примата папы среди епископов).

Помимо «Деяний П.» известно ещё несколько древних апокрифов, носящих его имя: «Евангелие от П.», «Откровение П.», «Керигма П.» и др. Христианская иконография часто совмещает образы П. и Павла. К 4 в. окончательно складывается иконографический тип, в соответствии с которым П. изображается с широким лицом, курчавыми волосами и округлой бородкой (в отличие от узколицего, лысого и длиннобородого Павла). Одиночные изображения П. в восточной иконографии почти не встречаются, зато постоянны на Западе. Западное средневековье, видящее в П. основоположника римской церкви, изображает его в папском облачении, а позже – в тиаре (напр., статуя на северном портале Шартрского собора, нач. 13 в.). Древний атрибут П. – пастырский посох с

Слева – Распятие Петра. Картина М. Караваджо. 1600–02. Рим, церковь Санта-Мария дель Пополо.
Справа – Освобождение апостола Петра из темницы. Центральная часть фрески Рафаэля в Станца д'Элиодоро. 1513–14. Рим, Ватикан.







Распятие Петра. Фреска Микеланджело в капелле Паолина. 1546–50. Рим, Ватикан.

крестом – с нач. 5 в. вытесняется ключами, обычно – двумя (от райских и адских врат), редко – тремя. Вручение Иисусом Христом ключей П. (лат. traditio clavium) – постоянный мотив иконографии (напр., мозаика в мавзолее святой Констанцы, 4 в., Рим; средневековые миниатюры). Не менее важен образ П. – привратника и ключаря небесного для такого жанра средневековой литературы, как видения загробного мира, и фольклора (ср. фаблио о виллане, пробравшемся в рай). В западном фольклоре П. выступает также спутником в странствиях явившегося на землю Христа [в русских сказках эта роль отводится обычно Николаю Угоднику или апостолу Иоанну; ср. учение исмаилитов в исламе, где П. (Бутрус) как «самит» (араб. «молчащий») сопровождает Христа (Ису) как «натика» (араб. «говорящий»), что соответствует роли Аарона при Моисее и Али при Мухаммаде].

В иконографии страшного суда образ П. соотносится с образом Моисея (ту же параллель можно усмотреть в изображениях легендарной сцены в темнице, где П. чудесно источил воду из камня). В отличие от византийской и древнерусской иконографии, в основном ограничивающей себя при изображении деяний П. и Павла пределами новозаветных эпизодов, западное искусство широко использует апокрифические мотивы, такие, как борьба П. с Симоном магом, встреча с Христом в момент бегства из Рима (Quo vadis? напр., картина А. Карраччи), распятие П. (картина Караваджо, фреска Микеланджело). Используются и новозаветные сюжеты: сон учеников и слёзы раскаявшегося в отступничестве П. (Эль Греко), освобождение П. ангелом из темницы (Рафаэль), воскрешение Тавифы и др.

П. Е. Нестерова.

ПЕТУХ. В основе мифологического образа П. во многих традициях — его связь с солнцем. Как и солнце, П. «отсчитывает» время (ср. «первые петухи», «третьи петухи», до «петухов» и т. п.). Австралийские аборигены иногда обозначают П. как «птицу, которая смеётся на рассвете»; ср. также русские загадки типа «Не часы, а время сказывает», «не сторож, а всех рано будит» и т. п. В большинстве традиций П. связан с божествами утренней зари и солнца, небесного огня — хотя в целом функции богов, которым посвящается П. (Аполлон, Митра, Ахурамазда, Аматэрасу, а также Гермес или Меркурий, Асклепий, Марс и др.)» существенно шире. П. не только возвещает о начале дня (во многих традициях он выступает как глашатай солнца, света, ср. франц. название П. chante-clair, букв. «поющий рассвет»), но и является проводником солнца как в его годовом, так и суточном циклах. В Китае П. «сопровождает» солнце на его пути через десятый «дом» китайского зодиака (Козерог) и через пятый — седьмой часы пополудни. У древних евреев П. — символ третьей стражи ночи — от полночи до рассвета. П. так же бдителен и всевидящ, как и солнце. Отсюда широкое использование П. в гаданиях, предсказаниях погоды в Древнем Риме. Изображение П.-стража помещали на крышах домов, шестах, шпилях, флюгерах, а также на ларцах, сундуках, реликвариях. В Китае красный

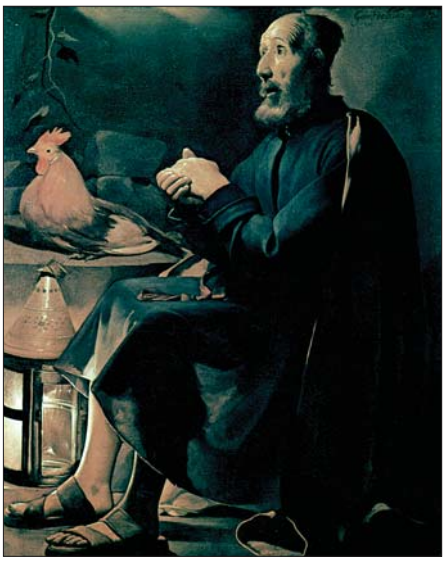
Апостолы Пётр и Павел. Картина Эль Греко. 1592. Ленинград, Эрмитаж.



П. изображается на стенах дома как талисман против огня. Мотив П., разгоняющего своим криком нечистую силу и отпугивающего мертвецов, образует кульминацию в особом типе сказок, постоянен в быличках. Но П. не только связан с солнцем, подобен ему: он сам земной образ, зооморфная трансформация небесного огня — солнца. С П. связывается и символика воскресения из мёртвых, вечного возрождения жизни. В этом контексте возможно объяснение изображения П., помещаемого иногда на могилах, на кресте, камне и т. п., нередко в чередовании с изображением солнца; ср. также символические изображения солнца в виде П. в круге или рассвета, иногда молнии в виде петушиного гребешка (в этом ряду стоит и обычай древних римлян жертвовать ларам петушиные гребешки). Некоторые данные позволяют соотнести жертвоприношение П. (в тех ритуальных традициях, где на это не существует запрета, именно П. преимущественно используется для этой цели) с его солнечной, огненной природой. В древнерусском «Слове некоего христолюбца» (окончательная редакция) осуждаются существовавшие уже после введения христианства языческие обряды, когда «… коуры ръжють; и огневи молять же ся, зовущие его сварожичьмь» (др.-рус. куръ, «петух»). Во многих случаях отчётливо прослеживается связь между жертвоприношением П. и добыванием огня, его возжиганием (ср., например, латышские и русские данные о жертвоприношении П. для умилостивления гуменника-овинника, в ведении которого находится огонь под овином).

Подобно солнцу, П. связан и с подземным миром. В Древней Греции П., несомненно, выступал и как хтоническая птица; он был посвящен Асклепию как образ целительной смерти-возрождения. Вместе с тем оказывается функционально значимым противопоставление петухов по цвету: если светлый, красный П. связывается с солнцем, огнём, то чёрный П. – с водой, подземным царством (ср. ритуальное зарывание П. в землю) и символизирует смерть, божий суд, зло. Так, Козьма Пражский в «Чешской хронике» (11–12 вв.) сообщает об обычае ходить к источникам и удушать чёрных П. и чёрных кур с одновременным призыванием дьявола; ещё в 19 в. удерживался обычай топить П. и кур в водоёмах в день святого Фейта. Известны также русский обряд принесения в жертву водяному черного П., зарываемого живьём в землю, и обычай держать при водяных мельницах чёрных П. и других животных (напр., кошек) чёрной масти, этот цвет считался особенно любезным духу воды. Тема П. возникает и в связи с образом огневой птицы (с чертами дракона) Рарога (Рарашека), которая появляется на свет из яйца, снесённого чёрной курицей. Причастность П. и к царству жизни, света, и к царству смерти, тьмы делает этот образ способным к моделированию всего комплекса жизнь — смерть — новое рождение. Этому способствуют и мифопоэтические представления о П. как дважды рождённом, что, в частности, нередко подчеркивается в загадках о П.: «Дважды родился, ни разу не крестился, сам пел, а умер — не отпели» и т. п. Представление о двуприродности или, по меньшей мере, парадоксальности П. отражено и в других загадках («Не царь, а в короне», «Гребень имею — не пользуюсь им, шпоры имею — не езжу верхом» и т. п.). Связанный с жизнью и смертью П. символизирует плодородие прежде всего в его производительном аспекте. П. — один из ключевых символов сексуальной потенции (ср. в этой связи «петушиные» обозначения детородного члена в соотнесении с «куриными» обозначениями женского полового органа, а также представление о П. как символе похоти, существующие в ряде традиций). У южных славян, венгров и других народов жених во время свадебной церемонии нередко несёт живого П. или его изображение. Одним из проявлений жизненной силы П. является и его исключительная воинственность, нашедшая отражение в фольклоре, символике и эмблематике (в частности, в геральдике). Арабские и тюркские источники неизменно наделяют идеального военачальника храбростью П. Соотнесённость качеств П. и человека получает известное подкрепление в довольно распространённом мотиве оборотничества П. (ср., например, Афанасьев №№ 251–252). У сванов считалось, что души мужчин и женщин после смерти соответственно переселяются в П. и курицу. Для некоторых индейских племен Центральной Америки П. является нагуалем, с которым таинственно связана жизнь человека; смерть петуха влекла за собой и смерть подопечного ему человека.

Петух Св. Петра. Картина Дж. де Ла Тура. 1645. Огайо, Кливленд, Музей искусств.



В Новом завете образ П. имеет символическое значение некой решающей грани (ср. Матф. 26, 34, 74–75; Мк. 13, 35). П. в соответствии с евангельским мотивом становится эмблемой святого Петра, знаком раскаяния (в другой трактовке П. – посланец дьявола, искусившего Петра). Иногда образ П. толкуется как символ истинного проповедника Евангелия. У гностиков П. считался образом Фронесиса, предвидения, прозорливости, бодрствования как эманации Логоса. П. на колонне трактовался гностиками как П. Абраксаса. В Японии считают, что П. подготавливает сердце благочестивого верующего к очищению и почитанию.

В. Н. Топоров.

Представление о П. как символе бдительности и бодрствования духа переходит в ренессансную и барочную эмблематику (девочка с П. — деталь, подчёркивающая воинские достоинства городской стражи в «Ночном дозоре» Рембрандта). В сельском и городском декоративно-прикладном искусстве (деревянная резьба, вышивка, гончарство, обрядовое печенье и т. д.) развивается и более древнее толкование образа П. как символа солнца, мужского начала, апотропеической жертвы, в гротескном снижении — эротического влечения. С античной басенной традицией связаны встречающиеся вплоть до 18 в. изображения П., нашедшего жемчужное зерно. Во французскую политическую геральдику («галльский П.») мотив переходит из мифологических представлений родо-племенного общества. В изобразительном искусстве 20 в. П. служит воплощением национального, «галльского» начала (гобелены Ж. Люрса), агрессивной вирильности (серия «Женщина и петух» Б. Бюффе), «апокалиптических» трагедий современной истории П. в произведениях Н. Гончаровой («Мистические образы войны», 1914), югославского художника И. Генералича («Распятый петух»).

М. Н. Соколов.

ПОТОП. Мифы, легенды, предания о П. широко распространены (тема П. отсутствует или получила случайное отражение в мифологиях народов Японии, Африки, Австралии). Многообразные варианты темы П. демонстрируют сложную картину смешения сведений о реальных потопах с более поздними сюжетами, возникшими уже в силу чисто мифологической логики. Выделяются версии П., где он трактуется как катаклизм мирового значения (вселенский потоп), когда гибнет всё живое или сохраняется лишь его минимум, необходимый для возрождения в последующее время жизни на земле. К этому кругу представлений о П. принадлежат версии П., которые объясняют гибель мира и человеческого рода и их возрождение, происходящее в «начале времён», и эсхатологические концепции грядущей гибели мира от П. (или от огня и воды).

Основная схема мифов о вселенском П. сводится к следующему: бог насылает на людей П. в наказание за плохое поведение, нарушение табу, убийство животных и т. п. или без особой причины. Некоторые люди (обычно праведники), заранее извещённые о П., принимают меры к спасению: строят корабль (ковчег, плот, большое каноэ, лодку и др.) или же укрываются от опасности на горе, высоком дереве (вариант: быстрорастущее дерево возносит вверх людей по мере прибывания вод), на плавающем острове, на панцире черепахи, на крабе, в большой тыкве или скорлупе кокосового ореха и т. п. Спасающиеся нередко берут с собой животных, семена и (или) растения и т. п. Ливень, приводящий к П., продолжается в течение сакрально отмеченного периода времени (напр., 7, 40 дней, полгода). Когда он прекращается и воды начинают спадать, на поиски суши выпускается птица (иногда – грызун), приносящая, наконец, благую весть. Корабль достигает горы, острова (люди спускаются с дерева, горы и т. п.), начинается новая, часто более

праведная жизнь в соответствии с божественными заповедями; люди, скот, растения размножаются и вновь заселяют землю. Показательно появление в сюжете о П. мотива первой человеческой пары или супругов, становящихся в послепотопной жизни прародителями человечества, иногда родоначальниками этнической и культурной традиции. Тем самым мифопоэтическая тема П. становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой, космологией и квазиисторией, естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между богом и людьми).

Древнейшее воплощение этой схемы содержится в шумерской версии (см. в ст. Зиусудра), послужившей источником для более поздних вавилонской (см. в ст. Атрахасис, Шумеро-аккадская мифология) и библейской (см. в ст. Ной) версий. Семитский вариант сказания о П., возможно, оказал влияние на разработку греческого мифа о Девкалионе и Пирре, спасшихся во время П., устроенного Зевсом. В отличие от ближневосточных версий, греческий миф акцентирует тему П. как грани, после которой начинается эллинская цивилизация (у Девкалиона и Пирры рождается сын Эллин — родоначальник греческих племён), вместе с тем в нём П. лишён черт всемирного, почти космологического явления. Мотив П., плавания на корабле по водам и обретения благодати в новой жизни соотносится с не менее популярным на Ближнем Востоке (и за его пределами) мотивом плавания солнца или солнечного бога в ладье (на лотосе, водяной лилии и т. п.) по мировому океану с тем, чтобы восстановить силы, израсходованные за день, и возродиться к новой жизни. В ряде мифов творения П. связан с сосудом с водой, из которого возникают первый мужчина и первая женщина, становящиеся прародителями человеческого рода.

При рассмотрении теории, согласно которой именно Ближний Восток был центром (возможно, конечно, не единственным), откуда распространялись версии мотива П., существенно помнить, что на Ближнем Востоке и в смежных восточноевропейском и западноазиатском ареалах распространены и другие сюжеты, связанные с П. В частности, сюда относятся мифы, где говорится о том, что причиной П., обычно длящегося семь суток, было неосторожное (иногда — намеренное) движение огромных животных (рыбы, черепахи, лягушки, быка и др.), на которых покоится земля. В ряде разработок темы П. обнаруживаются дуалистические мотивы укрытия в ковчеге не только благого начала, но и отрицательного, дьявольского [иногда как трансформация противопоставления праведного человека, спасающегося во время П. (или выполняющих заветы бога послепотопных людей), и неправедных, погрязших в грехе людей, уничтоженных П.].

Египетская версия мифа о П. (в «Книге коровы»), видимо, представляет собой коренную переработку старой его схемы. Она предлагает инвертированную схему сказания: с помощью П. удаётся спасти людей. Боги решают наказать людей за их грехи, наслав на них Око Ра (богиню Хатор-Сехмет, см. в ст. Египетская мифология). Истребление людей принимает такие размеры, что боги решают спасти их. Особый красный минерал — ди-ди смешали с ячменным пивом и полученную жидкость вылили на поля. Утром богиня нашла всё затопленным (образ П. в сниженном варианте) красной жидкостью, которую она приняла за кровь людей. «И тогда она стала пить, и сладостно было её сердце. И пошла она пьяная, и не узнала людей», которые были таким образом спасены. В индийской традиции ядро сюжета о П. (см. в ст. Ману) введено в схему, связанную с представлениями доарийского населения Индии. Существуют версии, по которым в конце каждого из четырёх мировых периодов (юга) П. уничтожает мир. Концепция уничтожения мира через воду и огонь, холод, снег существовала и в Иране. Однако подобные эсхатологические версии П. образуют иной мифологический сюжет; его воплощениями можно также считать платоновский миф об Атлантиде, полинезийские версии о П. (например: огонь и вода, отпрыски первородного осьминога, вступают в борьбу, побеждает вода, заливающая мир, позже восстановленный благодаря Тангароа).

В индийской традиции известны и более частные сюжеты, связанные с П. Таков рассказ о конфликте между Кришной, советовавшим пастухам перестать чтить Индру, и Индрой, обрушившим на землю



Потоп. Миниатюра могольской школы. 16 в.

ливень, с тем чтобы П. смыл с лица земли пастухов и их стада. Кришна, чтобы спасти их, поднял гору Говардхану и удерживал её на кончике пальца семь дней и семь ночей, пока Индра не признал своего поражения и не прекратил П.

Миф о П. в китайской традиции сообщает о страшном наводнении и сопутствовавших ему разрушениях: вода поднялась до небес, люди пришли в отчаяние. Гунь по поручению верховного правителя начинает борьбу с П. Девять лет он пытался дамбами (в некоторых версиях — также с помощью украденной у правителя чудесной саморастущей земли сижан) запрудить потоки воды, но потерпел неудачу и был казнён на горе Юйшань. Борьбу с П. продолжает сын Гуня Юй, который прорыл каналы, отвёл воды в море, изгнал из болотистых низин змей и драконов и сделал землю годной для обработки. Обычно полагают (А. Масперо, В. Эберхард и др.), что миф о Гуне и Юе имел два центра, из которых он распространился по Китаю. В китайской версии П. существенны два обстоятельства: отсутствие мотива преступления людей как причины П. (П. высту-

Слева – Ноев ковчег. Картина Э. Хикса. 1849.
Справа – Потоп. Фрагмент фрески Микеланджело «Всемирный потоп» на плафоне Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.







Всемирный потоп. Эскиз картины В. Верещагина. 1869. Санкт-Петербург, Гос. Русский музей.

пает как естественное природное явление) и подчинённость сюжета о П. общей теме землеустрояющей деятельности.

Особое развитие мифопоэтическая тема П. получила в Новом свете. Американские версии П. имеют независимое происхождение (хотя в некоторых поздних версиях обнаруживаются частные, и притом вторичные, следы влияния библейской истории о Ное). Чаще всего П. в этих традициях связан с временем вскоре после творения мира и с персонажем – первопредком ныне существующего племени. Характерный пример — версия П. в эпосе киче «Пополь-Вух». После того как кончилась неудачей попытка создать людей из глины, боги сотворили деревянных людей. Но те не имели ни души, ни разума, не помнили о своих творцах, бесцельно блуждали по земле, и боги решили уничтожить этих людей, устроив П. Сверху лилась густая смола, боги вырывали людям глаза, отрывали головы, пожирали их плоть, ломали кости, крушили жилы. Лик земли потемнел, начал падать чёрный дождь. Тогда сошлись все животные, деревья, скалы, вещи, утварь и стали бить и упрекать деревянных людей. Спасаясь от преследователей, люди карабкались на деревья, на крыши, но те сбрасывали их наземь, пещеры закрывались для них. Деревянные люди погибли, от них остались только жалкие потомки — лесные обезьяны. По сравнению с версиями П., известными в традициях Старого света, миф из «Пополь-Вух» представляет сам мотив П. как периферийный и не акцентирует вину людей. Майя, полагавшие, что мир не раз подвергался П. (или пожару, землетрясению), почитали четырёх братьев — бакабов, спасшихся от П. В книге «Чилам-Балам» есть предсказание о гибели мира, которая будет вызвана бакабами, наславшими ливни и обрушившими небеса на землю. Близкие сведения содержатся и у Б. де Лас Касас в «Истории Индий». В мифологии инков П. вызывается высшим божеством Виракоча, недовольным первыми людьми и замысливших их уничтожить.

Различные версии связывают П. со слезами покинутого мужа или ревнивого возлюбленного, с водой, вытекшей из чрева поражённого горем чудовища, и т. п. Различны и способы спасения от П. (влезание на небо, иногда с помощью быстро вырастающего дерева). У чибча бог Чибчачум затопил долину Боготы, чтобы покарать людей за нанесённые ему обиды. Яганы считали, что П. был послан луной как месть за её оскорбление людьми, узнавшими тайну инициационных ритуалов. Некоторые индейские племена Эквадора связывали П. с убийством фантастического удава. Бороро объясняли П. действием водяного духа, получившего рану. В Гайане считается, что П. вызывает падение древа жизни. Сходную причину (рубка больших деревьев «небесными людьми») выдвигают индейцы кашинауа. Иногда П. насылают существа подземного мира. У арауканов П. — результат соперничества и поединка двух чудовищных змей, которые, демонстрируя свою силу, заставляют вздыматься воды. Индейцы каража объясняют происхождение П. тем, что некий человек подземного мира разбивает тыкву, наполненную водой. Индейцы ипурина, напротив, считают, что П. возникает от того, что огромный котёл на солнце переполняется водой. У индейцев тайно из-за четырёх мифологических героев-братьев, разбивших магическую тыкву, массы воды заполняют землю. В ряде случаев П. объясняется нарушением табу (в частности, менструального, как у индейцев тоба). Особую роль в сюжете о П. играют Анды, на которых спасаются избранные герои (у инков, гуанка и аймара, напротив, герой спасается в запечатанной пещере). Мотив ковчега в южноамериканских версиях довольно редок. Иногда его объясняют заимствованием из Библии, хотя в некоторых традициях он представляется вполне самостоятельным (индейцы Карибских островов, макуши, ягуа, апинаже и др.). У некоторых племён (гуарайо, чири-гуано и др.) распространён мотив спасения во время П. маленьких мальчиков и девочек, укрывшихся в тыкве. Иногда сюжет П. усложняется: у индейцев каинганг к спасшимся от П., но истощённым от голода персонажам прилетает водоплавающая птица с корзиной земли; иногда после П. земля воссоздаётся водоплавающими птицами (в частности, утками). Отмечается мотив заселения послепотопной земли с помощью бросания камней (у индейцев макуши, таманак и др.). В некоторых случаях тема П. включается в миф, реализующий противопоставление огня и воды. Так, у ряда индейских племён Бразилии главный бог насылает огонь с целью уничтожить мир и его нечестивых обитателей, но волшебник, чтобы потушить пламя, вызывает обильные дожди, которые затопляют землю. Отмечены (например, в Мексике) сюжеты об антипотопе: солнце впитывает в себя всю земную влагу и выпускает её не в виде дождя, а в виде пара; вся жизнь на земле погибает, спасается только одна человеческая пара, предупреждённая заранее богом. В мифе о П. индейцев Северо-западного побережья Тихого океана великий дух, живший на снежной вершине горы Рейнир, разгневался на людей и зверей и решил их уничтожить, дав возможность спастись только семье одного праведного человека и добрым зверям. Он велел этому человеку выстрелить стрелой в тучу, затем второй стрелой выстрелить так, чтобы попасть в оперение первой, и т. д., пока не образуется длинная цепь стрел. Когда это было сделано, великий дух приказал человеку, его семье и добрым зверям лезть на небо, что они и сделали, когда же полезли дурные люди и злые звери, первая стрела была выдернута из тучи, вся цепь распалась и неугодные великому духу существа снова оказались на земле; начался ливень и вода затопила землю, уничтожив всё живое. Тогда П. был прекращён; после того как земля высохла, добрый человек со своей семьёй и зверями спустился на землю и жил в благоденствии.

Сказочный фольклор разных традиций широко отражает тему П. Наиболее типичные сюжеты — ковчег, спасение пар разных животных, выпускание птицы, причаливание к горе, проникновение на корабль нечистой силы (в виде мыши и т. п.), жена Ноя и дьявол и т. д.

В. Н. Топоров.

Иконография библейской истории о П. сложилась в 4–6 вв. Сцены П. в средневековом искусстве изображались чаще всего циклически: сооружение ковчега, ковчег в бушующих волнах, Ной, принимающий благую весть о близости суши, и т. д. В эпоху Возрождения тема П. представлена у П. Уччелло (фреска в церкви Санта-Мария Новелла во Флоренции), Микеланджело (сцена П. в росписях потолка Сикстинской капеллы), Леонардо да Винчи (графические композиции, объединяемые под условным названием «П.», являют образ всемирной катастрофы). Стоическое осмысление П. как звена в гигантском цикле эволюции природы характерно для полотна Н. Пуссена «Зима, или Потоп». В протестантских аллегориях 16–17 вв. (Д. Барентс и др.) тема П. решается обычно в этико-назидательном ключе. Сцены П. особенно популярны в живописи и графике романтизма (Т. Жерико, У. Тернер, Дж. Мартин, И. К. Айвазовский И др.).

М. Н. Соколов.

ПРЕСТОЛЫ (греч. θρόνοι), в христианских представлениях один из девяти чинов ангельских. Упоминается в Новом завете (Кол. 1, 16). По классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 — нач. 6 вв.) — третий чин, составляющий вместе с серафимами и херувимами первую триаду. Данте в «Божественной комедии» («Рай», песнь 9, 61) трактует П. как зерцала божественного промысла, читая в которых, райские души предрекают будущее. Но чаще П. понимают в более буквальном смысле как некие седалища божества.

О. Н.

Р

РААВ (греч. Ραάβ), Рахав (евр. rahab, от корня rhb, «быть широким»?), 1) в иудаистической мифологии имя одного из чудовищ, с которым сражался Яхве (см. в статьях Иудаистическая мифология, Левиафан); 2) в библейском предании (Иис. Нав. 2, 1–21; 6, 16 и 21–24) иерихонская блудница (по некоторым данным – хозяйка постоялого двора); в её доме в городской стене укрылось двое юношей, посланных Иисусом Навином на разведку в город. Когда царь иерихонский, которому сообщили об этом, потребовал выдачи лазутчиков, Р. спрятала их в снопах льна на кровле своего дома, а преследователей навела на ложный след. Р., уверовавшая в Яхве, взяла с юношей клятву, что при взятии города всех её родных пощадят. Затем Р. спустила юношей по верёвке через окно, которое по их совету пометила красным шнуром; по нему осаждавшие нашли дом блудницы и вывели Р. со всеми её родными из города, немедленно после этого сожжённого.

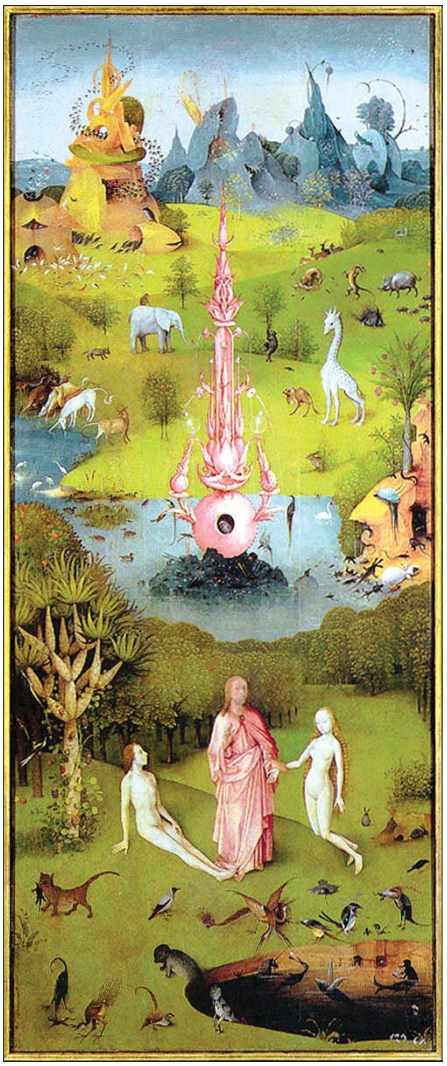
Согласно агадической традиции, Р., которая была одной из четырёх красивейших женщин на свете, в течение сорока лет, что евреи странствовали по пустыне (на пути из Египта в землю обетованную), вела безнравственную жизнь, принимая всех окрестных царей, так что была прекрасно осведомлена обо всём, что происходило вокруг. После взятия Иерихона Р. приняла иудейство и вышла замуж за Иисуса Навина, став прародительницей восьми пророков. За её твёрдость в вере Яхве обещал Р., что один из её потомков увидит то, что не было дано видеть ни одному пророку — им был Иезекииль (см. Иезекииля видение).

Новозаветная традиция (Матф. 1,5) включает Р. в родословную Иосифа Обручника (а соответственно и царя Давида). Её история приводится то как пример «оправдания делами» (Иаков 2, 25), то как пример спасения верой (Евр. 11, 31) — мысль, получившая развитие в протестантской теологии.

РАГУИЛ (евр. recu'el, букв. «друг бога»), в иудаистической послебиблейской мифологии один из семи великих ангелов (архангелов). В апокрифической книге Еноха Р. — «один из святых ангелов, следующих за всеми светилами» (20, 4). Во второй книге Еноха и позднее имя Р. часто смешивается с именем огненного ангела Разнила (Разиэля, raziel, «божьи тайны»), небесного путеводителя Еноха. В агадической ангелологии образ Р. = Разнила получает значительное развитие. Позднейшая легенда о вознесении на небо Моисея описывает Р. как ангела, простирающего свои крылья над ангельским чином хайот («жизни»), дабы прочие ангелы, прислуживающие богу, не были истреблены их огненным дыханием («Песикта раббати» 20). В средневековой мифологии Р. предстаёт как родоначальник практической каббалы и ангел магии, давший людям знание астрологии, гаданий и амулетов. Средневековая «Книга Разнила» представляет собой собрание всевозможных тайн о сотворении мира, устройстве небес, именах ангелов, амулетах и заклинаниях, якобы переданных Разиилом Адаму после изгнания того из рая (по другой версии, — Ною при входе его в ковчег). Книга эта дошла якобы до царя Соломона. По существующему поверью, дом, в котором она хранится, не подвержен пожару.

РАЙ (не вполне ясная этимология рус. слова связывается с авест. ray-, «богатство, счастье» и др.-инд. rayis, «дар, владение»), парадиз (греч. παράδεισος «сад, парк», от др.-иран. pairi-daeza, «отовсюду огороженное место»; из греч. – лат. paradisus и обозначения Р. во всех зап.-европ. языках), в христианских представлениях место вечного блаженства, обещанное праведникам в будущей жизни. С точки зрения строгой теологии и мистики о Р. известно только одно — что там человек всегда с богом (раскаявшемуся разбойнику Христос обещает не просто Р., но говорит: «ныне же будешь со мною в Р.», Лук. 23, 43); он соединяется с богом, созерцает его лицом к лицу (то, что на латыни схоластов называется visio beatifica, «виде-

Райский сад. Левая створка триптиха Х. Босха «Сад наслаждений». Мадрид, Прадо.







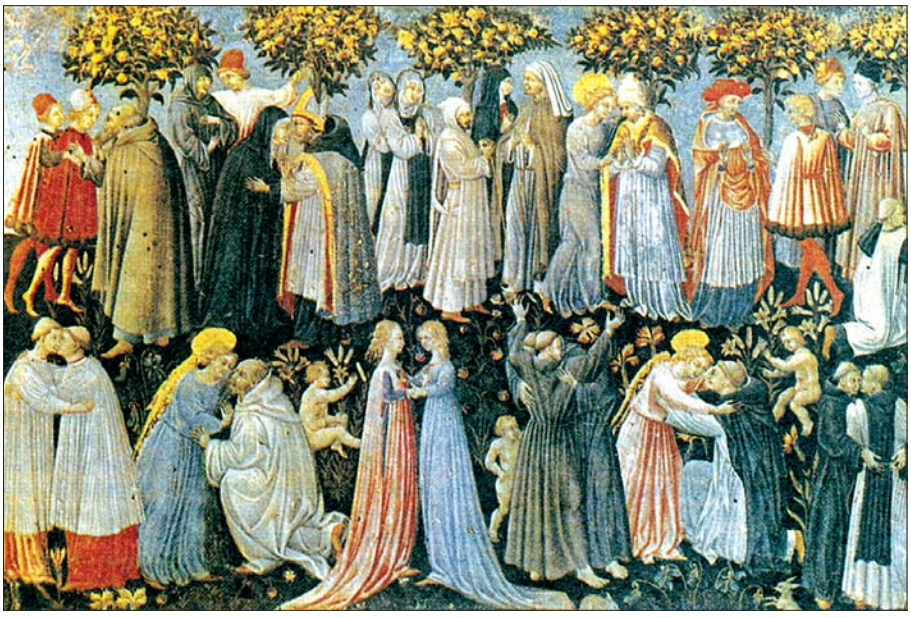
Слева – Райский сад. Миниатюра братьев Лимбург в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Нач. 15 в.
Справа – Парадиз. Картина Я. Брейгеля Старшего. 1620. Берлин, картинная галерея.

ние, дарующее блаженство»). Возможности человеческой фантазии блаженство Р. заведомо превышает: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку, что приготовил бог любящим его» (1 Кор. 2, 9, переосмысленная цитата Ис. 64, 4). Новый завет (в отличие от Корана) не дает чувственных и наглядных образов Р. (ср. Джанна), но или чисто метафорическую образность притч о браке, о брачном пире и т. п. (Матф. 25, 1–12; Лук. 14, 16–24 и др.), или формулы без всякой образности вообще (например, «войти в радость господина своего», Матф. 25, 21), дающие понять, что самая природа человека и его бытие «в воскресении» радикально переменятся («в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы божии на небесах», Матф. 22, 30; «мы теперь дети бога, но еще не открылось, что будем; знаем только что, когда откроется, будем подобны ему, потому что увидим его, как он есть», I Ио. 3, 2). Еще путь Данте по Р. в конечном счете ведет к узрению троицы («Р.», XXXIII).

Что касается мифологизирующей, наглядно опредмечивающей разработки образов Р. в христианской литературной, иконографической и фольклорной традиции, то она идет по трем линиям: Р. как сад; Р. как город; Р. как небеса. Для каждой линии исходной точкой служат библейские или околобиблейские тексты: для первой – ветхозаветное описание Эдема (Быт. 2, 8–3, 24); для второй – новозаветное описание Небесного Иерусалима (Апок. 21, 2–22, 5); для третьей – апокрифические описания надстроенных один над другим и населённых ангелами небесных ярусов (начиная с «Книг Еноха Праведного»). Каждая линия имеет своё отношение к человеческой истории: Эдем — невинное начало пути человечества; Небесный Иерусалим — эсхатологический конец этого пути, напротив, небеса противостоят пути человечества, как неизменное — переменчивому, истинное — превратному, ясное знание — заблуждению, а потому правдивое свидетельство — беспорядочному и беззаконному деянию (тот же Енох ведёт на небесах летопись всем делам людей от начальных до конечных времён). Эквивалентность образов «сада» и «города» для архаического мышления выражена уже в языке (слав. град означало и «город» и «сад, огород», ср. градарь, «садовник», вертоград, нем. Garten, «сад»). Они эквивалентны как образы пространства «отовсюду ограждённого» (ср. выше этимологию слова «парадиз») и постольку умиротворённого, укрытого, упорядоченного и украшенного, обжитого и дружественного человеку — в противоположность «тьме внешней» (Матф. 22, 13), лежащему за стенами хаосу (ср. в скандинавской мифологии оппозицию миров Мидгард-Утгард).

Ограждённость и замкнутость Эдема, у врат которого после грехопадения Адама и Евы (см. «Грехопадение») поставлен на страже херувим с огненным мечом (Быт. 3, 24), ощутима тем сильнее, что для ближневосточных климатических условий сад — всегда более или менее оазис, орошаемый проточной водой (Быт. 2, 10, ср. проточную воду как символ благодати, Пс. 1, 3) и резко отличный от бесплодных

Рай. Фрагмент росписи алтаря «Страшный суд» работы Дж. ди Паоло. 1460–65. Сиена, Пинакотека.



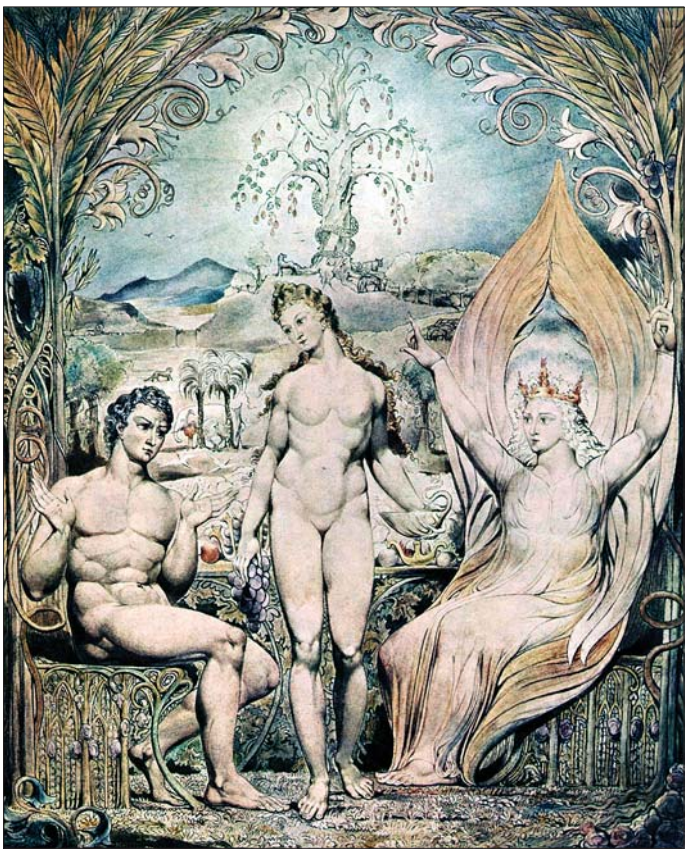
земель вокруг, как бы миниатюрный мир со своим особым воздухом (в поэзии сирийского автора 4 в. Ефрема Сирина подчёркивается качество ветров Р., сравнительно с которыми дуновения обычного воздуха — зачумлённые и тлетворные). Поскольку Эдем — «земной Р.», имеющий географическую локализацию «на востоке» (Быт. 2, 9), в ареале северной Месопотамии (хотя локализация эта через понятие «востока» связана с солнцем и постольку с небом, поскольку восток — эквивалент верха), заведомо материальный, дающий представление о том, какой должна была быть земля, не постигнутая проклятием за грех Адама и Евы, мысль о нем связана для христианства (особенно сирийского, византийского и русского) с идеей освящения вещественного, телесного начала. Тот же Ефрем, опираясь на ветхозаветное упоминание четырёх рек, вытекающих из Эдема (Быт. 2, 11), говорит о водах Р., таинственно подмешивающихся к водам земли и подслащивающих их горечь. В легендах о деве Марии и о святых (от повара Евфросина, ранняя Византия – до Серафима Саровского, Россия, 18–19 вв.) возникает мотив занесённых из Р. целящих или утешающих плодов, иногда хлебов (эти яства, как и воды у Ефрема, символически соотнесены с евхаристией, «хлебом ангелов» – недаром в житии Евфросина плоды кладут на дискос – и стоят в одном ряду с Граалем). В качестве места, произращающего чудесные плоды, Р. можно сопоставить с садом Гесперид в греческой мифологии и с Аваллоном в кельтской мифологии. В «Послании архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тверскому Федору» (14 в.) рассказывается, что новгородские мореплаватели во главе с неким Моиславом были занесены ветром к высоким горам, за которыми лежал Р., на одной из гор виднелось нерукотворное изображение «Деисуса» (Христос, дева Мария, Иоанн Креститель), из-за гор лился необычайный свет и слышались «веселия гласы», а к горам подходила небесная твердь, сходясь с землёй. Секуляризация темы Р. как сада в западноевропейском искусстве, начиная с позднего северного средневековья, идёт по линии чувствительной идиллии среди зелени, с натуралистическим изображением цветов, источника, грядок и т. п.; позднее сад все больше превращается в лес, на подаче которого оттачивается чувство ландшафта.

Линия Р. как города имеет за собой очень древние и широко распространенные представления о «круглых» и «квадратных» святых городах (ср. «квадратный Рим», основанный Ромулом), отражающих своим геометрически регулярным планом устроение вселенной («круг земель»); Р. как сад, сближаясь и в этом с Р. как городом, тоже мог давать в плане правильный круг (как на миниатюре братьев Лимбург в «Богатейшем часослове герцога Беррийского», нач. 15 в.). Новозаветный Небесный Иерусалим квадратен; каждая сторона этого квадрата имеет по 12 000 стадий (ок. 2220 км), то есть её протяжённость представляет собой результат умножения чисел 12 (число избранничества и «народа божьего», см. Двенадцать сыновей Иакова и Двенадцать апостолов) и 1000 (полноты, космического множества); стороны ориентированы строго на 4 страны света, выявляя мистическое тождество срединного города и круга земель, причём каждая из них имеет по 3 ворот, показывая на каждую страну света образ троицы (Апок. 21, 13–16). Материалы, из которых выстроен город, светоносны; они уподобляются то «чистому золоту» и «прозрачному стеклу» (ср. соединение золота и стекла в технике христианских искусств — византийской мозаики и западноевропейского витража), то 12 самоцветам из нагрудного украшения, которое должен был носить древнееврейский первосвященник, то жемчугу, символизировавшему духовный свет (Апок. 21, 11; 18–21). Поскольку весь город осиян «славой божией», сходной с ясписом, и освящён реальным присутствием бога, он уже не нуждается в храме как особом святом месте (22). Истекающая от престола бога «река воды жизни» и растущее «по ту и другую сторону реки» древо жизни (Апок. 22, 1–2) ещё раз обнаруживают в Небесном Иерусалиме черты сада Эдема. В ирландском «Видении Тнугдала» (сер. 12 в.) образ Р. как города подвергается утроению: иерархия Серебряного города, Золотого города и Города драгоценных камней, соответствующая иерархии населяющих эти города святых. Если новоевропейская секуляризация темы Р. как сада вела к идеализированному образу природы, т. е. к идеологии натурализма, то секуляризация темы Р. как города вела к идеализированному образу общества и цивилизации, т. е. к идеологии утопии (урбанистические фантазии, начиная с позднего Возрождения; «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Христианополис» И. В. Андрэе, где связь с новозаветным прототипом особенно очевидна, и т. п.).

Напротив, Р. как небеса есть принципиальная противоположность всего «земного» и, следовательно, трансцендирование природы и цивилизации. Конкретные образы, в которых воплощалась эта тема, заданы той или иной космологией: в ранних или низовых текстах – ближневосточной (небеса, надстроенные над плоской землёй), но обычно аристотелевско-птолемеевской (концентрические сферы вокруг земного шара, сфера Луны как граница между дольним миром тления и беспорядочного движения и горним миром нетления и размеренного шествия светил, огневое небо Эмпирея, объемлющее прочие сферы и руководящее их движением, как абсолютный верх космоса и предельное явление божественного присутствия). Во втором случае христианская фантазия имела языческий образец — «Сновидение Сципиона» из диалога Цицерона «О государстве», рисующее блаженный путь отрешённой от земли и тела души к звёздам. Тема Р. как небес, в отличие от Эдема и Небесного Иерусалима, была почти неподвластна изобразительным искусствам,



Архангел Рафаил с епископом Домонте. Картина Б. Е. Мурильо. Москва, Музей изобразительных искусств им. Пушкина.



Архангел Рафаил обучает Адама и Еву. Гравюра В. Блейка. Бостон, Музей изобразительных искусств.

но зато была классически разработана в последней части «Божественной комедии» Данте, где 9 небесных сфер (Эмпирей и небо неподвижных звёзд и 7 небес Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны) поставлены в связь с учением о девяти чинах ангельских, упомянута гармония сфер, о которой учили пифагорейцы, идея иерархии избранников примирена с их равенством в единении (души являются Данте на той или иной сфере в меру своей славы, но по существу пребывают на Эмпирее, с богом), души объединены в личностно-сверхличные сущности Орла и Розы, и целое дано как панорама оттенков света.

С. С. Аверинцев.

РАФАИЛ (евр. rephael, «исцели, боже»), в послебиблейской мифологии один из семи великих ангелов (архангелов). Апокрифическая книга Еноха (40, 9) признаёт его вторым в ряду архангелов (после Михаила). В неканонической книге Товита он выступает в роли ангела-целителя, посланного богом, чтобы вернуть Товиту зрение и избавить от одержимости злым духом Асмодеем девицу, предназначенную в жёны Товии (сыну Товита), и называется одним из «семи святых ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу святого» (Тов. 12, 12–15). Вместе с Гавриилом он наказывает ангелов-повстанцев Шемихазая и Азазеля (книга Еноха). Выступая наравне с другими архангелами в функции просветителя (ср. Михаил), Р. научает Ноя распознавать целебные травы, передаёт Адаму книги тайных знаний (позднее, в «Потерянном рае» Дж. Мильтона, Р. представлен учителем Адама и Евы). Как и они, Р. сокрушает злых духов, склоняющих людей к порокам и преступлениям, особенно же насылающих болезни. Отголоски представлений о Р. как целителе прослеживаются в описанной Цельсом и Оригеном символике гностической секты офитов, представлявших семерых архангелов в образах животных, среди них Р. в образе змеи (дракона), связанной в ряде мифологий с врачеванием. Каббалистические представления ставят Р. во главе одной из высших ангельских иерархий — офаним.



Рахиль. Картина М. Готтлиба. 19 в.



Рахиль, прячущая идолов. Фреска Д. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). После 1726.

РАХИЛЬ (евр. rahel, «овца»), в ветхозаветном предании (Быт. 29–35) младшая дочь Лавана Арамеянина, сестра Лии, двоюродная сестра и жена Иакова. Иаков впервые встречает Р. у колодца близ Харрана в Месопотамии. Когда Р. подошла к колодцу, чтобы напоить скот, который она пасла, Иаков, отвалив камень от его устья, напоил овец, поцеловал Р. и заплакал (в мотиве колодца с его символикой плодородия, возрождения, священного брака, новой жизни воспроизводится сцена сватовства Ревекки, Быт. 24). Иаков, полюбивший красивую станом и лицом Р., вынужден служить Лавану в течение семи лет, чтобы получить Р. в жёны. Во время свадьбы Лаван ввёл к Иакову свою старшую дочь — некрасивую Лию. После традиционных семидневных празднеств отдал ему и Р., за которую Иаков служил ещё семь лет. Р., тайно уходя с Иаковом, всеми его домочадцами и слугами из дома Лавана в Ханаан, захватывает с собой статуэтки домашних богов своего отца; тот, догнав беглецов, требует идолов обратно. Иаков, ничего не знавший о краже, обещает Лавану, что похититель будет казнён, но Р. кладёт идолов под верблюжье седло и, ссылаясь на недомогание, остаётся сидеть на нём во всё время поисков, так что они оказываются безуспешными. Умерла Р. во время родов Вениамина и погребена по дороге в Ефрафу (Вифлеем; 35, 19). В дальнейшей библейской традиции Р. и Лия выступают как праматери всего дома Израилева (Руфь 4, 11; Иерем. 31, 15, повторено у Матф. 2, 17–18). Это повествование, как показали клинописные находки (в частности, документы из Нузи), содержит множество реликтов правовых отношений, бытовавших в Северной Месопотамии сер. 2-го тыс. до н. э., которые поясняют значение некоторых фрагментов предания.

В агадических толкованиях предпочтение нередко отдаётся Лии перед Р., хотя чаще утверждается их равенство. Так, обе сестры считаются прародительницами царей, пророков, судей и героев. Из четырёх видов растений, применяющихся для культовых целей во время праздника Кущей и символизирующих четыре праматери – Еву, Сарру, Р. и Лию, Р., как умершая самой молодой, олицетворяется речной вербой, вянущей раньше остальных.

РЕВЕККА (греч. Ρεββεκα), Ривка (евр. Ribqa, возможно, от rbq, «откармливать» или от аккад. rabaku, «быть нежным»), по ветхозаветному преданию, жена Исаака, родившая ему близнецов Иакова и Исава, одна из четырёх прародительниц еврейского народа. Дочь Вафуила Арамеянина, племянника Авраама, сестра Лавана.



Ревекка и Елеазар. Картина Б. Мурильо. 1650. Мадрид, Прадо.



Ревекка у источника с Элеазаром. Картина Н. Пуссена. 1648. Париж, Лувр.

Рождение её в арамейской семье города Харрана (одного из культурных центров Северной Месопотамии) указывает на родство евреев с арамейцами, их связь с цивилизацией Двуречья. Р. покидает языческий Харран, повторяя путь Авраама. Но, в отличие от Авраама, призванного в Ханаан непосредственно голосом свыше, Р., как женщина, получает указание через Елеазара, домоправителя Авраама, посланного Авраамом на его родину за женой для сына его Исаака. Сопровождаемый караваном верблюдов, везущих свадебные подарки, Елеазар останавливается у колодца и молится о ниспослании ему знамения — девица, предназначенная в жёны Исааку, должна начерпать воды для всего каравана. Ею оказывается Р., девица «прекрасная видом» (Быт., 24, 16), родственница Исаака. Сопровождаемая пророческим благословением Лавана: «Сестра наша, да родятся от тебя тысячи тысяч!» (24, 60), Р. отправляется в Ханаан и становится женой сорокалетнего Исаака. Вначале Р. была неплодна, но после усиленных молитв Исаака зачала. К великому её удивлению, «сыновья в утробе стали биться» (согласно более поздней легенде, будущий праведник Иаков приходил в движение, когда Р. проходила мимо святых мест, а нечестивый Исав радовался, почувствовав близость идольских капищ. — «Берешит рабба», 63, 6). По преданию (мидраш Га-Гадол к Быт. 25, 32), Исав родился первым потому, что ещё в утробе Р. пригрозил Иакову, что убьёт мать, если тот не уступит ему первородство. Впоследствии Р., полюбившая Иакова за кротость, научила его хитростью возвратить утраченное первородство, а потом, опасаясь мести Исава, уговорила мужа отправить Иакова к своим родным в Харран. В позднейших представлениях Р. выступает защитницей своих потомков перед небесным престолом, как некогда она защитила Иакова от Исава.

Д. В. Щедровицкий.

РЕФАИМ (евр. repaim), в ветхозаветных преданиях древнейшие обитатели Ханаана, люди исполинского роста и огромной физической силы. Они были покорены родственными евреям моавитянами и аммонитянами (Втор. 2, 10–21), а ко времени исхода из Египта почти полностью исчезли с лица земли, сохранились очень немногие из них, например Ог, царь Васанский, железный одр которого «и теперь в Равве у сынов Аммоновых, длина его девять локтей, а ширина его четыре локтя» (3, 11). Ещё во времена Давида существовали «сыны Рафы» (легендарного предка Р.) – четыре брата, имевшие по шесть пальцев на руках и ногах и обладавшие гигантской силой (2 Царств 21, 16–22). Одним из них был великан Голиаф, сражённый юным Давидом. С течением веков исчезнувшие Р. стали отождествляться с обитателями подземного или подводного мира (Иов 26, 5), заточёнными за грехи «в глубине преисподней» (шеола), с могущественными царями древних идолопоклонников, попавшими в ад. Их подземные судороги — причина землетрясений. Лишь при воскресении мёртвых окончатся их мучения – «восстанут мёртвые тела, … земля извергнет рефаимов» (Ис. 26, 19).

В апокрифических сказаниях (книга Еноха 7, 2–3) Р. отождествляются с «исполинами», рождёнными смертными женщинами от падших ангелов (ср. Быт. 6, 2–5). Страшные чудовища, ростом в 18 локтей, с 16 рядами зубов, они впервые стали вкушать мясную пищу, а от убийства животных перешли к истреблению людей; именно Р. изобрели оружие и начали кровопролитные войны (Мидраш Агада к Быт. 10, 9). Благодаря опасным знаниям, унаследованным от падших ангелов, Р. получили колоссальную власть над природой: они умели «охватывать небесный свод, способствуя низведению дождей» («Берешит рабба» 26, 17; «Сота» 346). Особую разновидность Р. составляли анаким — великаны с непомерно длинной шеей (народная этимология от anaq, «шея»). Р. погибли «от неразумия своего» («Барух» 3, 26–28), истребляя друг друга, и после смерти стали злыми духами, ненавидящими людей. Лишь некоторые из них, успевшие родить детей, сохранили свой облик в потомстве (книга Еноха 15, 8; книга Юбилеев 7, 29).

Конец «губившим землю» гигантам положил всемирный потоп. Из них одному только Огу удалось спастись в ноевом ковчеге. Исполинский рост унаследовал от Р. также богатырь и охотник Нимврод.

Д. В. Щедровицкий.

РУФЬ (евр. Rut), в ветхозаветных преданиях моавитянка, прабабка царя Давида (её история излагается в «Книге Руфи»). Из любви и сострадания к своей свекрови Ноемини, переселившейся во время голода из Иудеи в Моав и лишившейся там мужа и двоих сыновей (один из которых был мужем Р.), Р. вместе с ней отправляется в Вифлеем Иудейский, где она делит с Ноеминью все тяготы жизни, собирая в поле колосья и принося их свекрови (Руфь 2, 2–3). Владелец поля, знатный вифлеемлянин Вооз, дальний родственник её умершего мужа, восхищённый благородством Р., берёт её в жёны. У них рождается сын Овид, которого Ноеминь нянчит, как своего ребёнка (4, 16–17). Согласно агаде, Р. в награду за своё человеколюбие дожила до дней своего праправнука, царя Соломона, и дивилась его мудрости, сидя справа от него во время суда («Рут рабба», 2, 2).

Д. В. Щедровицкий.



Ноеминь умоляет Руфь и Орфу вернуться в Моав. Гравюра В. Блейка. 1795.



Руфь на поле Вооза. Картина Ю. Шнора фон Карлсфельда. 1828. Лондон, Национальная галерея.

С

САВА (сербохорв. Свети Сава; образ восходит к реальному историческому лицу, жившему в 12 – нач. 13 вв. и канонизированному православной церковью), персонаж южнославянской мифологии. В сербском фольклоре С. связан с возвышенными местами. Ему приписывается оживление мёртвых, исцеление слепых, несгораемость его собственного тела, способность превращать борзых в волков (ср. общеславянский образ волчьего пастыря), людей в животных, иссечение железом воды из камня. С. создаёт кошку для борьбы с мышами (общеславянский мифологический сюжет, в других славянских традициях связывавшийся с иными персонажами). С. отнимает солнце у дьявола, предводительствует тучами, несущими град; гром, гремящий в день святого С., считался важным предзнаменованием. Связь С. со скотом и тучами объясняет, в частности, представление о тучах как о скоте С. В пост на день святого С., называвшийся савицей, не едят мяса четвероногих животных, чтобы уберечь их от волков. Роль С. как покровителя животных позволяет связать его с общеславянским Велесом.

В. И., В. Т.

САВАОФ, Цебаоф (евр. seba'ot, множ. число от sab'a, «воинство», «сонм»), одно из имён бога в иудаистической и христианской традициях. В библейских пророческих книгах встречается в сочетании «Господь воинств», что по-гречески передаётся двояко: Παντοκράτωρ, «вседержитель», κύριος ιων δυνάμεων, «владыка сил» (воинств); часто в Септуагинте сохраняется как имя собственное — Σαβαώθ. Под «воинством» С. подразумеваются солнце, луна и звёзды, «всё воинство небесное» (Втор. 4, 19), выступающие стройно и послушные «уставам неба» (Иов 38, 32–33), «Цебаот» означает также бесчисленные воинства огневидных ангелов (книга Еноха 72, 1; Берахот 11 б; Пирке рабби Елиезер 4), объединённых в четыре сонма (воинства) под начальством Михаила, Гавриила, Уриила и Рафаила. По образу небесного создано и «земное воинство», поддерживая которое (Исх. 12, 41 и др.), не только ангелы, но и «звёзды с путей своих» сражаются с врагами (Суд. 5, 20). На помощь пророкам нисходят с небес «колесницы огненные» (4 Царств 6, 17). Имя С. часто упоминается в связи с херувимами, осеняющими ковчег завета — символ бо-

Св. Сава. Фреска в монастыре Милешеве, Сербия.



Савaоф. Фреска Микеланджело «Сотворение Адама» плафона Сикстинской капеллы. 1508–12. Рим, Ватикан.





Бог Саваоф. Эскизы росписи Владимирского собора в Киеве. Виктор Васнецов. 1885–1896. Москва, Гос. Третьяковская галерея.

жественного присутствия на земле. В имени С., таким образом, выражена идея единства всех «воинств» вселенной, построенных по принципу иерархии и соединённых в акте славословия С. (Пс. 148).

Д. В. Щедровицкий.

САВСКАЯ ЦАРИЦА, легендарная царица Сабейского царства (Сабы) в Южной Аравии. Согласно ветхозаветному преданию, С. ц., услышав о славе царя Соломона, пришла в Иерусалим испытать его загадками и изумилась его мудрости (3 Царств 10, 1–13). В легендах агады государство С. ц. – волшебная страна, где песок дороже золота, растут деревья из Эдемского сада, а люди не знают войны. Соломон, в случае отказа С. ц. явиться к нему, угрожает наслать на неё «царей с пехотой и колесницами», имея в виду подвластных ему демонов, зверей и птиц (Мидраш к Притч. 1, 4). По некоторым преданиям, у С. ц. были козлиные ноги (вероятно, отголоски мифа о зооморфной богине луны Южной Аравии); чтобы проверить, так ли это, Соломон заставляет её пройти по хрустальному полу, принятому С. ц. за озеро. В Новом завете С. ц. Именуется «царицей южной» и противопоставляется тем, кто не желает внимать мудрости Иисуса (Матф. 12, 42). В мусульманских легендах имя С. ц. – Билкис. В эфиопских преданиях Соломон и С. ц. – родоначальники трёхтысячелетней династии императоров Абиссинии (ср. Деян. 8, 27).

Д. В. Щедровицкий.

САЛИХ (Salih), в мусульманской мифологии пророк, посланный аллахом к народу самуд с увещеваниями. Большинство самудян сочло его «очарованным» (26:153), смеялось над ним и его проповедями (54:24–25; 69:4). После того как аллах послал самудянам знамение – верблюдицу, С. просил, чтобы они оставили её пастись на их землях и поили из своих колодцев (7:71, 26:155; 14:28). Однако самудяне предпочли заколоть верблюдицу, поручив это «злосчастнейшему» из них (7:75; 11:68; 26:157; 54:29; 91:12), и говорили потом С.: «Приведи к нам то, что ты обещаешь, если ты посланник» (7:75). За их нечестивость аллах через три дня послал «на них единый вопль, и они стали, как трава строителя оград» (54:31), «… и постигло их сотрясение, и наутро оказались они в своём жилье поверженными ниц» (7:76).

Рассказ о С., подобно всем кораническим рассказам о пророках (ср. Муса, Нух), содержит много параллелей к начальному периоду пророческой деятельности Мухаммада, но в данном случае они более конкретны и осязаемы, чем в историях, восходящих к Библии [«Но вот – их две партии, которые враждуют» (2:46); уверовавшие – «те, которые считались ничтожными» (7:73) и т. д.], что объясняется местным аравийским происхождением образа С. Однако доисламский пласт соответствующих аравийских преданий всё ещё не поддаётся достоверной реконструкции. Позднее предание добавляет к кораническому рассказу дополнительные детали и объяснения. В частности, в предании зафиксировано представление, что С. сам создал верблюдицу из скалы.

М. Б. Пиотровский.

САМАЭЛЬ, Саммаэль (евр. Samma'el, принята этимология от sam, «яд», 'el, «бог»), в иудейской демонологии злой дух, демон, часто отождествляемый с сатаной. Согласно «Мидраш Рабба» к Второзаконию (11, 10) С. — глава всех сатанов. Славянская «Книга Баруха» называет С. Сатаниилом. Другое имя (или эпитет) С. – Малхира, «ангел» или «царь зла». В послебиблейской литературе известны предания о соблазнении Евы (см. в ст. «Грехопадение») С., принявшим облик змея. Согласно «Пирке рабби Елиэзер» (21) Каин был зачат Евой от С. «Таргум Псевдо-Ионафана» к Быт. 3, 6 рассказывает, что, как только Ева вкусила плод, перед ней появился ангел смерти С. В роли ангела смерти С. выступает и в мидрашистской истории о смерти Моисея: посланный отнять жизнь у престарелого Моисея, С., потерпев поражение от него в споре, удаляется. Бог отправляет его снова, но Моисей ударяет его жезлом, и С. улетает. В коптских гностических текстах С. выступает в роли злого демиурга. Он великий демон, владыка нижней части преисподней и хаоса («Трёхобразная Первая мысль»). Отождествляемый с враждебным ветхозаветным богом-творцом, С. иногда называется Саваофом, иногда же Саваоф считается сыном С. Имена С. толкуются в коптских текстах обычно на почве арамейского языка; С. – «слепой бог» или «бог слепых», Сакла – «глупый», Йалдабаот – «родивший Саваофа» (в коптских текстах иногда Аваоф) или «дитя хаоса».

В тексте, называемом «О происхождении Мира», где С. именуется также «Первый отец», содержится народная этимология имени Йалдабаот: по воле Пистис София появился архонт из воды (в других текстах, «Сущность архонтов», «Трёхобразная Первая мысль» Пистис София родила его сама). Увидев его, она сказала: «О, дитя, приди сюда». Поэтому он стал называться Йалдабаот. С. создал семь других существ, один из которых – Сава-



Посещение царицей Савской царя Соломона. Деталь центральной части фрески Пьеро делла Франчески. 1452–66. Ареццо, церковь Сан-Франческо.



Соломон и царица Савская. Картина Дж. Демина. 19 в.



Царь Соломон, царица Савская и царь Давид. Статуи на портале собора Сент-Этьен в Бурже (Франция). 12 в.

оф. Обладая большой властью и не зная своего происхождения и никого, кроме себя, С. объявил, что он есть бог, и нет другого бога, кроме него. Но появилась Пистис Софиа и показала ему ошибочность его заявления. Тогда Саваоф возненавидел отца своего, Мрак, и мать — Бездну, и сестру — Мысль Первого отца. Когда Пистис Софиа основала царство для Саваофа, С., завидуя последнему, породил Смерть, который, будучи двуполым, создал семь сыновей. Те, в свою очередь, породили каждый по семь отпрысков. Таким образом, были созданы 49 демонов (Зависть, Гнев, Плач, Похоть и др.), в противовес им Зоэ (Жизнь), дочь Пистис Софиа, отданная Саваофу, родила 7 сыновей, которые породили каждый по 7 добрых демонов. «Сущность архонтов» рассказывает также, что Зоэ дунула в лицо С. и её дыхание превратилось в огненного ангела, который связал С. и бросил его в тартар, под бездну.

А. А. Папазян.

САМСОН, греч. Σαμφων, лат. Samson, Шимшон (евр. Simson, предположительно «служитель» или «солнечный», от semes, «солнце»), герой ветхозаветных преданий (Суд. 13–16), наделённый невиданной физической силой; двенадцатый из «судей израилевых». Сын Маноя из колена Данова, из города Цора. Ко времени С. над сынами израилевыми, продолжавшими «делать злое пред очами господа», уже сорок лет тяготело иго филистимлян. Рождение С., которому суждено «спасать Израиля от руки филистимлян» (13, 5), Маною и его жене, долго бывшим бездетными, предрекает ангел. Этим С. (как Исаак, Самуил и др.) избирается на служение богу «от чрева матери», причём даётся повеление — подготовить ребёнка к пожизненному назорейству (обет, состоявший в соблюдении ритуальной чистоты и в воздержании от вина для всецелого посвящения себя богу; внешний признак назорея — длинные волосы, которые запрещено стричь, — Чис. 6, 1–5). Затем ангел возносится на небо в пламени сжигаемой Маноем жертвы (13, 20–21). С самого детства на С. в решающие моменты жизни нисходит «дух господень», дающий ему чудесную силу, с помощью которой С. одолевает любых врагов. Все поступки С. имеют скрытый смысл, непонятный для окружающих. Так, юноша С. вопреки воле родителей решает жениться на филистимлянке. При этом им руководит тайное желание найти случай отомстить филистимлянам (14, 3–4). На пути в Фимнафу, где жила невеста С., на него нападает молодой лев, но С., исполнившись «духа господня», раздирает его, как козлёнка (14, 6). Позже С. находит в трупе этого льва пчелиный рой и насыщается оттуда мёдом (14, 8). Это даёт ему повод на брачном пиру задать тридцати филистимлянам – «брачным друзьям» – неразрешимую загадку: «Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое» (14, 14). С. поспорил на тридцать рубашек и тридцать перемен одежд, что брачные друзья не найдут разгадки, и они, ничего не придумав за семь дней пира, пригрозили жене С., что сожгут её дом, если С. «оберёт их». Поддавшись просьбам жены, С. сообщает ей разгадку — и тут же слышит её из уст

Самсон убивает льва. Гравюра А. Дюрера. 1496–97. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.





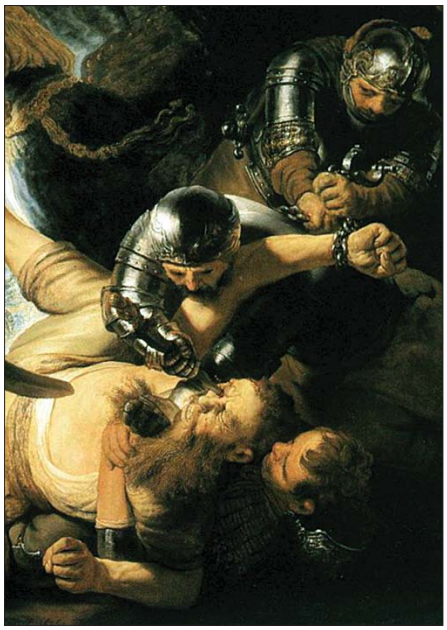


Слева – Самсон, убивающий филистимлянина. Мраморная скульптура Пьерино да Винчи. Ок. 1550. Флоренция, палаццо Веккьо. Справа – Самсон и филистимлянин. Мраморная скульптура Джамболоньи. Ок. 1570. Лондон, Музей Виктории и Альберта.

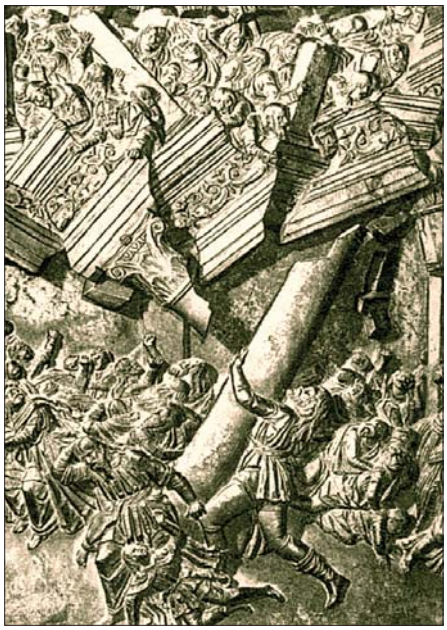
филистимлян: «Что слаще мёда, и что сильнее льва?». Тогда, осуществляя первый акт своей мести, С. поражает тридцать филистимских воинов и отдаёт их одежды брачным друзьям. Гнев С. и его возвращение в Цор расцениваются женой как развод, и она выходит за одного из брачных друзей (14, 17–20). Это служит поводом для нового акта мести филистимлянам: поймав триста лисиц, С. связывает их попарно хвостами, привязывает к ним горящие факелы и выпускает на жатву филистимлян, предавая огню весь урожай (15, 4–5). За это филистимляне сжигают жену С. и её отца, а в ответ на новое нападение С. целое филистимское войско вторгается в Иудею. Три тысячи иудейских посланников просят С. сдаться филистимлянам и отвратить этим от Иудеи угрозу опустошения. С. разрешает им связать себя и выдать филистимлянам. Однако в стане врагов «сошёл на него дух господень, и верёвки… упали… с рук его» (15, 14). Тут же С., подняв с земли ослиную челюсть, поражает ею тысячу воинов-филистимлян. После битвы по молитве изнемогшего от жажды С. из земли пробивается родник, получивший имя «источник воззвавшего» (Эйн-Гакорэ), а вся местность в честь битвы наречена Рамат-Лехи («Нагорье челюсти») (15, 15–19). После этих подвигов С. всенародно избирается «судьёй израилевым» и правит двадцать лет.

Когда жители Газы Филистимской, оповещённые о том, что С. проведёт ночь в доме блудницы, запирают городские ворота, дабы не выпустить его живым из города, С., встав в полночь, вырывает ворота из земли, взваливает на плечи и, пройдя с ними половину Ханаана, водружает их на вершине горы близ Хеврона (16, 3). Виновницей гибели С. становится его возлюбленная — филистимлянка Далила из долины Сорек. Подкупленная «властителями филистимскими», она трижды пытается выведать у С. источник его чудесной силы, но С. трижды обманывает её, говоря, что он станет бессильным, если его свяжут семью сырыми тетивами, или опутают новыми верёвками, или воткут его волосы в ткань. По ночам Далила осуществляет всё это, но С., просыпаясь, с лёгкостью разрывает любые путы (16, 6–13). Наконец, устав от упрёков Далилы в нелюбви и недоверии к ней, С. «открыл ей всё сердце своё»: он назорей божий от чрева матери, и, если остричь ему волосы, обет нарушится, сила покинет его и он станет, «как прочие люди» (16, 17). Ночью филистимляне остригают «семь кос головы» спящего С., и, просыпаясь на крик Далилы: «филистимляне на тебя, Самсон!», – он чувствует, что сила отступила от него. Враги ослепляют С., заковывают его в цепи и заставляют вращать мельничные жернова в темнице Газы. Между тем волосы его постепенно отрастают. Чтобы насладиться унижением С., филистимляне приводят его на праздник в храм Дагона и заставляют «забавлять» собравшихся. С. просит отрока-поводыря подвести его к центральным столбам храма, чтобы опереться на них. Вознеся к богу молитву,





Слева – Самсон и Далила. Картина А. Мантеньи. Ок. 1495. Лондон, Национальная галерея. Справа – Ослепление Самсона. Фрагмент картины Рембрандта. 1636. Франкфурт-на-Майне, Штеделевский художественный институт.



Самсон разрушает храм. Фрагмент бронзового барельефа Б. Беллано. 1484–90. Падуя, церковь Сант-Антонио.

С., вновь обретший силу, сдвигает с места два средних столба храма и с возгласом «Да умрёт душа моя с филистимлянами!» обрушивает всё здание на собравшихся, убивая в миг своей смерти больше врагов, чем за всю жизнь.

В агаде имя С. этимологизируется как «солнечный», что толкуется как свидетельство его близости к богу, который «есть солнце и щит» (Пс. 83, 12). Когда на С. сходил «дух господень», он обретал такую силу, что, поднимая две горы, высекал из них огонь, как из кремней; делая один шаг, преодолевал расстояние между двумя городами («Вайикра рабба» 8, 2). Праотец Иаков, предрекая будущее колена Данова словами: «Дан будет судить народ свой… Дан будет змеем на дороге…» (Быт. 49, 16–17), имел в виду времена судьи С. А он подобен змею: оба живут одиноко, у обоих вся сила в голове, оба мстительны, оба, умирая, убивают врагов («Берешит рабба» 98, 18–19). С. прощались все грехи за то, что он никогда не произносил имя божие всуе; но открыв Далиле, что он назорей, С. тотчас был наказан: ему вменились все прежние грехи – и он, который «следовал влечению очей своих» (любодействовал), был ослеплён. Сила возвратилась к нему перед смертью в награду за смирение: будучи судьёй израилевым, он ни разу не возгордился и не превознёсся ни над кем («Сота» 10а).

Образ С. типологически сопоставляется с такими эпическими героями, как шумеро-аккадский Гильгамеш, греческие Геракл и Орион и др. Подобно им, С. обладает сверхъестественной силой, совершает богатырские подвиги, в том числе вступает в единоборство со львом. Потеря чудесной силы (или гибель) в результате женского коварства также характерна для ряда эпических героев. Представители старой солярно-метеорологической школы видели в С. олицетворение солнца, на что, по их мнению, указывает имя С. («солнечный»); волосы С. будто бы символизируют солнечные лучи, «срезаемые» ночной тьмой (Далила рассматривается как олицетворение ночи, её имя частью учёных производится от евр. lajla, «ночь»); лисицы, поджигающие хлебные поля, — дни летней засухи и т. д.

В изобразительном искусстве наиболее полное воплощение получили сюжеты: С., раздирающий льва (гравюра А. Дюрера, статуя для Петергофского фонтана работы М. И. Козловского и др.)» борьба С. с филистимлянами (скульптуры Пьерино да Винчи, Дж. Болоньи), предательство Далилы (картины А. Мантеньи, А. ван Дейка и др.)» героическая смерть С. (мозаика церкви Санкт-Гереон в Кёльне, 12 в., барельеф Нижней церкви в Пече, 12 в., Венгрия, барельеф Б. Беллано и др.). Все основные события жизни С. отразил в своём творчестве Рембрандт («С. задаёт загадку на пиру», «С. и Далила», «Ослепление С.» и др.). Среди произведений художественной литературы наиболее значительна драматическая поэма Дж. Мильтона «Самсон борец», среди музыкально-драматических произведений — оратория Г. Ф. Генделя «Самсон» и опера Ш. К. Сен-Санса «Самсон и Далила».

Д. В. Щедровицкий.



Самуил помазывает Давида. Ингеборгская псалтырь. Ок. 1205.

САМУД (Thamud), в мусульманской мифологии один из «коренных», исчезнувших народов Аравии. В Коране о самудянах говорится: «и из долин её (земли) вы устраиваете замки, а горы высекаете, как дома» (7:72). Они жили «среди садов, и источников, и посевов, и пальм, плоды которых нежны» (26:147–148). Благоденствуя, самудяне не оценили милость к ним аллаха, отказались следовать увещеваниям и запретам посланного к ним пророком Салиха, убили «верблюдицу аллаха», бывшую для них знамением, и были за свои прегрешения уничтожены.

Коранический рассказ о самудянах носит назидательный характер. Однако за мифологизированным сюжетом стоят, видимо, события реальной истории Аравии. Убийство самудянами-земледельцами молочной верблюдицы, возможно, символизирует конфликт оседлых и кочевых племён Аравии в начале н. э. («бедуинизация»). Согласно античным источникам, племя самудян обитало на севере Хиджаза, в том же районе, который указывает и наиболее распространённая мусульманская традиция. В этих местах находятся многочисленные пещерные захоронения и постройки набатеев (ср. Ирам Зат алимад), которые могли послужить реальной основой для описаний Корана. Коран содержит указание на знакомство аудитории Мухаммада со следами жизни самудян и адитов (см. Ад): «и ясны для вас их жилища» (29:3). Картина гибели С. [«сотрясение» (7:76), «молниеносный удар» (41:12, 16)] напоминает описание землетрясения.

САМУИЛ (евр. Semu'el, «имя бога»?), в ветхозаветных преданиях великий пророк, последний из «судей израилевых». Рождение С. у Елканы и Анны описывается как чудо: Анна, будучи бездетной, из-

Слева – Анна приводит сына к первосвященнику. Картина Я. Викторса. 1645. Берлин, Государственные музеи. Справа – Самуил приветствует Саула. Скульптурная группа Дж. Винтергальдера. 1734. Церемониальный зал монастыря Градишко, Оломоуц, Чехия.





ливала свою скорбь в Силоме перед скинией завета и услышала от первосвященника Илия предсказание о рождении сына (1 Царств 1). С малых лет С. был посвящен в назореи (см. в ст. Самсон) и стал служить при скинии завета, помогая Илию. Однажды С. услышал голос бога, возвестивший будущее, и вскоре становится известным, что С. удостоен быть пророком (1 Царств 3). Пророчество С. сбывается: в битве с филистимлянами ковчег завета попадает в руки врагов, сыновья Илия погибают, а сам Илий, узнав об этом, умирает (4, 11–18). Однако ковчег несёт филистимлянам беду: статуя их бога Дагона падает ниц перед ковчегом и разбивается, а жителей поражают болезни и мор; напуганные этим, филистимляне возвращают евреям ковчег (1 Царств 5–6). Тогда С. начал проповедь в народе, в результате чего были удалены чужие боги и «весь Израиль обратился к господу» (7, 4). В решающей битве с филистимлянами по молитве С. возгремел сильный гром, что повергает их в ужас и приносит евреям победу. С. становится судьёй Израиля. Он помазал в цари Саула. Когда же бог отверг Саула, впавшего в «противление», С. тайно помазал в цари Давида. С. создал в родном своём городе Раме пророческую школу, в стенах которой скрывался Давид, преследуемый Саулом (19, 18–20). В иудаистической традиции С. считается автором «Книги судей» и «Книги Руфи», а также 1-й и 2-й книг Самуила (1 и 2 Царств).

САРРА (евр. Sarah), в ветхозаветных преданиях: 1) жена Авраама, мать Исаака. Оставаясь бесплодной в течение многих лет супружества, С. сама предлагает Аврааму в наложницы свою служанку Агарь (Быт. 16, 2). Бог обещает, что от С. произойдут «народы и цари народов». Через трёх ангелов, посетивших Авраама и С. в дубраве Мамре, бог предрекает, что у С. родится сын. В том же году у С., которой к этому времени было около 90 лет, рождается сын Исаак (21, 1–3). Конфликты С. с Агарью приводят к изгнанию Агари и её сына Измаила из дома Авраама. С. умирает в Хевроне, прожив 127 лет. Для её погребения Авраам покупает у «сынов хеттовых» пещеру Махпела.

Сарра и ангел. Фреска Дж. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). 1726–1728.



Согласно агадическим легендам, перед рождением Исаака к С. вернулась молодость, не покидавшая её до самой смерти; шатёр С. осеняло чудесное облако, с её смертью исчезнувшее, но появившееся вновь, когда Исаак ввёл в шатёр Ревекку («Берешит рабба» 60, 15); во время жертвоприношения Авраама С. явился сатана, сообщивший матери о мнимой смерти Исаака, что и послужило причиной смерти С., и др.; 2) иудейская девица из Экбатаны, спасённая с помощью ангела Рафаила от посягательств Асмодея благочестивым Товией и ставшая его женой (Тов. 3, 7–8, 9). См. Товит.

Д. В. Щедровицкий.

САТАНА (евр. satan, арам. sit^{e}na^{c} или satana, «противник в суде, в споре или на войне, препятствующий, противоречащий, обвинитель, наушник, подстрекатель», ср. араб. шайтан; греч. перевод διάβολος, откуда рус. дьявол, нем. Teufel, «чёрт», и араб. Иблис), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма и христианства главный антагонист бога и всех верных ему сил на небесах и на земле, враг человеческого рода, царь ада и повелитель бесов. Как существо, воля и действие которого есть центр и источник мирового зла, С. представляет собой известную аналогию Ангро-Майнью (Ахриману) иранской мифологии; принципиальное различие состоит в том, что, с ортодоксальной точки зрения (оспаривавшейся, впрочем, дуалистическими ересями типа средневековых богомилов), С. противостоит богу не на равных основаниях, не как божество или антибожество зла, но как падшее творение бога и мятежный подданный его державы, который только и может, что обращать против бога силу, полученную от него же, и против собственной воли в конечном счёте содействовать выполнению божьего замысла – «творить добро, всему желая зла», как говорит Мефистофель в «Фаусте» И. В. Гёте (перевод Б. Пастернака). Поэтому противник С. на его уровне бытия – не бог, а архангел Михаил, предводитель добрых ангелов и заступник верующих в священной войне с С. В Ветхом завете слово «С.» — ещё имя нарицательное, употреблявшееся во всех перечисленных выше смыслах; в специальном применении к С. оно воспринимается как прозвище безымянного врага, у которого могут быть и другие прозвища сходного значения, например, как в апокрифе 2 в. до н. э. «Книга Юбилеев» (17, 18), Мастема (евр. mas^{e}temah, «вражда»); ср. в евангельских текстах обозначения типа «Лукавый» (греч. poneros, напр. Матф. 6, 13; 12, 19 и 38), «Враг» и т. п. По своей природе С. подобен ангелам («сынам Элохима»), в кругу которых предстаёт пред лицом Яхве (Иов 1, 6). Его отношения с Яхве поначалу не ясны, хотя очевидно, что он зависим от Яхве и боится его запретов (Иов 1, 12; 2, 6; Зах. 3, 2); но человеку он во всяком случае враг и порочит его перед Яхве (Иов 1, 9–10), что даёт ему роль не то прокурора на суде Яхве, не то интригана и наушника при его дворе. С особой враждой он относится к носителям сакральной власти в «избранном народе», будь то царь Давид (1 Парал. 21, 4) или первосвященник Иегошуа (Зах. 1, 2), искушая их и вводя в грех, ставя на их пути препятствия и оковы. Позднеиудейская литература развивает и систематизирует эти черты. Поведение С. как космического провокатора, подстрекателя и соблазнителя и прежде сближало его образ с образом змия из истории «грехопадения» Адама и Евы, но только теперь их отождествление окончательно формулируется (Прем. Сол. 2, 23–24 и др.). Здесь С. выступает уже не только как клеветник на человека перед Яхве, но и как клеветник на Яхве перед человеком, «приносящий ябеду на творца своего» («Таргум Псевдо-Ионафана» к Быт. 3, 4). Ряд ле-



Сатана, искушающий Иисуса Христа на кровле храма. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

Сатана в аду с душой Иуды в руках. Фрагмент иконы «Страшный суд». Новгородская школа. Сер. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.



генд приписывает С., именуемому также Самаэль, плотскую связь с Евой и зачатие Каина («Пирке рабби Елиэзер», 21, ср. библейский рассказ о греховном зачатии рода исполинов от соитий «дочерей человеческих» с «сынами Элохима» — смысловую инверсию языческих мифов о рождении полубога от связи смертной с богом; взгляд на Еву как на пособницу и подругу С. подчёркнут в легенде «Ялкут Берешит», 1, 23, согласно которой они были сотворены одновременно; ср. в статье Ева возможную этимологию её имени). Внушениям С. приписываются все чёрные дела из истории «избранного народа», например поклонение израильтян золотому тельцу (специальная месть С. за получение ими закона Яхве на Синае, см. Моисей; «Шаббат», 89 а и др.), прелюбодеяние Давида с Вирсавией («Сангедрин», 95 а), указ Амана об уничтожении иудеев, даже написанный на пергаменте из рук С. («Эстер рабба», 7).

К С. восходит всё моральное зло мира; внеобразный эквивалент его образа — характерное для Талмуда понятие «злого помысла». Поскольку же порождение греха, сродное с ним и необходимо из него вытекающее, есть смерть (новозаветная формулировка этой ветхозаветной аксиомы — Иаков 1, 15; ср. в рассказе о грехопадении предупреждение Адаму — «смертию умрешь», Быт. 2, 17), С. часто сливается в позднеиудейских легендах и толкованиях с ангелом смерти, «вынимающим» душу человека (напр., «Баба Батра», 16 а). Воинство враждебных человеку духов состоит под властью С. (апокрифы «Мученичество Исайи», 2, 2, и «Житие Адама и Евы», 16), подобно тому как дэвы служат под началом Ангро-Майнью. Остаётся неясным отношение между С. и такими «начальниками» и «князьями» бесов, как Азазель, Велиар, Вельзевул и т. п.; они или тождественны ему, или его соратники. Поскольку иудейский монотеизм в противоположность иранскому дуализму энергично настаивал на принципе «всё от Яхве» («Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия», Ис. 45, 7), бытие С. представляло для него проблему, в пределах иудаизма едва ли однозначно разрешённую. Напрашивались два пути нейтрализации этой проблемы. Во-первых, можно было акцентировать слабость С., неравный характер его борьбы с Яхве, страх, внушаемый ему первосозданным светом мессии, его бессильную зависть (согласно версии, намеченной в позднеиудейских текстах и перешедшей в Коран, само отпадение С. от Яхве было вызвано этой завистью) к человеческому роду, победу над С. в культовых актах, например в покаянном празднике иом-кипур (сумма цифровых значений букв имени С. по-еврейски потому даёт 364=365−1, что над одним днём в году С. не властен). Этот путь был вполне ортодоксальным для различных направлений иудаизма и оказался приемлем также для христианства, где осмеяние С. связывается с победой над ним Христа. Но в мистике иудаизма возможен иной, противоположный и сомнительный путь, на котором С. ставится в большую близость к богу, как порождение атрибута гнева, вышедшего из божественной всеполноты и обособившегося (ход мысли, повторяющийся у такого христианского еретика, как немецкий философ Я. Бёме). Основания для этого искали в библейских текстах: если одно и то же событие мотивируется в более раннем тексте «гневом Яхве» (2 Царств 24, 1: «Гнев Яхве… возбудил Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Иуду»), а в более позднем тексте – действием С. (1 Парал. 21, 1: «С… возбудил Давида сделать счисление израильтян»), открывалась возможность для интерпретации, делающей С. как бы олицетворением «гнева Яхве». Эту возможность наиболее явно реализуют каббалисты, учащие о некой «левой» или «северной» стороне божества, которая имеет свою эманацию, и эманация эта состоит под знаком Самаэля, или С. Божественная полнота оказывается у них интегрирующей силу зла как один из своих моментов, причём внутри божества это даже не зло, но становится злом вне его. В различных формах еретической трансформации библейского монотеизма варьируется модель, выявившаяся впервые в иранском зерванизме, где Зерван есть родитель не только Ормазда, но и Ахримана; например, средневековые богомилы (ересь на христианской почве, типологически близкая манихейству) говорили о Сатанаиле (С.+el, «бог») как сыне бога и брате Иисуса Христа. Но и на более ортодоксальной иудаистской почве С. рассматривается как персонаж, едва ли до конца отторгнутый от общения с Яхве. Он свободно восходит на небеса, чтобы обвинять человека перед Яхве (ситуация пролога книги Иова), и сходит с небес, чтобы ввести человека в соблазн, а после снова подняться.

Напротив, прямая полемика против всех попыток выявить корни зла в самом боге звучит в новозаветном тезисе: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (Иаков 1, 5). Раннехристианские тексты описывают пришествие Христа как второе – после упомянутого у Ис. 14, 12 и отнесённого к Люциферу-С. – и окончательное низвержение С., выявление его отторженности от горнего мира. Когда ученики Христа впервые выходят на проповедь, Христос видит «С., спадшего с неба, как молния» (Лук. 10, 18). У раннехристианского писателя 2 в. Иринея Лионского зафиксировано предание, согласно которому С. и бесы достигли полной меры в злобе и отчаянии именно в результате прихода, деятельности, жертвенной смерти и воскресения Христа, до конца обнаруживших духовную поляризацию добра и зла в мире. С тех пор С. очевидным образом «осуждён» (Ио. 16, 11) и может только, оставаясь до поры «князем мира сего» (Ио. 12, 31 и др., см. Архонты), вести безнадёжную игру дольнего против горнего и времени против вечности. Даже в своём собственном обиталище он посрамлён сошествием Христа во ад. В будущем С. предстоит кратковременный реванш во времена антихриста и затем окончательное заключение в аду.

Осталось не вполне выясненным, как к этой перспективе относится сковывание архангелом Михаилом С. на срок тысячелетнего царства праведных с последующим выходом С. из темницы и войной инспирируемых им Гога и Магога против «стана святых и города возлюбленного» (Апок. 20, 1–10). Раннехристианский мыслитель 2–3 вв. Ориген учил, что в конце времён все отпавшие от бога существа, включая С., обратятся и будут спасены (т. н. апокатастасис), но эта доктрина Оригена не получила признания.

Новозаветные тексты полностью отказываются от каких бы то ни было наглядных образов С. Напротив, средневековая фантазия изощрялась в детализации таких образов, наделяя С. исполинским телом неимоверных размеров, чудовищным смешением антропоморфных и животных черт, многорукостью и т. п. Пасть С. часто оказывается тождественной с входом в ад, так что попасть в ад значит быть сожранным С. В «Божественной комедии» Данте («Ад», XXXIV) С., наполовину вмёрзший в лёд ада (символ холода нелюбви), являет уродливую пародию на образы небес: у него три лица (насмешка над троицей), причём одно из них – красное (гнев как противоположность любви), другое – бледно-жёлтое (бессилие или леность как противоположность всемогуществу), третье – чёрное (невежество как противоположность всеведению), шесть крыльев нетопыря, соответствующих шести крыльям херувима. Зубы его пастей терзают Иуду Искариота, предателя высшего духовного авторитета, и Брута и Кассия — крамольников, посягнувших на высший государственный авторитет. Напротив, Дж. Мильтон в «Потерянном рае» сообщает образу С. мрачную величавость, делающую его пригодным к роли эпического героя (в том же направлении идёт трагедия нидерландского поэта Й. ван ден Вондела «Люцифер», герой которой умеет быть импозантным в своём тщеславии и рассуждает о необходимости исправить ошибку бога на пользу самому богу). Только после романтизма («демонические» образы Дж. Байрона, «Демон» М. Ю. Лермонтова и т. п.), в струе либерализма и антиклерикализма, образ С. как вольнолюбивого мятежника может стать однозначно положительным, обретая черты идеализированного греческого божества («К С.» Дж. Кардуччи, поэма М. Раписарди «Люцифер»; особняком стоит «Литания С.» Ш. Бодлера). Для А. Франса как наследника этой традиции уже аксиоматично, что С. – идеал, и он играет с этой аксиомой в «Восстании ангелов», вывёртывая её наизнанку и доказывая, что даже С., придя к власти, перестанет быть симпатичным.

Параллельно с этим «сатанистские» мотивы разрабатывались декадентством конца 19 в. и его позднейшими вариациями (графика Ф. Ропса и т. п.). Всем «реабилитациям» С. (напр., в трактате Дж. Папини «Дьявол», 1953) противостоит попытка возродить традиционный образ страшного, унылого и внутренне мёртвого космического властолюбца как Саурона в сказочном эпосе Толкиена «Повелитель колец».

С. С. Аверинцев.

САУЛ (евр. Saul, «испрошенный»), первый царь израильско-иудейского государства (кон. 11 в. до н. э.), в ветхозаветном повествовании (1 Царств 8–31) воплощение правителя, поставленного на царство по воле бога, но ставшего ему «неугодным». Сын Киса, «человека знатного», из



Давид перед Саулом. Картина Рембрандта. Ок. 1665. Гаага, Королевский кабинет картин.

колена Вениаминова, из города Гивы. Повествование о С. начинается в переломный момент жизни народа, когда бог повелевает состарившемуся пророку Самуилу поставить царя — на этом настаивают израильские старейшины, хотя Самуил рисует тягостную картину деспотической власти монарха. Выйдя из отцовского дома на поиски пропавших ослиц, С. обращается к «человеку божию» (а им оказывается Самуил) с вопросом о своей пропаже. В ответ Самуил (которому бог открывает, что С. и есть тот человек, который должен стать царём), предсказывает С. его будущее и, внезапно возливая на его голову священный елей, «помазывает» в правители. Так С., вышедший искать ослиц, обретает царство. По пути домой С., в осуществление предсказания Самуила, встречает сонм поющих предков. При этом на него самого нисходит «дух господень», и С. всенародно пророчествует, что приводит окружающих в изумление: «неужели и Саул во пророках?» (1 Царств 10, 11). После этого Самуил, собрав весь народ, предлагает избрать царя по жребию. Происходит чудо: жребий последовательно выпадает колену Вениаминову, племени Матриеву, Саулу, сыну Кисову. Смущённый С. прячется в обозе, откуда его торжественно выводят, и народ, восхищённый его красотой («от плеч своих был он выше всего народа»), восклицает: «Да живёт царь!» (10, 24). Поначалу С. отказывается от царских почестей и в мирное время сам пашет на своём поле (11, 4). Но через некоторое время он, преступая повеления Самуила, осмеливается самовольно возглавить общественное жертвоприношение. В наказание за это чувства С. помрачаются, он даже готов предать смерти своего сына Ионафана, героически одолевшего филистимлян, но нарушившего по незнанию всенародный пост, назначенный перед сражением. Народу едва удаётся спасти Ионафана (14, 43–45). Однако С. всё ещё сопутствует божье благословение, и он ведёт победоносные войны — до того момента, когда, дерзко нарушая повеление свыше, он оставляет в живых жестокого царя амаликитян Агага и присваивает его неправедные богатства, которые должен был истребить (15, 9–11). Тогда бог «отступает» от С., повелевая Самуилу втайне помазать на царство юного Давида. Не зная об этом, С. приближает юношу к себе. Единственное, что помогает С. отгонять злого духа, который стал мучить царя с тех пор, как его покинул «дух господень», это вдохновенная игра Давида на арфе. Военные подвиги Давида вскоре приносят ему популярность в народе, превышающую царскую, что вызывает зависть и гнев С. Далее следует полное драматизма повествование о преследовании Давида Саулом (см. в ст. Давид). А безумие С. всё возрастает: он готов своей рукой убить Ионафана, оправдывающего Давида, варварски расправляется со священниками из Номвы, оказавшими Давиду гостеприимство, ожесточается настолько, что приказывает умертвить без всякого предлога гаваонитян, потомков амореев среди Израиля (2 Царств 21, 1). Перед решающим сражением с филистимлянами на С. нападает страх, и он, некогда

Саул у Аэндорской волшебницы. Картина Н. Н. Ге. 1856. Ленинград, Русский музей.





Саул метает копье в Давида. Картина Гверчино. 1648. Рим, Национальная галерея античного искусства.

изгнавший из страны всех языческих гадателей, решается обратиться к ворожбе. Последняя волшебница, вызывательница мёртвых, прятавшаяся в Эйн-Доре (Аэндоре), просит переодетого С. «не выдавать её царю» и вызывает по его просьбе тень умершего Самуила. Раздаются слова: «… предаст господь Израиль вместе с тобою в руки филистимлянам; завтра ты и сыны твои будете со мною» (1 Царств 28, 19). Наутро израильское войско терпит жестокое поражение, и С., оказавшись в окружении, закалывается, пав на свой меч (31, 4). Давид оплакивает смерть С. и его сына Ионафана (2 Царств 1, 19–27). Тела С. и трёх его убитых в бою сыновей, вывешенные филистимлянами на позор на городской стене, выкрадывают и предают погребению жители Иависа Галаадского, некогда спасённые С. от бесчестья.

Д. В. Щедровицкий.

СВЯТОЕ СЕМЕЙСТВО (лат. Sancta Familia), в христианских представлениях семья, в которой родился Иисус Христос, ближайшее окружение Иисуса в детстве, включающее его мать деву Марию и её мужа Иосифа; термин «С. С.» связан преимущественно с иконографией. Искусство эпохи Возрождения и барокко создаёт образ маленькой семьи — обобщённый, статичный и в то же время не лишённый бытовой конкретности: нередко Иосиф изображается за работой, иногда вводятся дополнительные персонажи (напр., святая Анна на картине Эль Греко, святая Екатерина — у Х. де Риберы и др.). Замкнутая обособленность С. С. понимается как антитип божественной троицы, причём Иисус, в силу своей богочеловеческой природы, оказывается связующим обе троицы звеном, посредником между «горним» и «дольним» миром, центром, в котором вертикаль перекрещивается с горизонталью (напр., картина Б. Э. Мурильо «Две троицы»; то же у фламандского художника 16 в. Йоса ван Клеве). В более широком смысле иконография С. С. связана с сюжетами рождества (включая эпизоды поклонения пастухов и поклонения волхвов), сретенья (принесённого родителями в храм младенца Иисуса встречает Симеон Богоприимец, который узнает в нём мессию) и особенно бегства в Египет (предупреждённый ангелом о готовящемся избиении младенцев в Вифлееме, которое Ирод, царь Иудейский, намеревается учинить из страха перед новорождённым Христом, Иосиф с семьёй покидает Иудею и направляется в Египет, чтобы возвратиться уже после смерти Ирода).

О. Е. Нестерова.





Слева – Святое семейство (Мадонна с безбородым Иосифом). Картина Рафаэля. 1506. Ленинград, Эрмитаж.
Справа – Святое семейство со святой Анной. Картина Эль Греко. 1595. Толедо, госпиталь Таверы.

СЕМЬ СПЯЩИХ ОТРОКОВ эфесских, по христианской легенде, юноши-христиане из Эфеса: Максимилиан, Иамвлих, Мартиниан, Иоанн, Дионисий, Ексакустодиан (Константин) и Антонин (западная традиция называет другие имена), заснувшие более чем на 300 лет. Согласно легенде, они укрылись в пещере на горе Селион от преследований римского императора Деция (249–251), пытками и казнями понуждавшего христиан к идолопоклонству. Обнаружив их убежище, Деций при-

Слева – Бегство в Египет. Картина А. Дюрера. 1494–97. Дрезден, Картинная галерея.
Справа – Святое семейство со святой Анной и Иоанном Крестителем. Картина А. Бронзино. 1550. Вена, Музей истории искусств.







Отдых на пути в Египет. Картина Караваджо. 1595–97. Рим, галерея Дориа-Памфили.



Спас Вседержитель и семь спящих отроков Эфесских. Икона-энколпион. XIV век. Новгород. Медный сплав, литье. Сокровища ЦАК МПДА.

казал завалить камнями вход в пещеру, где спали юноши, предоставив им погибнуть от голода. Но при благочестивом императоре Феодосии Р (408–450) они проснулись, и чудо их пробуждения способствовало укреплению веры в воскресение плоти (средневековые авторы, сообразуясь с хронологией правления императоров, сокращают срок сна до 193 или 187 лет). Примечательно, что спящие юноши как бы выпадают из времени и, пробудившись, становятся живым символом перехода от эпохи гонений на христианство ко времени торжества его: историческая длительность замещается вневременной единократностью чуда (ср. аналогичный мотив в Талмуде: легенда о Хони, спавшем с момента разрушения Иерусалимского храма до конца вавилонского пленения). Уже в 5 в. легенда о С. С. о. широко распространилась в Малой Азии и Сирии (наиболее раннее упоминание — у агиографа начала 5 в. Иоанна Колоба). На Западе легенда известна с 6 в. (её сообщает, в частности, Григорий Турский, опирающийся на сирийский источник), но особую популярность она приобретает во времена крестовых походов (тогда же появляется много литературных переложений сказания, напр. в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского). Благодаря восточному происхождению легенда проникает и в мусульманский мир (см. Асхаб ал-кахф).

О. Е. Нестерова.

СЕРАФИМЫ (евр. seraphim, «огненные», «пламенеющие», от корня srp со значением «гореть», «сжигать», «обжигать»), в иудаистической и христианской мифологиях ангелы, особо приближённые к престолу бога и его прославляющие. Их описание содержится в ветхозаветной Книге пророка Исайи (Ис. 6, 2–3): «у каждого из них по шести крыл; двумя закрывал каждый лицо своё, и двумя закрывал ноги свои, двумя летал…». Один из С. очищает уста пророка, коснувшись их горящим углем, который он берёт клещами с жертвенника, и этим приготовляет его к служению (6, 6–7). Этот образ составил один из распространённых сюжетов христианской иконографии. В русской литературе сюжет использован в стихотворении А. С. Пушкина «Пророк».

Подобно херувимам, С. отражают древнейшие ближневосточные представления о крылатых сверхъестественных существах с охранительными функциями. Этимологическая связь С. (в их близости богу) с огнём, пыланием осложняется их ассоциацией со змеями, также, в свою очередь, многообразно связываемыми с огнём и обозначаемыми (Чис. 21) тем же словом (в т. ч. Медный змей), более того – с крылатыми драконами (Ис. 14, 29; 30, 6). Древневавилонская параллель к С. – шестикрылый демон, в каждой руке держащий по змее (изображение на рельефе, найденном в Тель-Халафе, Северная Сирия).

«Книга Еноха», насыщенная описаниями ангельских чинов, помещает С. вместе с херувимами на шестое небо и передаёт их в ведение архангела Гавриила. В христианской традиции, по классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита (5 – нач. 6 вв.), С. — первый чин, составляющий вместе с херувимами и престолами первую триаду, характеризуемую непосредственной близостью к богу. См. Девять чинов ангельских.

СИМ, ХАМ, ИАФЕТ, Шем, Хам, Йефет (греч. Σημ, Χάμ, Ιαφεθ; евр. Sem, Ham, Yefet), в ветхозаветных преданиях сыновья Ноя, которые спаслись со своими жёнами в ковчеге во время потопа и от которых затем «населилась вся земля» (Быт. 9, 19). Когда Ной опьянел и лежал обнажённый, Хам насмеялся над ним, Сим же и Иафет проявили сыновнюю поч-

Семь спящих отроков Эфесских. Икона 1-й пол. XIX века. Палех. Сокровища ЦАК МПДА.



Серафим. Слева – Фрагмент фрески «Страшный суд» П. Каваллини. Ок. 1293. Рим, церковь Санта Чечилия ин Трастевере в Риме. Справа – Фрагмент фрески Феофана Грека. 1378. Новгород, церковь Спаса Преображения на Ильине.







Апостол Пётр отвергает Симона волхва, принёсшего деньги. На земле – распростёртая фигура Симона, рядом – опрокинутая мера с рассыпавшимися деньгами. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.

тительность, они не смотрели на отца и прикрыли его одеждой. За это Ной благословил Сима и Иафета, Ханаана же, сына Хама, проклял и обрёк на рабство (9, 20–27). Талмудические предания объясняют позднее появление на свет С., Х., И. (Ною было уже 500 лет – Быт. 5, 32) тем, что, узнав о предстоящем потопе, Ной решил не иметь детей, и лишь получив заверение свыше о спасении своего потомства, женился («Берешит рабба» 23, 4 и др.).

В ветхозаветном родословии «сынов Ноевых», именуемом в научной литературе «Таблицей народов» (Быт. 10), перечисляются потомки С., Х., И. Они сами, их сыновья и внуки представлены родоначальниками-эпонимами больших языковых и этнических групп народов, отдельных племён, земель, государств: народов Элама, Двуречья, Сирии, евреев и родственных им племён (семитские народы – от эпонима «Сим»); народов Африки, а также ханаанеев (хамитские народы – от эпонима «Хам»); народов, расселившихся к северу от потомков Сима и впоследствии отождествлявшихся с индоевропейскими народами, – «яфетидов».

Согласно агаде, С., Х., И. получили имена, соответствовавшие будущим свойствам их потомков: «Шем» означает «имя» и «славу», так как сыны Сима призваны прославлять имя божье, «Хам» – «жаркий», так как сыны Хама населяют жаркие страны и обладают пылким характером, «Иафет» – «прекрасный», так как сыны Иафета (его потомками считали и древних греков) одарены способностью ко всем искусствам и владеют прекрасными языками.

Сим (в ветхозаветных текстах он – старший сын Ноя, в агаде – младший) выступает в сказаниях как пророк и священник – именно он приносит благодарственную жертву по окончании потопа вместо своего отца, раненного в ковчеге львом («Сангедрин» 1086, «Берешит рабба» 30, 6). Сим же получает от великого ангела Рафаила «Книгу исцелений», по которой затем учились врачи всех народов. Сим отождествляется с Мельхиседеком. При царе Соломоне в храме приносились в жертву 70 тельцов в память С., Х., И., дабы между 70 народами, происходящими от них, царил мир (Чис. 29, «Берешит рабба» 56, 16). Иафет отождествлялся впоследствии с титаном Иапетом, отцом Прометея (армянский писатель Мовсес Хоренаци).

Д. В. Щедровицкий.

СИМОН МАГ (греч. Σίμων, лат. Simon, от евр. chimon, «бог услышал»), Симон волхв, в христианских преданиях самарийский чародей, антагонист апостола Петра. Согласно «Деяниям апостолов» (8, 9–24), С. м., «выдавая себя за кого-то великого», снискал волхвованием чрезвычайную славу в народе, но проповедь апостола Филиппа поколебала его авторитет и он принял крещение. Из зависти к могуществу апостолов С. м. предлагает пришедшему в Самарию вслед за Филиппом Петру деньги в обмен на апостольское достоинство, но тот проклинает его как помыслившего купить дар божий (отсюда термин «симония» – практика продажи и покупки церковных должностей). О дальнейшей судьбе С. м. повествуют многочисленные легенды, касающиеся подвижничества Петра в Риме. В них усугубляется мотив соперничества апостола и чародея (которое подчёркивается совпадением имён Симона=Петра и С. м.). Раз за разом Пётр изобличает волхва, пока не одерживает над ним окончательной победы, утверждая торжество веры над суеверием. Например, существует рассказ о том, как С. м., присвоив себе имя Христа, поместил у входа в своё жилище огромного пса («пёс чёрен» – традиционное обличье «нечистой силы») и угрожал, что тот разорвёт всякого, кто не верит, что он Христос. Пётр молитвой обращает ярость пса против его хозяина (по иной версии, пёс страшным голосом уличает чародея во лжи). В другой раз С. м. объявляет себя бессмертным и в доказательство кладёт голову на плаху, но в последний момент подставляет вместо себя овна, сам же, проведя три дня в укромном месте, с триумфом возвращается ко двору императора. Но и этот обман открыт Петром, и С. м., чувствуя силу соперника, решается имитировать вознесение, чтобы со славой покинуть Рим. По этому случаю на форуме (или на Марсовом поле) воздвигается высокая деревянная башня, с которой С. м. бросается вниз; демоны подхватывают его, но Пётр приказывает им отступиться, и колдун разбивается о камни (ср. значение имени Пётр – «камень»). Мотив самозванства, фальшивого притязания на уподобление Христу присутствует и в самой ранней версии легенды о кончине чародея (впервые зафиксированной у Ипполита, нач. 3 в.), по которой С. м. приказывает зарыть себя заживо в землю, обещая воскреснуть на третий день. Таким образом, С. м. оказывается антагонистом не только апостола, но, в более глубоком смысле, и самого Христа, предтечей самозванца последних времен — антихриста.

С. м. выступает также как проповедник доктрины, противостоящей христианской ортодоксии. Ранние церковные писатели (начиная с Юстина Мученика, 2 в.), сообщающие некоторые подробности биографии С. м. (в частности, что он был уроженцем местечка Гитта), называют его основоположником гностицизма (секта



Райская птица Сирин. Лубок. 1-я пол. 19 в. Москва, Государственный Исторический музей.

«симониан»). Симон отождествлял себя с высшей божественной силой, а странствовавшую с ним блудницу по имени Елена – с космической праматерью Премудростью (София). Стилизованное переложение легенды о С. м. содержится в книге А. М. Ремизова «Подорожье». В иконографии часто разрабатывался мотив неудачного полёта и падения С. м.

О. Е. Нестерова.

СИРИН, в средневековой мифологии райская птица-дева, образ которой восходит к древнегреческим сиренам. В русских духовных стихах С., спускаясь из рая на землю, зачаровывают людей своим пением. В западноевропейских легендах С. – воплощение несчастной души. В русском искусстве С. и алконост – традиционный изобразительный сюжет (от лубочных картинок до «Песни радости и печали» В. М. Васнецова).

В. И., В. Т.

СИФ (евр. Seth, греч. Σηθ, этимология неясна), в ветхозаветной традиции третий

Сирин. Фрагмент картины В. Васнецова «Сирин и Алконост. Птица радости и Птица печали». 1896. Москва, Государственная Третьяковская галерея.



сын Адама и Евы, от которого происходят все народы (Быт. 4, 25–5). В Библии и послебиблейской иудаистической литературе С. появляется только эпизодически, но в гностической и апокрифической литературе занимает значительное место. Книга Бытия (4, 25) содержит народную этимологию имени С. от глагола syt, «ставить», «основывать» («… и назвала его С., ибо (сказала): положил мне бог семя другое вместо Авеля, которого убил Каин»). С выражением «семя другое», вероятно, связано имя Аллогенес (греч. Αλλογενής, «инакородный»), часто применяемое в гностической литературе к С. Комментарий этого выражения («Она поняла, что это семя из другого места. И кто это? Это царь мессия») попал в «Берешит рабба» 23 из гностической среды, где С. обычно рассматривается как мессия. Некоторые из гностических сект называли себя «дети» или «облик С.», что соответствует, вероятно, сетианам, о которых сообщают отцы церкви. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (I 71) сообщает легенду, согласно которой С. и его потомки, открывшие науку астрологии, знали от Адама, что человечество будет истреблено дважды; потопом и огнём; поэтому они оставили свое знание написанным на двух стелах: одна — из камня, который может пережить потоп, другая — из кирпича, способного выдержать огонь. Представление о трёх стелах, контаминированное с неоплатонической концепцией троичности природы бога, лежит, вероятно, в основе названия коптского текста «Три стелы С.». Другой коптский текст «Откровение Адама его сыну С.», также представляющий собой изложение гностического учения, начинается с рассказа Адама о том, как явившиеся ему трое приказали «проснуться от сна смерти» и послушать об эоне и семени человека, которому принадлежит жизнь и который произойдёт от Адама и Евы. В разных апокрифических книгах об Адаме рассказывается, как после убийства Авеля Каином Адам не приближался в течение 130 лет к своей жене. Явившийся после этого ангел сообщил ему, что у них с Евой родится сын, который будет иметь многочисленное потомство, которому, однако, не следует смешаться с семенем Каина. Из апокрифической литературы известна история соблазнения сыновей С. дочерьми Каина (см. в ст. Каин). В апокрифах об Адаме повествуется, как С. по просьбе умирающего Адама отправился вместе с Евой в Эдем просить для отца «масло жизни» от «древа милосердия». В армян. книге «Слово Адама С.» излагается миф о том, как С., услышав от отца историю «грехопадения», постился 40 дней. Явившийся по завершении поста ангел вручил ему «ветвь радости». С. принёс её Адаму, который, прозрев, узнал в ней ветвь от древа познания добра и зла. Другой апокрифический сюжет повествует о том, как оплакивающая Адама Ева призвала С. смотреть чудесное видение: вознесение души Адама и ангелов, молящих бога о прощении сотворенного им. С., отвечая на вопросы Евы, растолковывал ей происходящее. Затем снизошел сон и на Еву, и С., единственному из смертных, было предоставлено видеть величие божьего творения. Во многих апокрифических книгах говорится, что С., подобно Авелю, был пастырем овец. Некоторые тексты сообщают, что С. передал сыну Эношу (Еносу) историю Адама и Евы.

В мандейском пантеоне С. [мандейск. Sitil, имя подогнано под трехсогласный арамейский корень stl, «сажать» (растение), так как Шитил — посаженная душа («мана»)] занимает одно из центральных мест. Он — архетип духовно непорочной человеческой души, иногда — сама религия. Он встречает души на их пути к крещению и учит их об истинных свидетельствах жертвоприношения.

А. А. Папазян.

СОДОМ И ГОМОРРА (евр. Sedom, amorah; греч. Σόδομα Γομόρρα), в ветхозаветном предании два города, жители которых погрязли в распутстве и были за это испепелены огнём, посланным с неба. Библия локализует С. и Г. «в долине Сиддим, где ныне море Солёное» (Быт. 14, 3) и называет их в числе ханаанских городов пятиградья, отпавших от Элама, а затем потерпевших поражение от царя эламского и его союзников (Быт. 10, 19; 14, 2–24). Согласно преданию, «жители Содомские были нечестивы и весьма грешны перед господом» (13, 13); «греху содомскому» были подвержены также жители Гоморры и окрестных городов, «подобно им блудодействовавшие и ходившие за иной плотью» (Иуд. 7). «Вопль Содомский и Гоморрский» доносится до бога, который направляет туда ангелов, чтобы убедиться, действительно ли жители обоих городов «поступают так, каков вопль на них», и истребить их, ибо там не находится не только пятидесяти, но даже и десяти праведников, ради которых бог пощадил бы города по заступничеству Авраама (18, 20–33). Ангелов принимает поселившийся в Содоме племянник Авраама Лот, однако содомляне осаждают его дом, требуя выдать пришельцев, дабы «познать» их (19, 5; подобная же сцена — Суд. 19, 22). Ангелы поражают осаждающих дом слепотой, а Лота с семьей выводят из обречённого города. «…И пролил господь на Содом и Гоморру дождём серу и огонь от господа с неба», и ниспроверг эти города, их окрестность и всех жителей. Когда Авраам посмотрел в сторону С. и Г., то увидел, что там лишь дым поднимается с земли (19, 24–28). В последующей библейской традиции С. и Г. – символ крайней степени греховности, навлекающей на себя божественный гнев (ср. Втор. 29, 33; Иезек. 16, 49; Иуд. 7; Апок. 11, 8).

Предание о С. и Г. имеет, по-видимому, исторически достоверные корни, отразив в памяти народа образ какого-то стихийного бедствия, случившегося в древние времена в районе Мёртвого моря. Местность эта, характеризуемая в Библии как некогда («прежде, нежели истребил господь Содом и Гоморру» – Быт. 13, 10) цветущая, ещё в библейские времена была затоплена водами Мёртвого моря (14, 3), которое 3-я (2-я) книга Ездры именует «морем Содомским» (5, 7). Его безжизненные южные берега, хранящие следы вулканической деятельности, изобилуют выходами и месторождениями серы, нефти и газа («смоляными ямами» – Быт. 14, 10), вследствие воспламенения которых могла произойти описываемая в Библии, а также античными авторами (Strab. XV 2; Иосиф Флавий, «Иудейская война» VI, 8, 4; Тацит, «История» V 7) катастрофа, по косвенным географическим источникам датируемая началом 2-го тыс. до н. э. На реальность существования (уже около сер. 3-го тыс. до н. э.) Гоморры указывают клинописные тексты из открытого недавно архива города Эбла (современный Тель-Мардих). «Содомский грех» (отсюда термин «содомия») трактуется рационалистической критикой как отражение древнеханаанских культовых обрядов в честь местных богов плодородия.

СОЛОМОН, Шеломо (евр. Selomo, «мирный», «благодатный»), третий царь Израильско-Иудейского государства (ок. 965–928 до н. э.), изображённый в ветхозаветных книгах величайшим мудрецом всех времён; герой многих легенд. Его отец – царь Давид, мать – Вирсавия. Уже при рождении С. «господь возлюбил его», и Давид назначил С. наследником престола в обход старших сыновей (2 Царств 12, 24; 3 Царств 1, 30–35). Бога, явившегося С. во сне и обещавшего исполнить любое его желание, С. просит даровать ему «сердце разумное, чтобы судить народ». И за то, что он не испросил никаких земных благ, С. наделяется не только мудростью, но и невиданным богатством и славой: «Подобного тебе не было прежде тебя, и после тебя не восстанет…» (3 Царств 3, 9–13). Мудрость С. проявляется при первом же его суде, когда, сделав вид, что хочет разрубить младенца и разделить его между двумя претендовавшими на него женщинами, царь узнаёт, кто из них настоящая мать (3, 16–28). С. собрал несметные богатства, так что серебро стало в его царстве равноценным простому камню. Все цари и мудрецы земли (в том числе и Савская царица) приходили к С. с дарами, чтобы внимать его мудрости (4, 34; 10, 24). С. изрёк три тысячи притчей и тысячу пять



Разрушение Содома и Гоморры. Картина Дж. Мартина. 1852. Ньюкастл, галерея искусств.





Суд Соломона. Слева – Фреска Дж. Б. Тьеполо в архиепископском дворце в Удине (Италия). 1726–1728. Справа – Картина Дж. Кадеса. Кон. 18 в. Лондон, Королевская академия искусств.

песней, в которых описал свойства всех растений, зверей и птиц (4, 32–33). «Художница всего — Премудрость» (ср. София) позволила С. познать «устройство мира, начало, конец и средину времён. …Всё сокровенное и явное» (Прем. Сол. 7, 17). Миротворцу С. бог повелел выстроить храм в Иерусалиме («храм С.»), в то время как Давиду, ведшему кровопролитные войны, возвести храм не было дано (3 Царств 5, 3). Храм возводили десятки тысяч людей в течение семи лет, и при этом работы велись совершенно бесшумно. В наказание за то, что С. взял множество чужестранных жён, разрешил им отправлять языческие культы и даже сам в старости склонился «к иным богам», царство С. после его смерти разделилось между его сыном Ровоамом и рабом Иеровоамом (11, 1–13). С. приписывается авторство двух библейских Псалмов (71 и 126), а также книг Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, девтероканонической книги «Премудрость С.», апокрифических «Завета С.» и «Псалмов С.».

Согласно агаде, С. попросил руки Премудрости, дочери царя небесного, и получил в приданое весь мир. Мудрости С. искали люди, звери и духи. На судах С. читал мысли тяжущихся и не нуждался в свидетелях. Когда к С. явился потомок Каина из подземного мира с требованием выделить ему из наследства отца двойную долю на том основании, что у него две головы, С. приказал лить воду на одну из этих голов и по возгласам другой установил, что в теле чудовища всё же одна душа. Звери, птицы и рыбы являлись на суд С. и творили его волю («Шир-Гаширим рабба» 1; «Шемот рабба» 15, 20). Бесшумное строительство храма объяснялось тем, что для обтёсывания камней С. использовал волшебного червя шамир, проедающего скалы, которого принёс ему гриф из Эдемского сада («Сота», 486). Трон С. был украшен золотыми львами, которые оживали и впоследствии не дали ни одному завоевателю воссесть на этот трон (таргум Шейни). С. владел чудесным перстнем («Соломонова печать»), с помощью которого он укрощал демонов и покорил даже их главу Асмодея, который помогал С. строить храм. Возгордившийся своей властью над духами С. был наказан: Асмодей «забросил» его в дальнюю землю, а сам принял образ С. и правил в Иерусалиме. С. это время должен был скитаться, искупая свою гордость, и учить народ смирению, говоря: «Я, проповедник, был царём над Израилем…» (ср. Екк. 1, 12). Раскаявшийся С. был возвращён на царство, а оборотень исчез («Гитин», 67–68а). В тот час, когда С. взял в жёны дочь фараона, с неба сошёл Гавриил и посадил в море стебелёк, вокруг которого с течением веков вырос огромный полуостров и на нём – город Рим, чьи войска впоследствии разрушили Иерусалим («Шаббат», 56). С. царствовал над множеством миров, переносился по воздуху, путешествовал во времени. Зная, что храм будет разрушен, С. заготовил подземный тайник, где пророк Иеремия спрятал впоследствии ковчег завета.

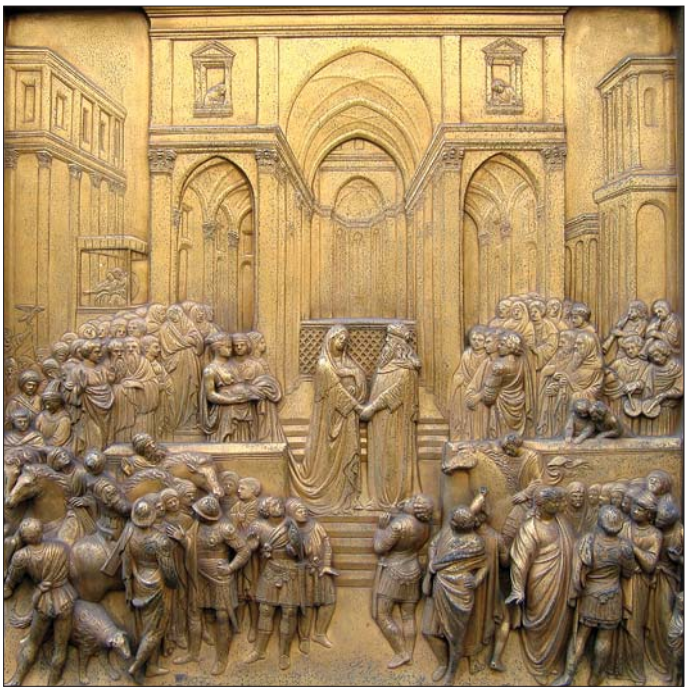
Легенды о С. легли в основу многих средневековых литературных произведений (напр., поэтическое произведение на нем. языке «Соломон и Морольф», 12 в.). Всевозможные легенды о С. были популярны на Руси. Древнерусские предания рисуют состязание С. с демоном Китоврасом как борьбу равных по силе «мудрости света» и «мудрости тьмы». Согласно этим преданиям, царь Езекия сжёг «целительные» книги С., потому что люди, лечившиеся по ним, переставали молиться богу о своём исцелении. Чаша С. была покрыта таинственной надписью, содержавшей предсказания об Иисусе Христе и указывавшей на число лет от С. до Христа.

Д. В. Щедровицкий.

СОФИЯ, Премудрость (греч. Σόφια, «мастерство», «знание», «мудрость», евр. hochᵉmah), в иудаистических и христианских религиозно-мифологических представлениях олицетворённая мудрость божества. Термин «С.», возникший в Древней Греции, употреблялся там как отвлечённое, умозрительное понятие, хотя первоначально у Гомера (Hom. Il. XV 411–412) он встречается в комбинации с именем богини Афины – применительно к делу строительства и упорядочения, художества и рукомесла. Сама Афина имеет



Идолослужение Соломона. Гравюра Мастера домашней книги. Германия. Конец 15 в.



Соломон встречает царицу Савскую. Рельеф райских врат баптистерия Сан Джованни работы Л. Гиберти. Ок. 1429. Флоренция.

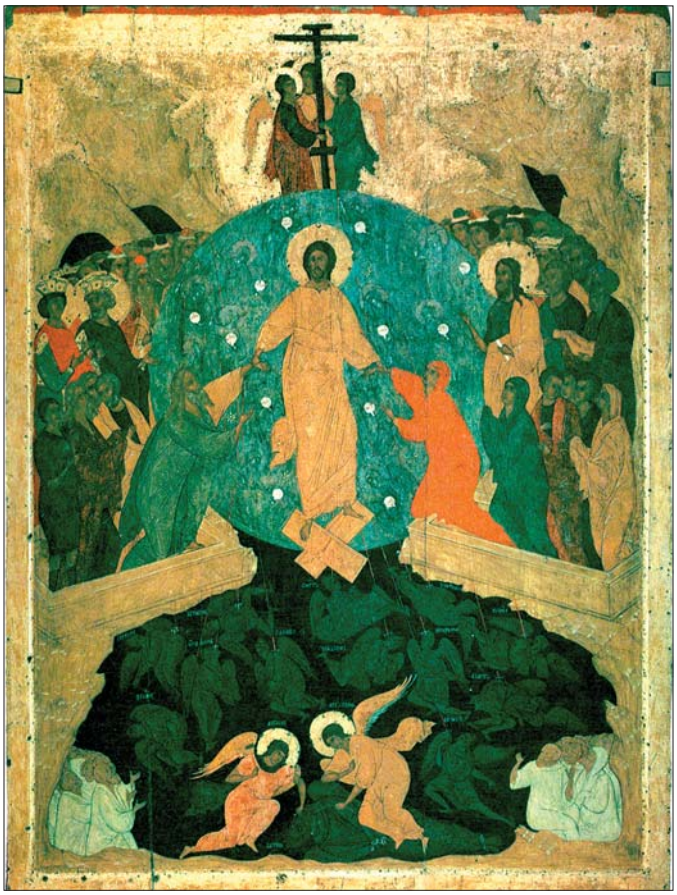


София Премудрость Божия с предстоящими по сторонам богоматерью и Иоанном. Икона Новгородской школы. 16 в. Санкт-Петербург, Государственный Русский музей.

много общего с последующей С.; и всё же если мифологема греческой Афины как богини мудрости (но без приложения к ней термина «С.») есть олицетворение мудрости, то мудрость в греческой мифологии не есть лицо. Иначе в ветхозаветной традиции, где понятие Премудрости — в силу самой специфики иудаистической мифологии — приобретает личностный облик: самораскрытие бога в мире должно было принимать характер «лица» (или «как бы лица») — как второго и подчинённого «Я» бога. Позднебиблейская дидактическая литература (книга «Премудрость Соломона», «Книга притчей Соломоновых», «Премудрость Иисуса сына Сирахова») даёт образ «Премудрости божией», описанной как личное, олицетворённое существо. Она выступает как девственное порождение верховного отца, до тождества к нему близкая: «Она есть дыхание силы божией и чистое излияние славы вседержителя» (Прем. Сол. 7, 25 след.), вышедшее «из уст всевышнего» (Иис. Сир. 24, 3; ср. образ Афины — тоже девственницы, появляющейся из головы Зевса; по устойчивой схеме мифа, мудрость принадлежит деве). Как греческое слово «С.», так и соответствующее ему древнееврейское слово – женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия божия» (как определяется С.) угадываются женские черты. Премудрость в своём отношении к богу есть его демиургическая, мироустрояющая воля. Она описывается (Притч. 8, 27–31) как «художница», по законам божественного ремесла строящая мир (что снова сближает её с Афиной); в природу этой космогонической С.-«художницы» входит «веселие». В раввинистической и позднее гностической мысли (знавшей также понятие «падшей С.» — см. Ахамот) С. сближалась с евр. r'sjt и греч. αρχή — оба термина означают «начало» — в смысле основания, первоначала, материнского лона изначальности. Специфику С. составляет женственная пассивность, сопряжённая с материнской многоплодностью, её «веселие», а также глубинная связь не только с космосом, но и с человечеством (Притч. 8, 31 и др.), за которое она заступается. Если по отношению к богу С. — пассивно зачи-

Слева – «Премудрость созда себе дом». Слева, в тройном круге – София, справа, в «двойном круге славы» – богоматерь с младенцем как «земное воплощение премудрости». На одной из башен – царь Соломон со свитком в руках. Русская икона Новгородской школы. Ок. 1548. Москва, Третьяковская галерея. Справа – Сошествие в ад. Икона Дионисия. 1495–96. Ленинград, Русский музей.







Сошествие во ад. Мозаика. Ок. 1200. Венеция, собор Сан-Марко.

нающее лоно, «зеркало славы божией», то по отношению к миру это — строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, ограждённого стенами от безбрежных пространств хаоса; дом — один из главных символов библейской Премудрости (Притч. 9, 1 и др.). Христианство усваивает личностное понимание С. Ориген описывает её как хотя и «бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого», но в то же время как «одушевлённое и как бы живое». В раннюю эпоху развития христианства представление о С. сближалось с ликом Христа-Логоса (1 Кор. 1, 24 прямо определяет Иисуса Христа как «божию силу и божию премудрость»), а затем и с третьей ипостасью троицы — духом святым (понятие женского рода в семитических языках и близкое С. в аспектах игры, веселья, праздничности), подчёркиваются также аспекты С., связанные с идеей человеческой общности. В латинской христианской литературе термин «С.» вытесняется почти синонимическим обозначением мистически понятой «церкви», и поэтому собственно «софиологии» католическая традиция почти не знает. Иначе в Византии, где большое значение получило развитие образа С. как символа теократического принципа, и на Руси, куда христианство пришло под знаком С. (митрополит Илларион описывает крещение Руси как приход «премудрости божией», т. е. С.; Софии были посвящены построенные в 11 в. три главные русские церкви — в Киеве, Новгороде и Полоцке). На русской почве к 15–16 вв. складывается богатая иконография С. С. имеет облик ангела; её лик и руки – огненного цвета, за спиной – два крыла. Она одета в царское облачение (далматик, бармы), на голове – золотой венец. Ей предстоят (как Христу в иконографии «Деисуса») молящиеся дева Мария и Иоанн Креститель; над ее головой виден по пояс благословляющий Христос (т. о., не тождественный с С., но являющий собой её «главу», примерно так, как он же есть, по новозаветному учению, «глава» церкви). Личный облик С. как в византийско-русской, так и в католической (например, у немецкого мистика 14 в. Г. Сузо) традиции постепенно сближается с образом девы Марии как просветлённой твари, в которой становится «софийным», облагораживается весь космос.

В христианской агиографической традиции имя «С.» носит также мученица, казнённая в Риме во 2 в. вместе со своими дочерьми Верой, Надеждой и Любовью (имена символичны – «Мудрость» как мать трёх «теологических добродетелей»).

СОШЕСТВИЕ ВО АД (греч. κατάβασις εις αίδου; лат. descensus ad inferos), в христианских преданиях посещение Иисусом Христом преисподней после смерти на кресте и погребения, знаменующее его торжество над смертью и силами сатаны. В новозаветном каноне есть лишь отдельные указания на С. в. а. (1 Петр. 3, 18–20; ср. Матф. 12, 40; Деян. 2, 23–28; Рим. 10, 7; Ефес. 4, 8–10). Более подробно С. в. а. описывается в апокрифах. Так, «Евангелие от Никодима» содержит рассказ Карина и Левкия (двух воскресших сыновей Симеона Богоприимца), «очевидцев» чудес, совершённых Христом в аду. Согласно преданию, «облистанный» ярким сиянием («се луч от источника света вечного») Христос, сокрушив «врата медные» и «вереи железные», появляется в преисподней, откуда он, повергнув сатану и поправ смерть, изводит ветхозаветных праведников; в раю эту процессию встречают

Христос выводит Адама и Еву из «чрева адова». Ад – в виде низвергнутого античного Силена. Миниатюра греческой Хлудовской псалтыри. 9 в. Москва, Исторический музей.



архангел Михаил, Енох и Илия. У райских врат ожидает и «благоразумный разбойник» Рах со знамением креста, данным ему Иисусом в знак истинности своих слов: «ныне же будешь со мною в раю» (Лук. 23, 43). В ранневизантийской и западной иконографии С. в. а. доминирует мотив выведения из ада праотцев. Преисподняя представляется обычно в виде пещеры; Христос, попирающий ногами скованного сатану, протягивает руку Адаму и Еве. Эта изобразительная схема характерна как для монументального искусства (фрески церкви Санта-Мария Антикуа в Риме, 8 в., нижней церкви Сан-Клементе в Риме, 10–11 вв., мозаики монастырской церкви в Дафни, 11 в., собора Сан-Марко в Венеции, ок. 1200, и др.), так и для средневековой миниатюры (многочисленные рукописи Псалтири 12–14 вв.); фреска Беато Анджелико (монастырь Сан-Марко, Флоренция) подводит итог средневековой традиции, и после 15 в. западное искусство редко обращается к этой теме (произведения А. Дюрера, А. Бронзино, Я. Тинторетто, П. фон Корнелиуса). В православной иконографии она сохраняет большое значение до 17 в., причём древнерусская иконописная традиция, наследовавшая Византии, совмещает мотив изведения патриархов из ада с мотивом битвы воинства Христова с «аггелами» сатаны (напр., икона Дионисия «Сошествие во ад»; иконы псковской школы), а иногда присоединяет мотив вступления избавленных от уз смерти праведников в рай (т. н. «полная» икона воскресения с сошествием).

О. Е. Нестерова.

СТРАШНЫЙ СУД (греч. ή ήμερα της κρίδεως, ср. англ. Doomsday, «день судный», лат. iudicium universale, «вселенский суд»; нем. das jungste Gericht, «последний суд»), в христианской эсхатологии предстоящий в «конце времён» суд вторично пришедшего Иисуса Христа над всеми когда-либо жившими людьми, воскресающими во плоти для этого суда и получающими по приговору судьи сообразно со своими делами вечное блаженство в раю или вечное наказание в аду. Уже в египетской мифологии известен мотив взвешивания на весах во время загробного суда добрых и злых дел каждого человека перед лицом Осириса (ср. в западноевропейской иконографии С. с. архангела Михаила, держащего весы). В ветхозаветной традиции получила развитие идея «дня Яхве» — полного и окончательного торжества Яхве над своими врагами на земле (ср. Ис. 13, 2–9; Иезек. 30, 3 и др.). По мере усиления эсхатологических интересов (отразившихся, например, в ветхозаветной «Книге Даниила», 2 в. до н. э.) и распространения веры в воскресение мёртвых «день Яхве» всё более отчётливо понимается как С. с. В новозаветных текстах неоднократно описывается, чаще всего в аллегорической форме, конечное отделение злых людей от добрых («козлов» от «овец», «плевелов» от «пшеницы», Матф. 13, 30; 25, 32–33 и др.).

Упоминается эсхатологическое явление «сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою», под громогласные звуки ангельской трубы (Матф. 24, 30–31; «труба» – несомненно, шофар, т. е. музыкальный

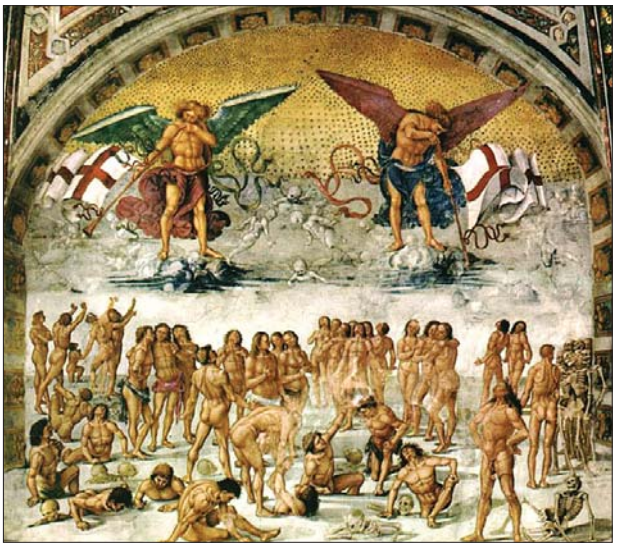


Страшный суд. Русская икона Новгородской школы. 1-я пол. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

инструмент из бараньего рога). В присутствии всех ангелов судья воссядет на престоле, перед которым соберутся «все народы» (Матф. 25, 31–32), и свершится суд: оправданные станут по правую руку от судьи (счастливая сторона), осуждённые – по левую (Матф. 25, 34–46). Эти образы были систематизированы и приведены в связную, наглядную картину раннехристианскими и средневековыми писателями, среди которых особую роль сыграл Ефрем Сирин (4 в.): земля и море, звери, птицы, рыбы и гроба отдают назад поглощённые ими тела мертвецов; человек, очнувшийся от смертного сна, со страхом видит грозную славу Христа и ждёт своего приговора; раскрываются книги, символизирующие полноту знания бога обо всём содеянном и выстраданном людьми (этот мотив есть уже в «Книге Даниила», 7, 10; по некоторым апокрифическим версиям, эту всеобъемлющую мировую хронику ведёт вознесённый на небеса Енох); праведники, приветствуемые ангелами, шествуют в рай, между тем как грешники насильно увлекаемы глумливыми бесами в ад. Фоном С. с. служит космическая катастрофа, знаменующая конец мира: солнце и луна меркнут, звёзды спадают с неба, само небо свёртывается, как свиток (Матф. 24, 29 и Апок. 6, 12–14), от престола судьи льётся огненная река (Дан. 7, 10).

Среди поэтических разработок темы С. с.: византийская поэма (т. н. кондак) Романа Сладкопевца (6 в.), древневерхненемецкий эпос «Муспилли» (9 в.) и латинская секвенция «Dies irae» («День гнева», 13 в.; вошла в состав католической заупокойной службы, т. н. реквиема), а также многочисленные фольклорные тексты, в т. ч. русские «духовные стихи». Искусство зрелого средневековья создаёт многофигурные композиции, где Христос восседает на престоле в центре, по обеим сторонам от него сидят двенадцать апостолов, также участвующих в совершении суда, дева Мария и Иоанн Креститель стоят перед престолом Христа, а Адам и Ева припадают к его стопам, умоляя за грешное человечество, ангелы трубят в трубы, апостол Пётр впускает праведных в рай, бесы ввергают грешников в ад и т. д. Иконографическая схема формируется в Ви-

Слева – Воскресение из мёртвых. Фреска Л. Синьорелли из цикла «Страшный суд». 1499–1503. Орвьето, собор.
Справа – Страшный суд. Центральная часть алтаря работы С. Лохнера. Ок. 1435. Кёльн, музей Вальраф-Рихарц.







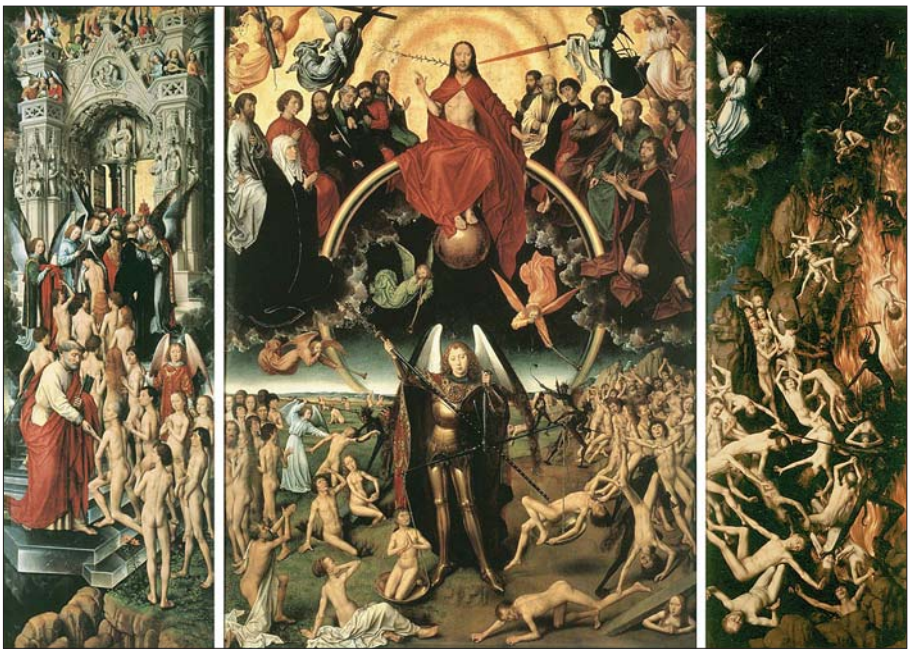
Снятие пятой печати. Картина Эль Греко. 1610–1614. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

зантии к 11 в. и оттуда распространяется на Италию (мозаика собора в Торчелло, 12 в.), на южнославянский мир и на Русь (фрески Дмитриевского собора во Владимире, 12 в., и Успенского собора во Владимире, нач. 15 в.); и в искусстве готики и раннего Ренессанса, и в русской иконе 16–17 вв. она подвергается различным модификациям, но лишь Микеланджело (фреска Сикстинской капеллы) порвал с традицией, подчинив тему своим собственным идеалам – титаническому гневу Христа на человечество отвечает столь же титаническое отчаяние человечества.

С. С. Аверинцев.

СУДЬБА, в мифологии различных народов представление о непостижимой силе, действием которой обусловлены как отдельные события, так и вся жизнь человека (и, в более широком смысле, — социального коллектива); оформляется на достаточно поздней стадии развития мифологии, по мере распада родовых отношений с присущей им неотделённостью индивидуальной сущности человека от коллективного (родового) бытия. Вера в С. диктовалась объективной несвободой индивида от коллектива и природы, невозможностью помыслить, а тем более реализовать формы индивидуального бытия, отличные от тех, которые установлены от рождения. Психобиологические и социологические аспекты представлений о С. в значительной степени объясняются их сопряжённостью с фундаментальными оппозициями мифологического сознания «жизнь – смерть» («рождение – смерть») и «добро – зло». Стремление материализовать, «воплотить» представления о С. и тем самым снять её обезличенность и принципиальную непознаваемость реализуется в различных типах персонификаций С. Первоначально представления о С. не отчленяются от восходящих к тотемизму и культу предков представлений о добрых и злых духах — спутниках человека, рождающихся и живущих вместе с ним. В числе таких персонификаций греческие демоны [даймоны — δαίμων; Пиндар, в частности, упоминает «демона рождения» (Ol. XIII 105)], римские гении (genius, от gigno, «рождать») и юноны; ср. скандинавский термин namingja как обозначение духов-покровителей и личной удачи. Представления о демонах и гениях как воплощении некой жизненной силы, определяющей характер человека и его С., согласуется с понятиями «шеду» и «алад» в шумеро-аккадской традиции (при том, что термин «алад» происходит от общесемитского корня со значением «производить потомство, рождать»). Представляется поэтому логичным реконструировать первоначальные божества С. как божества рождения, дающие человеку его жизненную участь, место (часть, долю) в рамках социального коллектива [ср. греческие мойры (μοῖραι, букв. «доля»; впрочем, некоторые исследователи связывали и греческий термин δαίμων с глаголом δαίμαι, «делить на части», и тем самым сопоставляли его с термином, обозначающим мойру, участь, долю), славянская доля (ср. латыш, dala, литов. dalia; у украинцев долями иногда назывались души предков), римские Кармента и восходящие к ней парки, скандинавские норны и валькирии, англосаксонские вирды (wyrdes или weirds, латышские лаймы и др.)], нарекающие (ср. в некоторых русских диалектах — нарок, «имя, название», но и «назначенный срок, срочная пора»), судящие его С. (серб, сyjeniца, чеш. sudice, ср. также этимологию рус. слова «судьба»). Во многих современных и древних (вплоть до хеттской) традициях зафиксированы поверья и сказания о трёх девах (или старухах) С., которые приходят в дом, где родился ребёнок, и по очереди предсказывают его С. (русские рожаницы, болгарские наречницы и др.; в новогреческой традиции девы С. сохранили наименование мойр), причём решающим оказывается предсказание последней из них, как бы усредняющей крайности двух других. Неизвестность и непознаваемость С. проявляется, в частности, в греческой мифологии в представлениях о мойрах, как дочерях Ночи (Hes. Theog. 211–232). С развитием мифологических представлений и эволюцией социальных отношений у различных народов появляются персонификации С., как случая: греч. Тихе, замещающая в эллинистическую эпоху мойр (Τύχη — случай, встреча), др.-рус. Устреча, серб. Среча и Несреча, рим. Фортуна; ср. также славянские поверья о девице, приносящей счастье бездольному молодцу. С развитием культа римской Фортуны, которая первоначально (так же, как и греческая Тихе) осмыслялась как счастье, удача, появляется (наряду с доброй) и злая Фортуна. Особые персонификации счастья и несчастья известны и во многих других традициях (напр., ин-

Страшный суд. Триптих Г. Мемлинга. 1473. Гданьск, Поморский музей.



дийская богиня счастья Лакшми); ср. противопоставление доли и недоли в славянской, удачи (hamingja) и неудачи (o'hamingja) в скандинавской традиции, а также персонификации представлений о несчастливой С. типа славянских — Беда, Горе, Горе-Злосчастие, Кручина, Журба, Лихо и др. С.-случай может и благоприятствовать человеку, и отворачиваться от него; в скандинавской традиции распространены сюжеты, в которых удача, как приданное человеку качество, временно покидает его либо передаётся другому человеку. Идея С., как суда, проявляется в тех версиях греческого мифа, где мойры считаются дочерьми богини правосудия Фемиды (и Зевса), а также в распространённом мотиве взвешивания С.; так же как Фемида, слепой, с повязкой на глазах изображалась иногда и римская Фортуна. Тема С. постоянно сопрягается с темой души, причём довольно часто С. прямо ассоциируется с последней (маин у эвенков, дзаячи у монгольских народов и др.). Представления о С. нередко связываются с верой в предсуществование и переселение души. В этом случае С. оказывается в зависимости от прежних поступков человека, включая те, которые были совершены носителем души в её прежних воплощениях; в брахманизме деятельность человека в текущей жизни детерминирует С. души в последующих воплощениях; в том же контексте следует рассматривать и версию, излагаемую Платоном, о том, что жизненную С. выбирает душа, причём на результате выбора сказываются «привычки предшествующей жизни» (R. P. X 617e–620e).

С. может записываться на листьях священного дерева (в некоторых традициях Юго-Восточной Азии), свитке или в специальной книге (ср. упоминание «пишущих фатов» у Тертуллиана, китайские представления о книгах С., хранящихся в загробном мире, с обозначением основных событий и продолжительности жизни каждого человека, а также известные у различных народов поговорки типа «На роду написано»), вырезаться на камне

Колесо Фортуны.
Иллюстрация к трактату Дж. Боккаччо «О несчастиях знаменитых людей». 1467.



(скандинавские руны), представляться в виде какого-либо предмета, например горящего полена (греческий миф о Мелеагре) или свечи, ассоциироваться с дорогой (путём), странствиями, водами загробной реки (Aeschyl. Sept.). С. прядут в виде нити хеттские богини С., греческие айсы, мойры (иногда Зевс и другие боги), римские парки, скандинавские норны, живущие в корнях мирового дерева — ясеня Иггдрасиль; характерно, что в дагомейской мифологии богиня гадания и С. Фа (Гбаду) была дочерью (в ряде вариантов — матерью) Миноны — богини женщин, занимающихся прядением (следы представлений о С. как нити проявляются в современной обыденной речи, в выражениях типа «Связать С. с кем-либо или с чем-либо»). По сообщению Платона (P. X 616 след.), вероятно, восходящему к более древнему мифологическому источнику, матерью мойр является богиня необходимости Ананка, держащая на коленях веретено (образ, соединяющий мотив прядения и идею мировой оси). Эвенки представляли С. как невидимую нить, идущую от головы человека в верхний мир, к верховному божеству (в долганском мифе к верхней душе), который иногда именуется также как С. — Маин; у эвенков и долган (так же как в греческой, римской, германо-скандинавской и других мифологиях) разрыв нити означает смерть (у нганасан нить С., или жизненная нить, отождествляется с солнечным лучом, а разрыв нити осуществляется луной). В шаманских мифах монгольских народов счастливую С. дарует созвездие Большой Медведицы. В японской фольклорной традиции с идеей С. связывается небесная дева Ама-но Са-гумэ, спутница божества Амэ-но вака-хико, предсказывающая счастье и разгадывающая сны. Связь С. с астральной символикой, с солнцем, луной, звёздами (знаками зодиака) зафиксирована у большинства народов. Считалось, что у каждого человека имеется своя звезда, которая рождается и умирает (падает) вместе с ним (в других вариантах со звезды приходит и на неё возвращается человеческая душа). Эти воззрения, вписывающие человеческую С. в единый ритм космоса, сохранялись в обыденном сознании на всём протяжении средневековья, что (кроме многочисленных астрологических сочинений) находит отражение в летописях, хрониках, агиографической литературе и пр., и продолжают удерживаться в некоторых современных традициях, особенно в странах Востока. Широко распространено соотнесение С. со временем, которое (как и пространство) является сферой её развёртывания и реализации. В иранской традиции распространяется культ Зервана – божества вечного времени и С. (в зерванизме Зерван – отец Ахурамазды и Ангро-Майнью). В доисламских представлениях арабов формируются (под иранским влиянием) понятия С. (дахр, заман) как времени, неодолимое течение которого определяет всё сущее в мире; ср. распространённое во многих языках употребление термина «время» в значении предустановленного (назначенного) срока, рокового момента, а также соотнесение счастья со временем, а несчастья – с безвременьем. С. соединяет прошлое и будущее: дагомейская Фа считается хранительницей ключей от будущего. Тесно связанная с оппозицией сакрального и профанного, вечного и временного С. выступает как своеобразный медиатор между ними, как способ реализации божественного в человеческом, как земной (временный) аналог небесного (вечного, бессмертного), что вновь отсылает мифологему С. к отмеченной выше оппозиции «жизнь — смерть». Во всяком случае, в большинстве традиций смерть, как и рождение, – обязательный и неотъемлемый компонент представлений о С. В древнеарабской мифологии С. (манайа, manaya) нередко трактуется как предопределённая каждому человеку смерть (с распространением ислама термин «манайа», утрачивая первоначальный фаталистический оттенок, использовался в качестве прямого обозначения смерти). В шумеро-аккадекой традиции «умереть» также означает встретить свою С. (шимту), незримо сопровождающую человека в течение всей его жизни (некоторые исследователи трактуют шимту как некий акт, предопределяющий каждому человеку при рождении индивидуальную участь, долю, включая продолжительность его жизни). Характерный для шумеро-аккадского мировосприятия элемент трагизма в трактовке проблемы С., как следствие осознания невозможности личного бессмертия и неизвестности того, что ждёт человека после смерти, получает выражение, в частности, в персонификации С. в виде злобного существа Намтар, являющегося одновременно и божеством смерти (ср. образ Манат в древнеарабской мифологии). Египетская мифология с характерной для неё упорядоченностью представлений о загробной жизни в значительной мере переносит проблему С. из сферы посюстороннего земного бытия в сферу эсхатологии. С оппозицией профанного и сакрального сопряжена и проблема взаимосвязи С. и воли богов, включая (помимо собственно божеств С.) высших богов пантеона. С. может быть и подвластна богам, ассоциироваться с их волей, и, напротив, властвовать над ними; этим двум вариантам соответствуют формулы, приводимые Геродотом: «Не может человек отвратить то, что должно совершаться по божественной воле» (Herodot. IX 16); «Предопределённого судьбой не может избежать даже бог» (Herodot. I 91), первая из которых вложена в уста воина-перса, а вторая произносится дельфийской Пифией. По свидетельству Павсания, «С. повинуется одному только Зевсу» (Paus. I 40, 4); в Олимпии, Аркадии, Дельфах Зевс почитался в качестве предводителя мойр (Paus. V 15, 4; VIII 37, 11; X 24, 4). В то же время в «Илиаде» Зевс взвешивает С. на золотых весах, две чаши которых воплощают жизнь и смерть, и при этом остаётся безучастным к результату взвешивания (Hom. Il. XIII 69 след.; XVI 658; XXII 209 след.). В других случаях он вынимает из двух сосудов добро и зло и без разбора («вслепую») раздает их людям (Hom. Il. XXIV 527 след.); тем самым Зевс фактически сам отождествляется с иррациональным началом С. и вполне сопоставим с другими её персонификациями. К распределению С. причастны скандинавский Один,

монгольский Дзаячи, сочетающий функции бога-творца и божества С., шумеро-аккадское лунное божество Нанна, являющееся также владыкой оракулов и предрешений С. (ср. в этой связи библейские мотивы «доли из чаши» и жребия, соотнесённые с волей Яхве, который «праведен, любит правду»; Пс. 10, 5–7; 15, 5) и др.

Мифы и сказания о С. тесно связаны с ритуалами узнавания, предсказания С., включая С. индивида, коллектива, конкретного действия или события, будь то военное сражение, охота, будущий урожай и др. Способом такого узнавания С. могут выступать пророчества, гадания (от римских ауспиций до славянских гаданий по «чертам и резам» и японских — по трещинам на черепашьих панцирях), жребий [в Греции архаический жребий представлял собой кусок, т. е. долю, часть жертвенного животного (Hes. Theog. 534–557), позднее кусок дерева, камня и т. п.], магические действия, а также сны и сновидения, в свою очередь требующие истолкования.

В развитых мифологических системах и раннефилософских конструкциях, сохраняющих живую связь с мифом, получает разработку мифологема С. как универсального космического начала, стоящего над (или, во всяком случае, за) богами и отождествляемого с мировой необходимостью или мировой справедливостью. В греческой традиции такое представление связано с образом Адрастеи (Немесиды). Закону Адрастеи – неизбежной и неотвратимой С., подчинено, согласно Платону, движение душ по небу (Phaedr. 248 c); ср. гегелевскую трактовку античных представлений о С. как простой или абсолютной необходимости, царящей над «всем», включая «светлый круг конкретных, живых богов». Олицетворением установленного богами природного и социального порядка выступает египетская Маат, которая причастна и к определению посмертных С. людей. В иранской и связанных с ней традициях с идеей С. соотносится представление о некой божественной сущности (Фарн), дарующей власть, богатство, удачу и осмысляемой в ряде текстов как С. Место С. в ряде традиций Древней Индии занимает понятие кармы (букв. «деяние»), правящей власть над богами и людьми (в «Махабхарате» «врождённая карма» заставляет человека исполнять «помимо воли» то, чего он не хочет делать «по заблуждению») и в свою очередь подчинённой закону мирового космического порядка – риты; ср. также многозначный принцип «дао» в китайской религиозно-мифологической и философской традиции. С необходимостью отождествляли С. многие древние философы Индии, Китая, Греции; римские стоики создали универсальную концепцию космоса как мирового государства, управляемую С. (фатумом), следовать предначертаниям которой – высшее назначение человека («Судьбы ведут того, кто хочет, и влачат того, кто не хочет»; Seneca. Epistolae ad Lucilium. 107, 11). Вместе с тем представления о С. как необходимости несли и определённую этическую нагрузку, оставляя индивиду некоторую возможность выбора, возможность отодвинуть либо, наоборот, приблизить роковое сцепление обстоятельств (ср. в «Одиссее» действия Ахилла, С. которого связана с убийством Гектора, а также слова Зевса о людях, действующих вопреки С.; Hom. Od. I 33). Мотив выбора в сочетании с готовностью человека встретить уготованную ему С. (что в рамках каузального мышления Нового времени нередко трактуется как вызов С.) особенно характерен для более поздних версий того или иного мифологического сюжета, а также для героического эпоса и сказочного фольклора различных народов (ср. в этой связи распространённый сюжет о богатыре на распутье). В мифологии монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам) функции С. в принципиально переосмысленном виде поглощаются концепцией божественного провидения, согласно которой всё сущее, включая жизнь, поступки и действия каждого человека, детерминировано (предопределено) волей единого и всемогущего бога. Однако победа монотеистического бога над С., избавлявшая человека от превратностей С. как иррационального начала, не избавляла его от иррациональности реального социального бытия, которая лишь усугублялась фаталистической концепцией предопределения, характерной для некоторых направлений в христианстве и исламе (к тому же, благодаря детально разработанной сюжетике страшного суда, христианство и ислам в определённой степени наследовали и эсхатологические мотивы, связанные с мифологемой С.). Вследствие этого идея С., выходя из сферы мифа, продлевает своё существование в сфере философско-теологических спекуляций, художественно-поэтической символики и пр. Многие авторы европейского средневековья используют латинские (fortuna и др.) и местные термины, обозначающие С. как синонимы терминов «провидение», «предопределение». Боэций (5–6 вв.) пытался обосновать существование С. (fatum) как подчинённого по отношению к провидению начала. Напротив, в эпоху Возрождения П. Помпонацци (15–16 вв.) в трактате «О фатуме, свободе воли и предопределении» возвращается к позднеантичным (в духе стоицизма) представлениям и объявляет бога безличным началом, совпадающим с фатумом. Образ С. (Фортуны), сада Фортуны, мельницы Фортуны и особенно колеса Фортуны (с широким спектром импликаций — от солярного символа до орудия смерти) получает широкое распространение в средневековой и ренессансной литературе и иконографии в качестве одного из универсальных образов, воплощающих космический порядок (ср. древнерусские представления о взаимосвязи колеса С. – «счастного колеса» со «звёздным движением»). Отражением веры в С. является и увлечение астрологией и магией, вспыхнувшее с новой силой в эпоху Возрождения. С. оставалась также действующим элементом народных верований и представлений, испытавших, разумеется, существенное влияние официальных концепций предопределения и свободы воли (ср. русские пословицы: «Господня воля – наша доля», «Всякую долю бог посылает», «Воля, неволя — такая наша доля» и др., а также: «Не в воле счастье, а в доле»). Свидетельством веры в С. могут служить многочисленные фольклорные сюжеты о добрых и злых духах, в частности о феях (сам термин «фея», итал. fata, франц. fee, восходит к лат. fatum, «фат»), устойчивая традиция рождественских, масленичных и прочих гаданий (в частности, гаданий девушек о будущем супруге – суженом, т. е. предназначенном С.) и др. Впрочем, и в официально признанной вере в ангелов в христианстве и в джиннов в исламе (особенно в её обыденной интерпретации) многие исследователи склонны видеть отражение более ранних представлений о демонах, гениях и других носителях С. В повседневных представлениях ислама сохраняется вера в существование особого, несводимого к предопределению и неотвратимого, фатального начала (kismet, букв. «распределение», «часть», «доля»), определяющего личные С. людей.

Колесо судьбы. Картина Э. Берн-Джонса. 1875. Париж, музей д'Орсэ.



В Новое время связь с мифологическими представлениями о С. проявляется в теоретических построениях и практике романтизма, у последователей «философии жизни» и некоторых представителей новейшей буржуазной философии. На обыденном уровне понятие С. используется для обозначения непредвиденного стечения обстоятельств, стихийного хода событий. В литературе и искусстве 19 и особенно 20 вв. понятие С., наследуя старые мифопоэтические мотивы, дополненные современными социокультурными, философскими, этическими ассоциациями, нередко выступает как многозначный и сложный символ жизненного пути человека, народа страны или всего человечества, который приобретает в творчестве раз-

личных художников как оптимистическую, так и пессимистическую окраску.

В. М. Карев.

СУЛАЙМАН (Sulaiman), в мусульманской мифологии сын Дауда. Соответствует библейскому Соломону. В Коране говорится, что мудрый С. участвовал в разрешении сложных споров вместе со своим отцом и иногда превосходил его в мудрости (21:78–79). Наследовав Дауду, С. стал великим правителем, обладавшим множеством чудесных способностей. Ему подчинялся могучий ветер (21:81; 38:35) и был понятен язык птиц (27:17). Однажды С. изменил путь войска, чтобы не раздавить муравьев, разговор которых он услышал и понял (27:18–19). По приказу аллаха С. служили джинны (34:11), которые ныряли для него за жемчугом, строили здания и водохранилища, делали скульптуры, изготовляли чаши и котлы (21:82; 38:36; 34:12). Подчинялись С. и птицы; одна из них – ухдуд (удод) принесла ему известие о царице Сабы Билкис и носила его письма к ней с увещеваниями покориться аллаху (27:20–45). Когда С. умер, этого поначалу никто не заметил, так как он стоял, опираясь на посох. Только когда червь проел посох, тело С. упало на землю (34: 13).

С. – один из наиболее популярных персонажей мусульманских преданий. Большое место занимает мотив перстня С., дававшего ему власть и силу. С помощью этого перстня вазир Сулаймана перенёс трон Билкис из Йемена в Иерусалим. Развивая коранический мотив временной утраты С. своего трона в наказание за какие-то проступки (38:33–34, 39), предание повествует о том, что однажды перстнем С. завладел шайтан Сахр, ставший благодаря этому на сорок дней царём вместо С. Потом Сахр потерял перстень в море, а С. нашёл его в чреве рыбы и вернул себе власть. Это временное низложение С. мотивируется склонностью его супруги к язычеству. Перстень С. с печатью, имевшей форму шестиконечной звезды, считался у мусульман сильнейшим талисманом.

Известны также мотивы волшебного ковра, волшебного зеркала, драгоценного стола С. Согласно преданию, С. наказывал непокорных джиннов, заточая их, в частности, в запечатанные сосуды. Популярны сюжеты, связанные со строительной деятельностью джиннов. С. приписывается множество древних построек в Сирии и Палестине, в частности основание Пальмиры. Эфиопское предание возводит к С. и Билкис династию эфиопских царей.

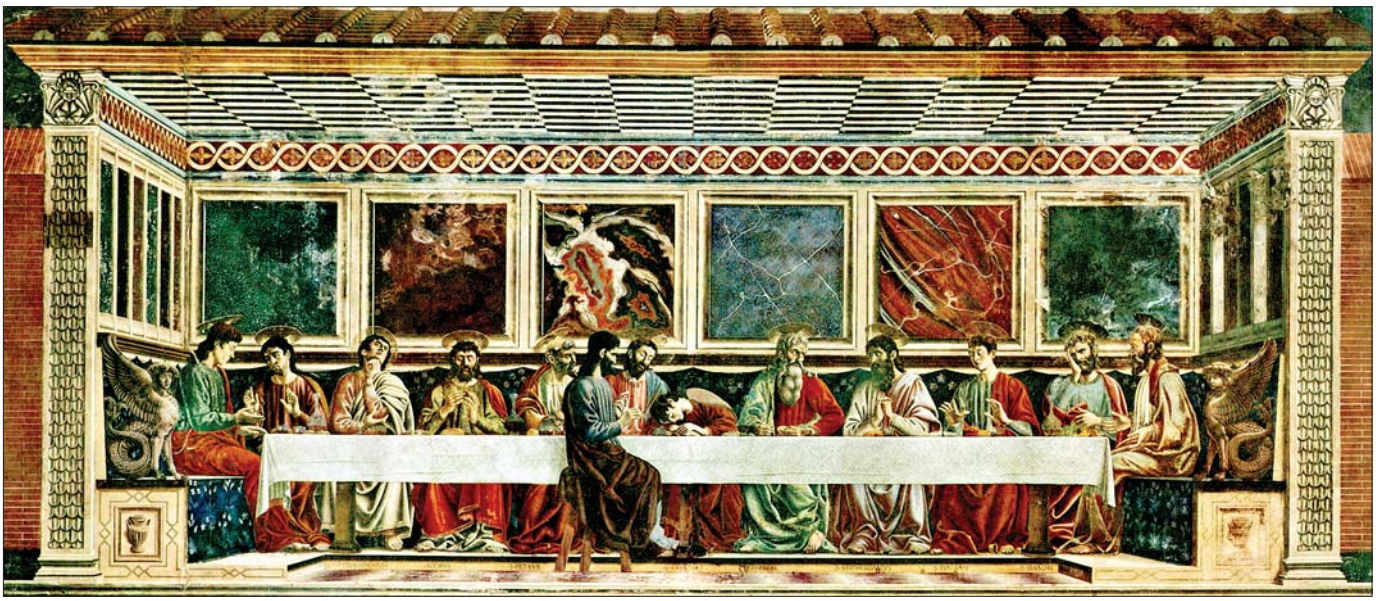
М. Б. Пиотровский.

Т

ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ, последняя вечеря (греч. μυστικός δετπνος, лат. ultima cena), в христианских представлениях последняя совместная трапеза (ужин) Иисуса Христа и двенадцати апостолов в канун «страстной пятницы», дня крестной смерти Христа. Т. в. совершается в первый день иудейской пасхи (Матф. 26, 17; Мк. 14, 12; Лук. 22, 7; по Ио. 13, 1; 18, 28 — накануне пасхи), отмечаемый ритуальным закланием и вкушением агнца (символическая параллель с образом Христа как «агнца божьего», добровольно принёсшего себя в жертву). Вечером, во время праздничной трапезы, приготовленной учениками в доме, указанном им Христом, он предрекает, что один из них предаст его. В присутствии Иуды Искариота опечаленные ученики спрашивают Христа: «не я ли, господи?»; Иуде Христос отвечает утвердительным «ты сказал», остальным называет знак, по которому они могут определить предателя: «опустивший со мною руку в блюдо, этот предаст меня...» (Матф. 26, 20–25; ср. Мк. 14, 18–20; Лук. 22, 21). В Евангелии от Иоанна Пётр просит Иоанна узнать, о ком из учеников говорит Христос; Иисус указывает на Иуду Искариота, обмакнув кусок хлеба и подав ему, а затем произносит: «что делаешь, делай скорее» (Ио. 13, 24–27), после чего Иуда встаёт и выходит. С его уходом Христос, ещё прежде совершивший обряд омовения ног ученикам (рассматриваемый как последнее свидетельство любви и пример взаимного служения), обращается к ним с последней заповедью: «да любите друг друга» (Ио. 13, 3–16 и 34, 35). Преломив хлеб, Иисус Христос даёт вкусить от него ученикам со словами: «сие есть тело моё», затем даёт им испить из чаши с вином, говоря: «сие есть кровь моя нового завета за многих изливаемая» (Матф. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24, ср. Лук. 22, 19–20). Он завещает ученикам и впредь совершать это в память о нём, учреждая тем самым таинство евхаристии. Т. в. является также прообразом совместных трапез древних христиан, именовавшихся агапы (от греч. αγάπη, «братская любовь»).

В иконографии мотив Т. в. появляется ок. 5 в.; определилось два типа изображений Т. в. Один акцентирует момент евхаристии (фигура Христа часто симметрически удваивается: на одной половине изображения Христос преломляет хлеб, на другой — наливает вино, по обеим сторонам часто изображаются апостолы); второй, встречающийся наиболее часто, представляет картину собственно трапезы (участники её, в соответствии с древней традицией, возлежат за столом, причём Христос помещается на почётном месте — слева или в центре изображения); иногда эти мотивы совмещаются. С постепенным отходом от древнего образца обстановка этой сцены делается всё более условной или наделяется чертами современного художнику национального быта (напр., алтарь церкви Св. Петра в Лёвене работы Д. Баутса, см. илл. при ст. Иисус Христос). В

Тайная вечеря. Фреска Андреа дель Кастаньо. 1440-50-е годы. Флоренция, трапезная монастыря Сант-Аполлония.





Тайная вечеря. Икона А. Рублева. 1425–1427. Сергиев Посад, Троицкий собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

целом иконография Т. в. едва обозрима (произведения Джотто, Беато Анджелико, Леонардо да Винчи, П. Веронезе, Я. Тинторетто и др.). В 20 в. этот сюжет также привлекает внимание художников (С. Дали, Э. Нольде и др.).

О. Е. Нестерова.

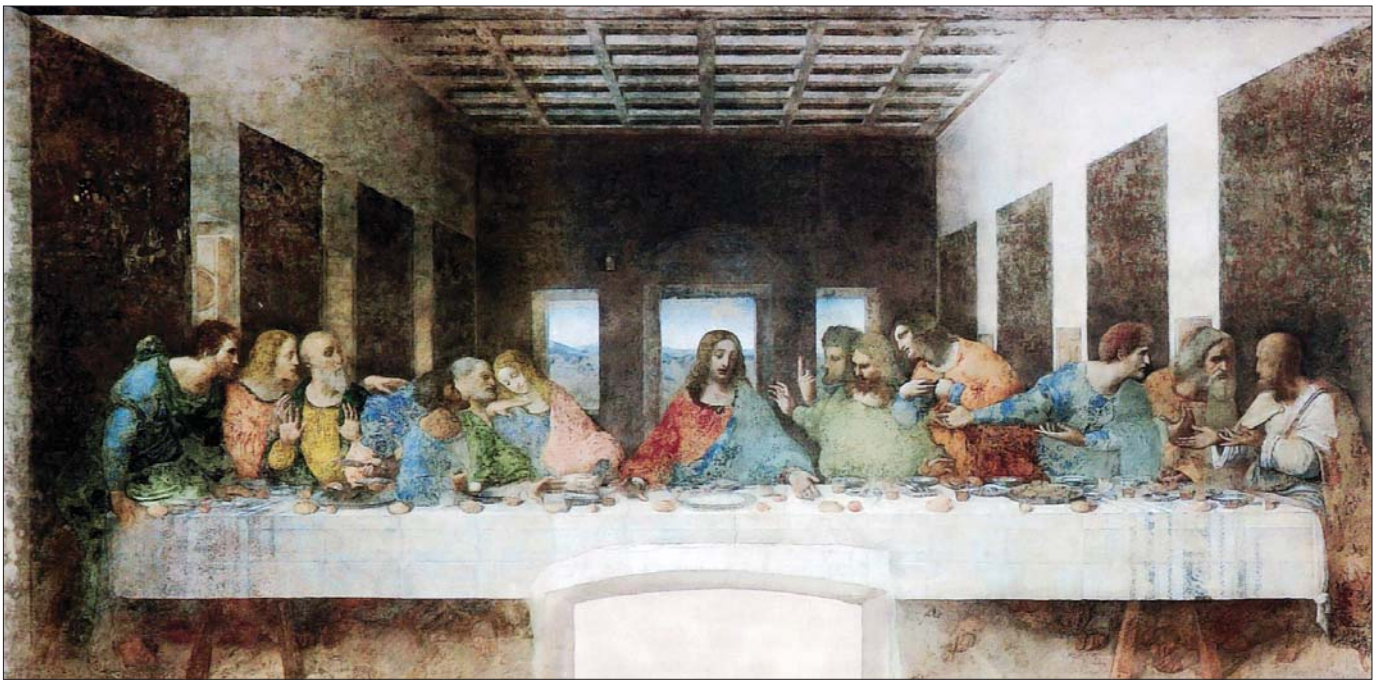
ТАЛУТ (Talut), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Саулу. Возможно, имя Т. означает «высокий» и связано с представлением о большом росте как признаке права на царскую власть (ср. 1 Царств 10–23). Согласно Корану (2:248–252), аллах назначил Т. царём над сынами Исраила, но они его не признали. Тогда их пророк, идентифицируемый комментаторами с библейским Самуилом, доказал им, что Т. обладает силой и мудростью, присущими царю, и что знамение его власти — возвращение ковчега. Т. выступил с воинами против Джалута, предварительно испытав их водой реки: те воины, которые отказались пить её, остались с Т. (в Библии сходный мотив отнесён к Гедеону; Суд. 7, 5–7). С помощью Дауда Джалут был побеждён.

Предание развивает сюжеты и мотивы, связанные с высоким ростом Т., с содержимым ковчега и др. Повествуется также о попытках Т. убить Дауда.

М. П.

ТОВИТ (греч. Τωβίτ, евр. tobi) и Товия (Τωβιας, tobiyya, «благость бога»), персонажи ветхозаветного предания, изложенного в «Книге Товита» (написана, вероятно, в нач. 2 в. до н. э. на арамейском или древнееврейском языке). Книга вошла в библейский канон лишь восточных христианских церквей, поэтому основным её текстом является греческий. Действие происходит в 8 в. до н. э. Благочестивый Т., остававшийся верным богу даже тогда, когда всё колено Неффалимово, к которому он принадлежал, стало приносить жертвы языческим богам, был отведён в плен в Ниневию ассирийским царём Салманасаром. Живя среди язычников, он сохраняет благочестие, раздавая милостыню и погребая тела других пленников, казнённых по приказу царя. После одного такого погребения он слепнет. Впав в большую нужду, Т. обращается к богу с молитвой. Одновременно в мидийском городе Экбатане подобную же молитву возносит его племянница Сарра, любимая злым духом Асмодеем, который умерщвлял одного за другим семь её женихов, прежде чем они входили к ней на брачное ложе. Бог посылает ангела Рафаила помочь им обоим. Тем временем Т., просивший скорой смерти у бога, вспоминает о серебре, которое он когда-то оставил в Мидии, и снаряжает за ним своего сына Товию, наняв ему в провожатые некоего Азарию, который на самом деле есть не кто иной, как архангел Рафаил. Они трогаются в путь в сопровождении собаки Товии. По дороге Товия по совету ангела вылавливает в Тигре рыбу, пытавшуюся его проглотить, и сберегает её печень и желчь. Дорогой Рафаил побуждает Товию жениться на Сарре и указывает ему способ изгнания Асмодея с помощью курения, сделанного из сердца и печени рыбы. От запаха курения демон бежит в Египет, где Рафаил, настигнув, связывает его. С молодой женой, чудесным помощником, собакой и серебром возвращается Товия к родителям. Он прикладывает к глазам Т. (снова по наущению ангела) рыбью желчь, и тот прозревает.

Тайная вечеря. Фреска Леонардо да Винчи. 1495–97. Милан, трапезная монастыря Санта-Мария делле Грацие.





Товия и архангел. Картина А. Поллайоло. 2-я половина 15 в. Турин, галерея Сабауда.

Отец и сын хотят щедро наградить провожатого, дав ему половину состояния, но тот открывается им, сказав, что был послан богом помочь Т. и его невестке в награду за благочестие Т.

Наряду со значительным слоем чисто иудаистической мифологической образности, история Т. использует распространённые фольклорные сюжеты. Мотив погребения Т. трупов имеет параллели со сказочным сюжетом «благодарного мертвеца» (непогребённый покойник в благодарность за то, что его хоронят, помогает герою удачно жениться, избежав опасности со стороны ревнивого чудовища, убивавшего всех предыдущих женихов). В «Книге Т.» герой, однако, расщеплён на отца и сына (объединённых вариантами общего имени), а вместо непогребённого покойника мы встречаем ангела (возможно, под влиянием иранской мифологии, а также египетских источников). Заметны

Товия и архангел. Картина А. Верроккио. 1470-80. Лондон, Национальная галерея.



также следы мотива поисков живой воды с целью возвратить зрение отцу. Собака, сопровождавшая в странствиях Товию (у евреев — нечистое животное), сравнивалась с собакой Одиссея. Несомненно иранское происхождение демона Асмодея.

История Т., с её причудливым смешением атмосферы патриархального благочестия с элементами авантюрного романа и волшебной сказки, пронизанная многочисленными фольклорными мотивами и отголосками восточных мифов, прочно вошла в европейскую культуру. В живописи её мотивы использовали Боттичелли, Тициан, Рафаэль и в особенности голландские художники.

ТРИ ОТРОКА в печи, герои ветхозаветного предания. Иудейские юноши Анания, Мисаил и Азария, товарищи Даниила, вместе с которым они во время вавилонского плена были отобраны для службы «в чертогах царских» (Дан. 1, 4). Будучи представлены ко двору царя вавилонского Навуходоносора, они в соответствии с обычаем получили новые имена – Седрах, Мисах и Авденаго (истолковываются как нарочито искажённые теофорные аккадские имена). После вещего истолкования Даниилом сна Навуходоносора тот по просьбе Даниила ставит отроков «над делами страны Вавилонской» (2, 49). Навуходоносор, сделавший золотого истукана, требует, чтобы все должностные лица пришли на торжественное открытие истукана и при звуках музыкальных орудий пали и поклонились ему, «а кто не падёт и не поклонится, тотчас брошен будет в печь, раскалённую огнём» (3, 6). Когда отроки, верные своей вере, запрещающей идолопоклонство, отказываются, царь приказывает бросить их в печь, разожжённую в семь раз сильнее, чем обычно, но пламя убивает бросивших Т. о. людей, сами же отроки остаются невредимы. При этом царь замечает, что в печи среди огня ходят не три, а «четыре мужа», «и вид четвертого подобен сыну божию» (3, 25). Апокрифический текст этой версии (принятой каноном восточной церкви) содержит более подробный рассказ: юноши «ходили посреди пламени, воспевая бога… Ангел господень сошёл в печь вместе с Азариею и бывшими с ним. И выбросил пламень огня из печи, и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер, и огонь нисколько не прикоснулся к ним, и не повредил им, и не смутил их». Изумлённый совершившимся чудом Навуходоносор благословляет бога, спасшего отроков, которых он возвышает в стране Вавилонской (Дан. 3, 30).

«Пещное действо» было одним из излюбленных сюжетов театрализованных представлений от средневековых мираклей (в частности, на Руси в 16–17 вв.) до И. Стравинского.

ТРОИЦА (греч. Αγία Τριάδα, «триада», лат. Trinitas), в христианских теологических представлениях бог, сущность которого едина, но бытие которого есть личностное отношение трёх ипостасей: Отца — безначального Первоначала, Сына — Логоса, то есть абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа святого –«животворящего» начала. Само по се-



Три отрока в печи огненной. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Кон. 15 – нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник.

бе учение о том, что на божественном уровне бытия троичность и единичность оказываются в каком-то смысле тождественными, не специфично для христианства; это устойчивый мотив самых различных религиозно-мифологических систем (ср. Тримурти – триединство Брахмы, Шивы и Вишну – в индуистской мифологии; многочисленные группировки божеств по 3 или по 9 = 3x3 — в египетских мифах и культах; образы 3 мойр, 3 или 9 муз, трёхликой Гекаты — в греческой мифологии; «семейные» триады Юпитер – Юнона – Минерва и Церера – Либера – Либер — в римском культе и т. п.). Однако ипостаси или лица христианской Т. — не взаимозаменимые двойники или маски единой безличной стихии, их единство не есть ни рядоположность, ни слитность, неразличенность личностей, не до конца вычленившихся из родовой бессознательности политеистического божественного

Отроки в печи. Миниатюра из Великолепного Часослова герцога Беррийского». 1410–1490. Шантийи, Музей Конде.





Троица. Икона А. Рублёва. 1411. Москва, Третьяковская галерея.

коллектива; напротив, они проницаемы друг для друга лишь благодаря полному личному самостоянию и обладают самостоянием только благодаря полной взаимной прозрачности, ибо эта проницаемость есть чисто личное отношение любви. Различие между триадами язычества и Т. христианства — это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом (именно диалог, тихая беседа без слов до конца раскрытых друг другу в жертвенной самоотдаче собеседников — тема «Т.» Андрея Рублёва). Т. в христианстве не есть и последовательность нисходящих ступеней абсолюта, какова философская триада неоплатонизма; все три лица «равночестны». Все они участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: всё от Отца (ибо наделено от него бытием), через Сына (ибо устроено через его оформляющую энергию смысла) и в Духе (ибо получает от него жизненную целостность). Нередки аналогии с 3 грам-



Троица новозаветная («Отечество»). Новгородская икона нач. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.

матическими лицами (завершение Ты и Я в Он), 3 способностями души (памятью, мыслью и любовью), тройным делением времени (прошедшее, настоящее и будущее). По православной доктрине, 3-я ипостась «исходит» от 1-й, как единственной бытийственной праосновы, по католической — от 1-й и 2-й, как реальность соединяющей их любви.

Т. долго не была предметом изображения в искусстве; теология настаивала на том, что бог изобразим только в лице Иисуса Христа, ибо лишь в этом лице сделал себя зримым и явленным; всё прочее – предосудительные фантазии. Однако явление трёх ангелов Аврааму, изображённое ещё на мозаиках 5–6 вв. (Санта-Мария Маджоре в Риме, Сан-Витале в Равенне), истолковывается как явление Т.; так возникает иконографический тип «Т. ветхозаветной», доведённой до совершенства художником Андреем Рублёвым.

С другой стороны, ещё в Византии изображали, сначала робко (не на фреске или на иконе, но на миниатюре) т. н. «Т. новозаветную» — Отца в виде старца, Христа как отрока на его лоне (этот тип специально называется «Отечество») или взрослого мужа, сидящего по правую руку от него, и Духа — над ними обоими в виде голубя, как он явился, согласно Евангелиям, в момент крещения Иисуса Христа. Несмотря на запрещения, эта иконография широко распространилась на русской почве в последние века допетровской культуры. Что касается католического Запада, там изображения седовласого Саваофа и Христа, которые в присутствии реющего голубем Духа участвуют в некоем торжественном акте (например, присутствуют при диспуте теологов на фреске Рафаэля в Станца делла Сеньятура в Ватикане, возлагают венец на голову девы Марии, приемлют в небеса душу того или иного святого или просто являются созерцателю религиозной картины или фрески для поклонения), делаются со времён Ренессанса всё более частыми. Ещё раньше, с 12 в., в западном искусстве развивается специальный тип изображения Т., акцентирующий сострадание Отца к мукам воплотившегося Сына: он держит перед собой, восседая на престоле, Христа на кресте, кладёт себе на колени его безжизненное тело и т. п. (нем. «Gnadenstuhl», «престол милосердия»). Столь важные моменты христианской доктрины, как «единосущие» трёх лиц и их равенство, «равночестность», оказываются при этом утраченными (очевидно, например, что Дух в виде голубя не может быть художественно равнозначным двум другим лицам Т., представленным в человеческом облике); для Рублёва, напротив, именно они служили вдохновляющей темой.

С. С. Аверинцев.



Колонна Святой Троицы. 18 в. Чехия, Оломоуц.



Престол милосердия. Алтарь Ландауэра. Работа Альбрехта Дюрера. 1511. Вена, Музей истории искусств.

У

УРИИЛ (евр. uriel, «свет божий», «пламя божье»), в иудаистической и христианской мифологии один из старших ангелов. Он является проводником Еноха в его видениях, предстаёт царём ангелов, наблюдает за адом, исполняет роль божественного посланца, оповещающего Ноя о приближении конца света («Книга Еноха» 9,1; 10, 1; 19–21 и др.). В другом апокрифе (3-я книга Ездры) У. с помощью парадоксальных вопросов в духе книги Иова, пронизанных космической образностью, наставляет Ездру, вследствие торжества зла охваченного сомнениями в божественной справедливости. Так, он предлагает ему взвесить тяжесть огня (ср. значение имени У.), измерить дуновение ветра и т. п. (4,7–12). Агадическая традиция, связывающая У. с огнём и светом, делает его покровителем первого (солнечного) дня недели, возлагает на него ответственность за зимнее тепло. В «Книге Еноха» У. выступает в роли просветителя, обучающего вселенским тайнам (72–80); в этом значении его имя употреблялось на средневековых амулетах.

УРСУЛА, героиня христианской агиографической легенды, широко распространённой в средние века в западноевропейских странах. Согласно легенде (возможно, восходящей к действительным событиям 5 в., но подвергшейся к 9 в. очень сильной мифологизации), дочь британского короля У., славившаяся красотой, мудростью и правдивостью, стремясь избежать ненавистного замужества и вместе с тем оградить своего отца от угроз могущественного претендента на ее руку, дала согласие на брак, но лишь по истечении трех лет и при условии, что жених примет



Архангел Уриил. Фреска Дионисия. 1495–1496. Ферапонтов монастырь, собор Рождества Богородицы.



Встреча святой Урсулы с папой Кириаком. Картина В. Карпаччо. 1493. Венеция, галерея Академии.

христианство. Сама же она со свитой отправилась в Рим. К У. присоединялись девственницы, посвятившие себя, как и она, Христу; их число достигло одиннадцати тысяч. В Риме У. принял папа Кириак (мифический персонаж), знавший об уготованном У. и её спутницам мученичестве и пожелавший разделить его с ними; он рассказал всем о своем решении, торжественно сложил с себя сан и присоединился к странницам. На обратном пути под Кёльном на паломниц напали гунны. Ненавидящие христианство, возмущенные принятым девами обетом безбрачия, они их всех истребили. Последней погибла У., отказавшаяся стать женой плененного ее красотою вождя гуннов. Образ У. включает традиционные черты водного божества. Блуждание целой стаи отвергших брак дев (в самом раннем эпиграфическом источнике говорится всего о 10 сопровождающих У. девицах) напоминает подвижное бытие спутниц девственных богинь.

Популярности легенды способствовали экстатические видения пророчицы 12 в. Елизаветы. Из живописных изображений У. наиболее известны: «Рака Св. Урсулы» Х. Мемлинга (1489, Музей Х. Мемлинга, Брюгге), циклы картин В. Карпаччо.

О. Е. Нестерова.

Ф

ФАТИМА (Fatima), в мусульманской традиции мифологизированный образ дочери Мухаммада. Небогатая событиями история жизни реальной Ф. (умерла в 633) дополняется в мусульманском предании эпизодами, призванными свидетельствовать о «святости» Ф. и творимых ею «чудесах». Её рождение объявляется чудом, а брак с Али результатом решения аллаха. Согласно преданию, в день страшного суда Ф. будет занимать почётное место и из её потомков будет происходить махди. Считается, что Ф. способна защищать людей от злых сил. По преданию, ещё Мухаммад смог уберечься от заклинаний врагов, окружив себя членами семьи Ф. Традиционный символ-оберег — рука с разведёнными в стороны пальцами — часто называется «рукой Ф.». В 10–12 вв., в период правления в Северной Африке и Египте династии потомков Али (Фатимидов), начало складываться (возможно, под влиянием христианского культа девы Марии) некое подобие культа Ф. К Ф. возводили свою генеалогию шиитские имамы и многие династии в странах распространения ислама.

М. П.

ФИРАУН (Firawn, букв. «фараон»), в мусульманской мифологии царь, при котором жил Муса. Согласно Корану, Ф. требовал, чтобы ему поклонялись как богу, преследовал верующих в аллаха, притеснял Мусу. Своему везиру он приказал построить башню до небес (28:36–40; 40:38–40), чтобы подняться к богу Мусы, т. е. аллаху. За свою гордыню Ф. был наказан аллахом: «И схватили мы его и его войска и бросили их в море. Посмотри, каков был конец тиранов!» (28:40). Убедившись в силе аллаха, который спас народ Мусы, Ф. покаялся и был спасён. «И сегодня мы спасем тебя с твоим телом» (10: 90–92); этот стих Корана комментаторы часто трактуют в том смысле, что мёртвое тело Ф. было просто выброшено на берег.

Дважды в Коране Ф. называется «имеющим колышки палатки» (38:11; 89:6). Существует теория, что в этом определении отразилась глубинная мифологическая символика Корана, которая затем обросла восходящими к Библии «историческими» мотивами легенды о Моисее. Согласно этой теории, коранический Ф. — бог-царь потустороннего (загробного) мира, символизируемого «колоннами» (ср. Ирам зат ал-имад) или «колышками».

В комментариях фигурируют и другие фараоны. Появляются дополнительные детали в сюжете о строительстве башни. Поднявшись на её вершину, Ф. выстрелил вверх. Аллах вернул стрелу, которая оказалась окрашенной в красный цвет. Посланный аллахом Джибрил крылом разбил башню и загнал войско Ф. в море, а когда Ф. стал каяться, заткнул ему рот, чтобы аллах не услышал Ф. и не проявил к нему милосердия.

М. Б. Пиотровский.

ФОМА [греч. Θωμάς, от евр. to am, «двойной», «двоякий», «близнец» ; по-видимому прозвище (в греч. переводе Δίδυμος, Дидим, т. е. Близнец)], в христианских преданиях один из двенадцати апостолов. Ф. не было с учениками, когда к ним приходил воскресший Иисус Христос (Ио. 20, 24), и он отказывается поверить в воскресение Христа, пока сам не увидит ран от гвоздей и не вложит в них перста (имя «неверного», т. е. «неверующего», Ф. становится нарицательным). Несколько дней спустя Христос вновь приходит к ученикам и предлагает Ф. прикоснуться к ранам на своём теле (20, 27), укоряя его: «ты поверил, потому что увидел меня, блаженны не видевшие и уверовавшие» (20, 29). Гностическая традиция, обыгрывая образ Ф. как «близнеца» Иисуса Христа, нередко представляет Ф. единственным из апостолов, кто удостоился от-



Неверие апостола Фомы. Картина Рембрандта. 1634. Москва, Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.



Уверение Фомы. Таблетка из Софийского собора в Новгороде. Конец 15 – нач. 16 вв. Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник.

кровения о тайном смысле учения Христа (см., например, «Евангелие от Ф.», «Книгу Ф. Атлета»). Наряду с другими апокрифами гностического происхождения большой интерес представляют «Деяния Ф.». По преданию, явившийся Ф. в видении Христос велит ему отправиться к индийскому царю Гондоферу, который ищет искусного зодчего для постройки дворца (в христианском искусстве угольник становится атрибутом Ф.). Ф. предоставляет Гондоферу чертежи сказочно прекрасного дворца. Щедро наградив апостола и оставив его надзирать за строительством, царь отбывает; Ф. раздает сокровище нищим и в отсутствие царя занимается проповедью слова божьего. Узнав об этом, Гондофер заключает его в темницу. Но умерший брат царя Гад воскресает в четвёртый день и рассказывает, что ангелы отнесли его в рай и, явив ему великолепную храмину из золота, серебра и самоцветов, которую Ф. воздвиг на небесах для оказавшегося недостойным её царя, сказали, что Гад будет владеть ею, возместив брату деньги, которые тот считает потраченными впустую. Исполнившись раскаяния, царь просит прощения у Ф., который предлагает ему уверовать в Христа и креститься. В северо-западной Индии Ф. навлекает на себя гонение, обратив жену местного царя и побудив её избегать супружеского ложа. Ф. подвергают разнообразным пыткам, но он остаётся невредим. Царь пытается принудить его к идолопоклонству, но Ф. приказывает бесу покинуть кумир и сокрушить его. При виде разбившегося кумира верховный жрец в ярости пронзает Ф. мечом. Христиане с почестями погребают тело (уже в 4 в. одна из монашеских общин в Индии носила имя Ф., а сами индийские христиане называют себя «христианами апостола Ф.»). По преданию, в 3 в. император Александр переносит мощи Ф. в город Эдессу, становящийся с этого времени центром почитания апостола; однако его пустая гробница в районе Малабарского побережья остаётся до сих пор важнейшим центром местного христианского культа.

Иоанн Златоуст сообщает легенду, согласно которой Ф. посетил страну волхвов, крестил этих мудрых мужей и сделал их столпами веры (крещение волхвов изображено на одной из створок алтаря Фомы Аквинского в церкви Санкт-Юрген, Висмар, 15 в.). По другой версии, апостол проповедовал парфянам, мидийцам и персам и принял мученическую смерть, пронзённый пикой.

В 13 в. появляется много изображений Ф. и сцен из его жития (напр., витражи нижней церкви Сан-Франческо в Ассизи, соборов в Бурже, в Шартре и Туре). Наиболее известные среди них — мозаика в Капелла Палатина (Палермо), фрески Буффальмако в Кампо Санто (Пиза) и его же в Санта Мария Донна Реджина (Неаполь), а также пластическая группа Андреа дель Верроккьо и картина Х. Хольбейна Старшего.

О. Е. Нестерова.

Х

ХАВВА (Havva'), в мусульманской мифологии супруга Адама. Соответствует библейской Еве. В Коране упоминается без имени (7:18). Мусульманские варианты истории Х. в основном повторяют соответствующие иудаистические и христианские сюжеты. В мусульманском предании Х. уговорила Адама вкусить запретного райского плода, предварительно напоив его вином. После изгнания из райского сада Х. и Адам встретились около Мекки, там жили, умерли и похоронены вместе.

М. П.

ХАДИР, ал-Хадир, ал-Хидр (al-Hadir, al-Hidr), в мусульманской мифологии персонаж, вобравший в себя черты разных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока. В Коране не упоминается, но комментаторы почти единодушно отождествляют его с «рабом аллаха» — действующим лицом коранического рассказа о путешествии Мусы (18:59–81). Муса вместе с помощником направляется на поиски места «слияния двух морей». По дороге он теряет свой припас — рыбу, которая ожила и уплыла в море, и встречает «раба аллаха», наделённого знанием сокровенного. Муса просит разрешения сопровождать его, чтобы научиться всему, что тому известно. «Раб аллаха» предупреждает, что у Мусы не хватит терпения, так как слишком многое ему будет непонятно. Действительно, Муса каждый раз возмущается поступками своего учителя. Тот проделывает пробоину в днище корабля, на котором они плыли, убивает встретившегося им мальчика, без вознаграждения чинит стену в селении, где им отказали в гостеприимстве, и, наконец, расстаётся с не выдержавшим испытание Мусой, предварительно объяснив, что его поступки направлялись аллахом. Корабль он испортил, чтобы тот не достался царю, отнимавшему все суда у рыбаков; мальчика убил потому, что тот мог увлечь в неверие своих благочестивых родителей, которым будет дарован богобоязненный сын; стена, которую он исправил, принадлежала двум сиротам, и в ней был спрятан предназначенный для них клад. Кораническая легенда восходит к древним эпическим циклам о поисках «живой воды» и об испытании веры (см. шумеро-аккадский эпос о Гильгамеше), а её непосредственными источниками послужили роман об Александре и иудейское предание о Иешуа б. Леви.

Рождение Евы.
Скульптура П. Дюбуа. Бронза. 1873.
Париж, музей Петит Палас.



Образ Х. получил широкое распространение как в мусульманском книжном предании, так и в народных верованиях. Согласно мусульманской традиции, главным качеством Х. является бессмертие, вследствие чего его часто отождествляют с Илйасом; вместе с тем в мусульманских странах почитается несколько «могил» бессмертного Х. Х. считается наставником и советником многих пророков, в т. ч. и Мухаммада. Имя Х. (букв. «зелёный») указывает на его связь с растительным миром, что, впрочем, слабо отражено в мусульманских представлениях, и с морской стихией. Мусульмане считают Х. покровителем путешествующих по морю. В Индии под именем ходжа Хидр (Хизр) он почитается как дух речных вод и колодцев. В Средней Азии Х. (Хазрати Хызр) представлялся в облике благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его. Во многих мусульманских странах Х. считается защитником от пожаров, наводнений и краж, от укусов змей и скорпионов и т. д.

М. Б. Пиотровский.

ХАОС первобытный. Мифопоэтическая концепция Х. является порождением относительно поздней эпохи, предполагающей уже определённый уровень спекулятивной мысли об истоках и причинах сущего. Наиболее архаичные культуры (напр., австралийских аборигенов) практически не знают понятия Х., и, наоборот, идея Х. особенно полно, широко и успешно разрабатывалась в древнегреческой традиции на стыке мифопоэтического и ранне-научного периодов (см. в ст. Хаос). К характеристикам Х., регулярно повто-

ряющимся в самых разных традициях, относятся связь Х. с водной стихией (см. Вода, Океан мировой), бесконечность во времени и в пространстве, разъятость вплоть до пустоты или, наоборот, смешанность всех элементов (аморфное состояние материи, исключающее не только предметность, но и существование стихий и основных параметров мира в раздельном виде), неупорядоченность и, следовательно, максимум энтропических тенденций, т. е. абсолютная изъятость Х. из сферы предсказуемого (сплошная случайность, исключающая категорию причинности), иначе говоря, предельная удалённость от сферы «культурного», человеческого, от логоса, разума, слова и как следствие — ужасность, мрачность. Но возможно, важнейшая черта Х. — это его роль лона, в котором зарождается мир, содержание в нём некой энергии, приводящей к порождению.

Самые ранние из известных концепций Х. — шумерская и древнеегипетская относятся, видимо, к 3-му тыс. до н. э. В космогонических мифах Древнего Египта Х. воплощается в образе первородного океана Нуна, характеризуемого небытием, отсутствием неба, земли, тварного мира. Вместе с тем, как следует из «Книги пирамид» (§ 1040 a–d), этому Х. неприсуща беспорядочность и ужасность. Внутри Нуна находится творец (Атум, Хепри), который из Нуна творит всё сущее (хепру, «существование», от хепер, «существовать»), «уничтожая Х. воды» (гераклеопольское сказание). Среди божеств, создаваемых творцом из Нуна, встречаются такие пары, которые в других традициях характеризуют ещё сам Х. (ср. супружескую пару тьмы, пару бесконечности, пару невидимости, см. Огдоада). Пара Нун – Наунет отсылает к идее мужского и женского творческих начал ещё в пределах самого Х. Сотворение мира из Х. обратимо: мир не только всё время противостоит силам окружающего его Х., но и может быть снова превращен в Х. [ср. угрозу недовольного поведением богов Атума в «Книге мёртвых»: «Я разрушу всё, что я создал. Мир снова превратится в Х. (Нун) и бесконечность (Хух), как было вначале» (гл. 175)]. Шумерская версия предполагает как бы две стадии воплощения Х.: первая — заполненность всего пространства мировым океаном, в недрах которого находилась праматерь всего сущего Намму; вторая — неразрывная слитность божественной супружеской пары Ана и Ки, нарушенная их сыном Энлилем, оторвавшим родителей друг от друга. В шумерской версии существенно, что угроза Х. возникла с рождением Энлиля (элемент «лиль» означает ветер, дуновение воздуха). Его воздушная субстанция и была, собственно, первым заполнением уже космического пространства и первым носителем движения (ср. аналогичную роль Шу в египетской мифологии). В целом же шумерские представления о Х. предполагают более динамичную концепцию, чем древнеегипетская версия, с акцентом на ипостасном характере воплощений Х.

Библейский вариант предания о Х., сохраняемый в книге Бытия и в некоторых других частях Библии, испытал очень сильное влияние вавилонской схемы, хотя образ Х.-бездны выступает здесь уже в сильно демифологизированном виде. Мировая бездна (др.-евр. tehom, слово, родственное аккадскому Tiamat, видимо, близко и к собственному имени, ср. употребление tehom без определённого артикля, кроме некоторых примеров во множественном числе) описывается не как что-то вечное, абсолютное, исконно самостоятельное, а как созданное творцом. Но бездна Х., будучи вторичной во времени, созданной и ограниченной в своих возможностях [«доселе дойдёшь и не пройдёшь, и здесь предел надменным волнам твоим», — сказал господь морю-бездне (Иов 38, 11 и др.)], актуальна. Бог не только грозит потопом (который не есть простое наводнение, а именно выпущенная на волю божьим попущением бездна-Х.), но и освобождает бездну — tehom от преград (ср. Быт. 7, 11). Но и в этом случае бог сохраняет контроль над хаотическим потопом.

Другая особенность древнееврейской концепции образов Х. состоит в том, что все, кто противится богу и пытается нарушить мировой порядок, помещаются в морские воды, т. е. в остаток бездны на земле (ср. Левиафана и другие образы библейских чудовищ — Таннин-дракон, Раав, Нахаш). Следовательно, библейская традиция исходит из отчётливо богоборческого Х. Сходная ситуация отмечена и в более ранней, угаритской мифологии, где известны бог смерти Муту, морской богчудовище Йамму, противник «благого божества» Балу. В финикийской космогонии (в противоположность древнееврейской) мутный, темный Х. беспределен, вечен и изначален.

В некоторых традициях господствуют так называемые апофатические описания Х., когда он определяется через то, что в нём отсутствует («нулевой» Х.). Среди наиболее известных примеров — ведийская картина того, что предшествовало творению (РВ X 129, 1–2). Однако и эти апофатические описания дополняются характеристиками иного типа: «Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина — всё это» (РВ X 129, 3). В этой пучине Х. дышало, «не колебля воздуха», Единое нечто, «и не было ничего другого, кроме него» (X 129, 2). Это Единое, заключённое в пустоту, было порождено силой жара — тапаса. Первоисточником творимого мира было желание. В других версиях желание и творение связываются с золотым зародышем (см. Хираньягарбха), плававшим в Х. — океане. Согласно версии «Шатапатха-брахманы» (II 1, 6), из мировых вод, воплощающих Х., возникло божество с творческими потенциями. Ср. также отрывок из «Брихадараньяка-упанишады» (V 5, 1): «Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное — это Брахман. Брахман [сотворил] Праджапати, Праджапати — богов...». Описания «нулевого» Х. известны из «Старшей Эдды» [«В начале времён не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных; земли ещё не было и небосвода, бездна сияла, трава не росла» («Прорицание вёльвы», 3); в древнескандинавской мифологии Х. понимался и в более специфическом смысле — как пучина, ограниченная на севере холодным и тёмным Нифльхеймом и на юге тёплым и светлым Муспельсхеймом], из океанийского мифа о сотворении мира богом Тане (ср. версию с острова Туамоту: «Не было больше ничего в мире – ни песка, ни горных хребтов, ни океана, ни неба. И глубокая тьма была над пеной волн перед ликом бездны»; при этом предполагается, что уже существовал Тане, проливающий воды), из месоамериканского эпоса «Пополь Вух» и из целого ряда других традиций. Как и Х., характеризующийся смешанностью и бесформенностью, этот «нулевой» Х. организуется введением серии основоположных различительных признаков (вода – твердь, тьма – свет, холод – тепло, ночь – день, женское – мужское, низ – верх и т. п.), но, если в первом случае Х. противится попыткам его организации, оформления (что и даёт начало мифам типа древнесемитских), то во втором случае Х. нейтрален по отношению к его преобразованиям. В китайской мифологии Х. предстаёт прежде всего местом рождения начала, развитие которого в конечном счёте приводит к возникновению вселенной. В книге «Хуайнаньцзы» — это два божества, возникшие из Х. и начавшие его упорядочение. В конфуцианских сочинениях Х. бесформен и стихии смешаны; творение начинается с того, что чистое ци (ци — нерасчленённая первоматерия, первоэфир) становится небом, мутное же — землёй (ср. также «Лунь-хэн» Ван Чуна, 1 в. н. э.). Особую версию составляет миф об изначальной массе слитых воедино неба и земли, внутри которой зарождается Пань-гу. В «Даодэцзине» Лао-цзы (6–5 вв. до н. э.) говорится (гл. 25) о том, что в Х., прежде чем возникли небо и земля, зарождается лишённое формы дао, которое можно считать матерью Поднебесной. Это дао выступает как творческое организующее начало в цепи человек – земля – небо – дао – естественность. Роль Х. в мифопоэтических традициях не исчерпывается только космогоническим циклом. И после устроения космоса вселенная чаще всего понимается как некий центр, как видимая поверхность; периферия же (вовне и внизу) остаётся не только менее космизованной, но иногда толкуется как остаток Х., обычно ослабленного, приглушённого, но тем не менее существующего и по временам угрожающего космосу, миру. Мифопоэтические описания мировых катастроф, катаклизмов (см. Потоп) как раз и предполагают не полное изгнание Х., а только его оттеснённость. С остатками Х. на земле связан ужас, страх, порождаемый тьмой, ночью, бесформенностью, отсутствием надёжных границ между человеком и царством Х. [«И бездна нам обнажена с своими страхами и мглами, и нет преград меж ней и нами — вот отчего нам ночь страшна» (Ф. И. Тютчев)]. Царство смерти, с которым тоже связан страх, нередко описывается как своего рода Х. (в двух вариантах: или бесформенность и разъятость, или противоположность этому свету). Х. — не только образ мифопоэтического искусства, но и одно из научных понятий, без которого не могли обойтись ни ранние античные космогонии, ни И. Кант, ни ряд современных мыслителей.

В. Н. Топоров.

ХАРУН (Harun), в мусульманской мифологии младший брат и помощник Мусы, посланный ему аллахом (Коран 20:30–34; 25:37). Соответствует библейскому Аарону. Согласно Корану, Х. был красноречивее Мусы (28:34–35). Он руководил израильтянами, пока Муса был на горе Синай (7:138), но не сумел удержать их от поклонения тельцу (7:149; 20:92–95).

Послекоранические предания особо подчёркивают любовь израильтян к. Х., которые после его исчезновения обвинили Мусу в смерти брата. Святилище на вершине горы около Петры (Иордания), называемое могилой Х., является объектом паломничества мусульман.

М. П.

ХАРУТ И МАРУТ (Harut; Marut), в мусульманской мифологии малаика (ангелы), согрешившие на земле. В Коране говорится: «... они оба не обучали никого, пока не говорили: “Мы — искушение, не будь же неверным”. И те научились от них, чем разлучать мужа от жены, — но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения аллаха» (2:96).

Мусульманское предание, восходящее к иудаистической традиции, развивая коранический сюжет, рассказывает, что ангелы на небе порицали греховные поступки людей и утверждали, что сами они никогда бы не поддались искушениям. Двое из них — Х. и М. были посланы аллахом на землю для испытания, не выдержали земных соблазнов и согрешили, не устояв перед прекрасной женщиной. Лишённые крыльев (т. е. возможности вернуться на небо), Х. и М. подвергаются мучительному наказанию в подземной темнице в Вавилоне. Поскольку, согласно преданию, Х. и М. обучали людей колдовству, имена их стали у мусульман символами волшебства и колдовства и широко употреблялись в магической практике.

М. П.

ХЕРУВИМЫ (евр. kerubim), в иудаистической и христианской мифологии ангелоподобные существа-стражи. После изгнания богом Адама и Евы из рая Х. поставлен охранять пути к древу жизни (Быт. 3, 24). Охранительная функция Х. отмечена в культовой символике: бог велит увенчать крышку ковчега завета двумя золотыми Х. (Исх. 25, 18–22). В храме Соломона Х. призваны охранять содержимое ковчега — скрижали завета (3 Царств 6, 23–35; 8, 6–7). В одном из видений пророком Иезекиилем нового храма описываются двуликие Х., у которых с одной стороны лицо человеческое, а с другой – львиное (Иезек. 41, 18–19). Образ Х. имеет параллели с широко распространёнными на Ближнем Востоке образами антропоморфно-зооморфных существ с охранительной функцией, сочетающих черты человека, птицы, быка и льва: египетский сфинкс, с которым Х. сравнивал Филон, хеттские и греческие грифоны и особенно ассиро-вавилонские karubu (аккад. «заступник»; с ними Х. могут быть сопоставлены и этимологически), представляемые в облике крылатых львов, быков с человеческими головами, охраняющих царские дворцы, храмы, священные деревья, сокровища и т. д. Под влиянием подобной образности оформились, несомненно, представления о Х. в той форме, в какой они появляются в Иезекииля видении, где они служат седалищем бога (ср. изображение Ахирама, царя Гебала, из Библа, восседающего наподобие Х., и аналогичные существа на алтарях из Таанаха и Мегиддо, а также некоторые ассирийские изображения, где такие существа поддерживают свод с троном божества). Представление о боге, восседающем на Х. (ср. 1 Царств 4, 4; Ис. 37, 16 и др.), формировалось под влиянием концепции местопребывания «славы божьей» над осенённым Х. ковчегом завета в святая святых храма; Моисей «слышал голос, говорящий ему с крыши, которая над ковчегом откровения между двух херувимов, и он говорил ему» (Чис. 7, 88). В видениях Иезекииля «слава божья» покидает храм и возвращается в него на Х. (Иезек. 10; 43, 2–5). Сближение Х. со стихией воздуха [«И воссел (бог) херувимов и полетел, и понёсся на крыльях ветра» (Пс. 17. 11)] дополняется их тесной ассоциацией с огнём (ср.: «и вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила от огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния» — Иезек. 1, 13–14, ср. 10, 2 и 7; 28, 14 и 16, а также образ Х. «с пламенным мечом обращающимся» из Быт. 3, 24).

Подобные иезекиилевым Х. образы покрытых очами животных, шестикрылых, как и серафимы, воспроизводятся в апокалиптическом видении Иоанна Богослова (Апок. 4, 6–8). Апокрифическая «2-я книга Еноха» описывает их как ангелов шестого и седьмого неба, вместе с серафимами поющих хвалу богу возле его престола (19, 6, 20; 1). Агадическая традиция представляет Х. как существа, созданные богом в третий день творения и вследствие этого аморфные и андрогинные, способные принимать разные обличья (Берешит рабба, 21), либо как первые, сотворенные богом существа. Мифология каббалы отводит им третье место в иерархии ангелов, ставя над ними начальником архангела Херувиила.

ХИЗКИЛ (Hizkil), в мусульманской мифологии персонаж, соответствующий библейскому Иезекиилю. Комментаторы относят к Х. коранический стих о том, как аллах по своей воле умертвил, а потом оживил тысячи людей (2:244, ср. Иезек. 37, 1–10). По преданию, после гибели людей от чумы Х. обратился к аллаху с мольбой о спасении и аллах оживил их всех. Некий Х. появляется и в легендах о Мусе. Будучи одним из слуг Фирауна, он тайно помогает пророку.

М. П.

ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ. Апокрифическое сказание о посещении девой Марией места мучения грешников («Хождение богородицы по мукам», или «Апокалипсис пресвятой богородицы») воплотило некоторые эсхатологические представления средневекового христианства. Согласно версии, восходящей к греческим рукописям 9 в. и получившей особенно широкое распространение (древнейший русский список относится к 12 в.), богородица, взойдя на Масличную гору (место Гефсиманского сада), обратилась к Христу с молитвой, желая узнать и увидеть, какие есть муки и сколько их. Посланный Христом архангел Михаил являет богородице ад и несказанные мучения, постигшие повинных в тяжких прегрешениях. Это зрелище повергает богородицу в великую скорбь, и, представ перед престолом небесного отца, она со слезами просит Христа помиловать грешников. Но лишь после того как к молитве её присоединяют свои голоса все ангелы и праведники, мучимым за грехи даруется — ради слёз богородицы — послабление: с этих пор на время со дня Воскресения (христианской Пасхи) и до Пятидесятницы (день празднования Троицы) они избавлены от мучений. (Мотив возможного послабления мучающимся до свершения Страшного суда возникает очень рано.) Сказание о Х. б. по м. использовалось также в назидательных целях, являя устрашающий перечень всевозможных прегрешений и соответствующих им мук. Картина «места мучного», предстающая в этом сказании, в общих чертах соответствует евангельскому образу геены огненной и «мук геенских»: огня неугасимого, тартара лютого, червя неусыпного и тьмы кромешной, — понятых с живописной конкретностью. Идея иерархического строения ада, столь важная для западного средневековья и нашедшая завершающее воплощение у Данте, едва прослеживается в звучащих рефреном словах архангела Михаила, обращенных к Марии: «Ты ещё не видела великих мук».

Среди литературных переложений апокрифа — парафраз двух его фрагментов в книге А. М. Ремизова «Подорожие», а также стилизованный под Х. б. по м. рассказ о «том свете» и «хождении по мукам» Акумовны в его романе «Крестовые сестры».

О. Е. Нестерова.

ХРИСТИАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ, комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов. Соотношение между христианской доктриной и Х. м. противоречиво. Христианская доктрина как таковая, в своём обязательном для верующего виде, есть теология — система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадиально отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического «обычая», поскольку противопоставляет данности «обычая» потустороннюю «истину». Уже иудаистическая мифология представляет собой сложный феномен, когда определённые черты «нормальной» мифологии отсутствуют. Но в христианстве особый характер теологии выражен максимально чётко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма (и даже более поздней монотеистической религии – ислама). Целые пласты характерного мифологического материала (например, обстоятельные сведения по фантастической космологии и др.), особенно богато представленные в буддийской мифологии, джайнской мифологии, т. е. в системах, типологически сопоставимых с Х. м., практически отсут-

ствуют в каноне христианского «писания» и «предания». Их можно встретить в христианских апокрифах или в фольклорных и полуфольклорных текстах; от официальной, общеобязательной доктрины они обособлены (и в них, как правило, нет ничего специфически христианского — например, учение о небесных ярусах, получившее популярность благодаря славянскому изводу «Книги Еноха», принадлежит, собственно, иудаистической мифологии). Хотя существуют примеры средневековой христианской рецепции ветхозаветных космографических представлений (свод «небесной тверди» над плоской землёй), введенных ранневизантийским автором 6 в. Косьмой Индикоплевстом и восходящих к учёности древнего Ближнего Востока, в целом функции космологического мифа для христианской теологии от эпохи «отцов церкви» (4–7 вв.) до конфликтов с новой наукой в эпоху Галилея (16–17 вв.) выполняла геоцентрическая модель мира — итог античной астрономии. Данте распределял блаженных своего «Рая» по небесным сферам Аристотеля и Птолемея. Х. м. более всего «мифологична» в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными. Пример — такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как «мученик» — римский офицер на рубеже 3 и 4 вв., казнённый за приверженность христианству. Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны — яркая мифологическая фигура. Другой при-



Распятие Христа. Фреска Г. Феррари. 1513. Варалло, церковь Санта Мария делле Грацие.

мер — Саваоф, т. е. первое лицо троицы. В соответствии с ветхозаветной традицией, подтверждённой в Новом завете (1 Ио. 4, 12: «Бога никто никогда не видел»), христианская доктрина запрещала воображать и изображать его иначе, как в облике Иисуса Христа, поскольку этот облик – единственное зримое явление людям незримого бога. (Этот запрет, ставящий преграду мифотворческому воображению, повторен на 7 Вселенском соборе в 787 и на Московском соборе в 1667.) И всё же, начиная с эпохи зрелого средневековья, в католическом, а затем и православном ареале распространяется иконография Саваофа как седовласого и седобородого старца, позднее изображаемого восседающим на облаках: теология утверждала неизобразимость, мифология — изобразимость.

Это принципиальное различие мифологии и теологии, отчётливое на уровне идеи, на уровне конкретных фактов выступает опосредованным и осложнённым

Поклонение пастухов. Картина К. Кривелли. 1490. Страсбург, городской музей.



множеством моментов. С одной стороны, социальная ситуация средневекового христианства как «…наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции…» феодального порядка (Ф. Энгельс, см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 7, с. 361) до известной меры возвращала его — в противоположность раннему христианству — к характерной для мифа роли санкционирования «обычая». Наряду с освящением «обычая» агрикультурное общество заинтересовано в освящении круговорота времён года, которое всегда было функцией мифа (см. Календарь). По мере перехода от раннего христианства к средневековому неуклонно развивалась система годовых праздников, «священного года», явившаяся мощным фактором мифологизации. Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий «священной истории»; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотнесённый с другим циклом — циклом крестьянских работ. Для христианского феллаха в Египте крещение Иисуса Христа (как праздник богоявления) связано с обрядами и молитвами, имеющими целью вызвать разлив Нила, без которого урожай невозможен; для русского крестьянина «Борис и Глеб сеют хлеб», «на Иоанна Богослова загоняй кобылицу и паши землю под пшеницу», «Илия-пророк на поле копны считает»; для рыбака в итальянском городе Бари вполне историческое событие перенесения реликвий Николая Угодника в 1087 г. — мифологическая гарантия «благословения» моря и обеспечения на год хороших условий для тех, кто трудится в море. С другой стороны, само христианское вероучение открывает особые возможности вторичной мифологизации материала. Примером может служить традиционный для мифа образ «неба» как обиталища божества. Он существенно изменён, преобразован в своём смысле формулой, встречающейся уже в Ветхом завете (3 Царств 8, 27; 2 Парал., 6, 18) и воспринятой христианством, согласно которой небо и «небеса небес» не вмещают бога, вообще, универсум находится в боге, а не бог — в каком-либо месте универсума; таким образом, обиталище, «не вмещающее» обитателя, — не обиталище в нормальном смысле. Но образ этот не становится и голой метафорой: в небесах, которые могут быть «отверсты», человеку является «слава божия» (Деян. 7, 55–56), с небес воплощаемый бог «сходит» в земной мир (в Никейско-Константинопольском символе веры) и на небеса уходит из этого мира в преображённом, но человеческом теле (см. Вознесение).

Фольклорный материал, из которого в различные эпохи и в различных странах строилась Х. м., весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии. В отличие от близкого ему генетически иудаизма, а также, например, зороастризма, индуизма или синтоизма, ограниченных в своём распространении пределами одного народа или группы родственных племён, христианство — одна из т. н. мировых религий, наряду с буддизмом и исламом. Этни-

ческий состав приверженцев христианства несколько раз очень основательно изменялся. Христианство возникло в 1 в. и первоначально распространялось в среде евреев Палестины и средиземноморской диаспоры (отсюда преемственность Х. м. по отношению к иудаистической мифологии); вскоре, однако, оно стало получать все больше неофитов из других народов, между тем как его конфликт с иудаизмом делался всё острее. В 4–7 вв., когда христианство утверждает себя как государственная религия Римской империи от Атлантики до Месопотамии и от Британских островов до Эфиопии, особую активность в создании христианизированных форм общественного сознания, культуры и религиозного поведения проявляют народы восточной окраины Средиземноморья: сирийцы, копты (христиане Египта); эллинизированные народы Малой Азии (отсюда черты сходства с египетской мифологией и другими мифологиями Ближнего Востока в таких мотивах Х. м. и средневековой христианской иконографии, как ад в виде чудища с разверзнутой пастью, весы для взвешивания добрых и злых дел людей в руке архангела Михаила на страшном суде, пёсья голова св. Христофора и т. п.). Однако уже с 7 в. сирийско-палестинские и египетские, а к 15 в. и малоазийские территории вместе с Константинополем переходят под власть ислама. На западе Европы наиболее энергичными распространителями христианства в эпоху культурного упадка, вызванного варварскими нашествиями (7–9 вв.), выступают кельты; их вклад в Х. м. был усвоен другими народами и обогатил сокровищницу образов западноевропейской культуры (предания о Граале, о короле Артуре и его рыцарях и др.). Позднее кельты оказываются оттеснёнными на периферию культурной жизни христианского ареала. Между тем христианство, как бы компенсируя свои ближневосточные утраты, вовлекает сначала в свою сферу германские и славянские народы, а затем балтийские и финские народы; происходит встреча мифологических традиций этих народов с христианскими представлениями (стилизация христианской эсхатологии в духе германо-скандинавского мифа о всемирном пожаре в древневерхненемецкой поэме 9 в. «Муспилли»; наделение в славянских весенних песнях св. Георгия чертами Яровита или Ярилы, передача Илие пророку роли Перуна или Перкунаса как громовика и специально антагониста Велеса и т. п.). К концу Средневековья вся Европа становится христианской (кроме живущих в Европе евреев, с чем связана легенда об Агасфере).

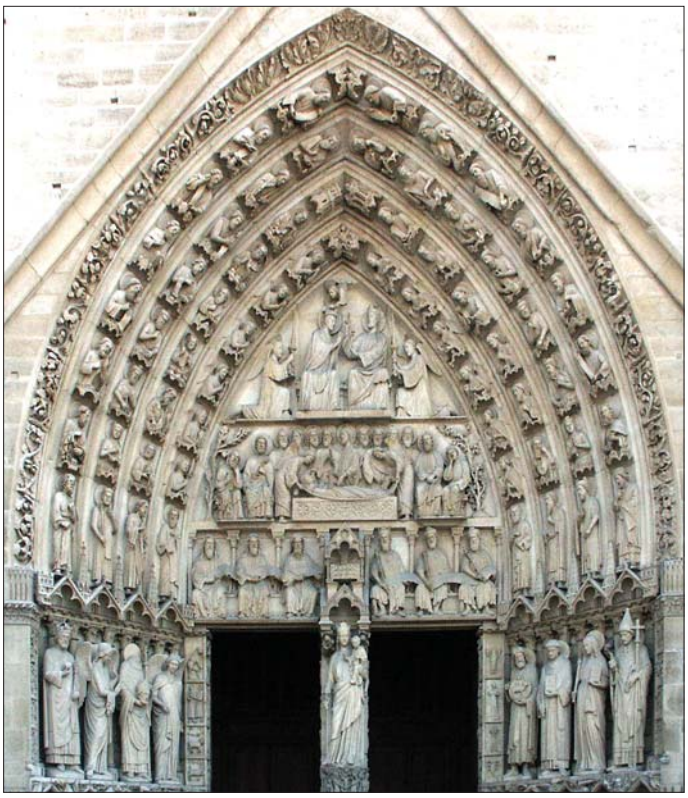
В начале Нового времени подъём раннекапиталистической цивилизации, сопровождавшийся сначала победой протестантизма на германско-скандинавском севере Западной Европы, а затем всё большими триумфами рационалистической науки, наносит удар мифологическому творчеству как таковому. Одновременно распространение христианства за пределами Европы в ходе колониальной экспансии и деятельности миссионеров ещё раз создает условия для новых вариантов Х. м. в связи с новым этническим субстратом (таковы, например, легенды о деве Марии



Христос Пантократор и Страшный суд. Мозаика. 1300. Флоренция, Баптистерий Сан Джованни.

Гваделупской в среде индейцев Латинской Америки); возникают гибридные формы мифологии, где отдельные христианские мотивы соединяются с локальным, «экзотическим» материалом и переосмысляются в ином контексте. Наблюдаются соответствующие иконографические новшества. Так, в христианском искусстве современной Африки распинаемый Христос изображается чёрным, а его мучители — белокожими.

Основные представления. Учение христианской теологии о боге определяется, во-первых, тем, что христианство наследует созревшую в иудаизме идею единого бога носителя абсолютной благости, абсолютного знания и абсолютного могущества, имеющего свою причину в себе самом, по отношению к которому все существа и вещи от верховных ангелов и небесных светил до последней былинки являются его творениями: кроме самого бога нет ничего, что не было бы создано богом. Личностное понимание абсолюта, свойственное теизму, доведено в христианстве до своего логического предела, что выражено в двух центральных догматах христианства, составляющих его главное отличие от генетически близких ему иудаизма и ислама — в догмате триединства (см. в ст. Троица, Дух святой) и в догмате боговоплощения (см. в ст. Иисус Христос). Именно в чётком размежевании уровней сущности и лица – специфика христиан-



Успение и коронование девы Марии. Тимпан портала собора Парижской богоматери. 13 в.

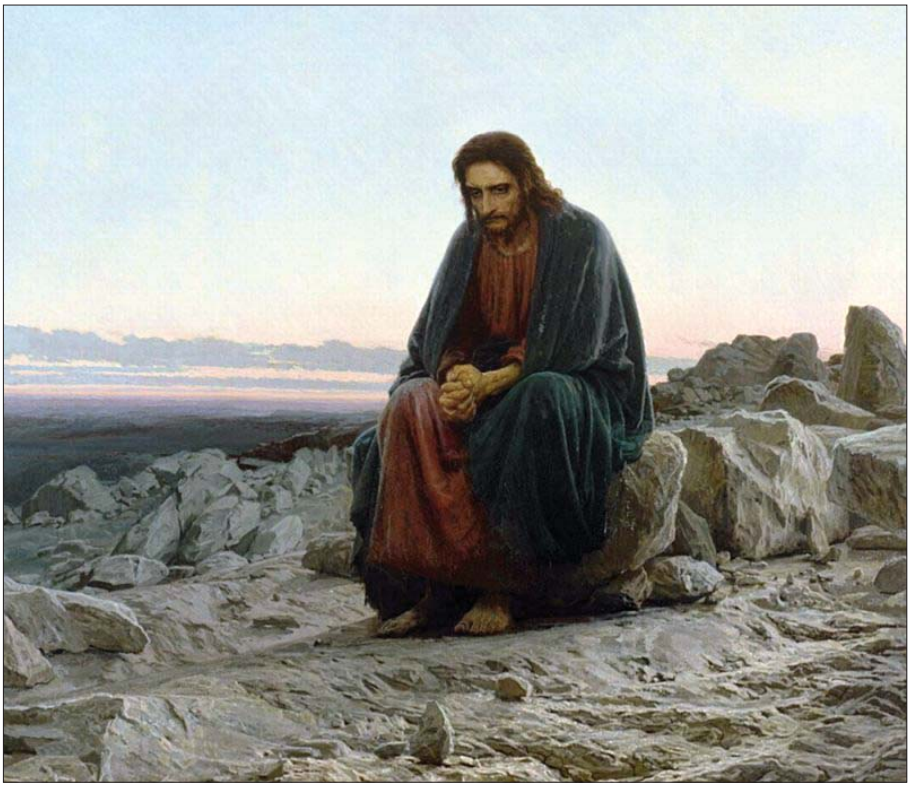


Моление о чаше. Картина Эль Греко. 1605. Лондон, Национальная галерея.

ской троицы сравнительно с многочисленными триадами других религий и мифологий (тримурти и т. п.). Однако в фольклорном бытовании Х. м. эта чёткость утрачивается, что приводит как раз к «смешению» лиц и «разделению» сущности. В русских духовных стихах часты такие формулы, как «Истинный Христос, Отец Небесный» (П. А. Безсонов, Калики перехожие, вып. 6, М., 1864, с. 206), или «… От Свята Духа, самого Христа» (там же, т. 1, М., 1861, с. 307). Более того, троица как таковая смешивается с девой Марией. Народные верования, выражавшие себя в низовой, неофициальной иконографии, часто возрождали отвергаемое ортодоксальным христианством языческое понимание троицы как полуслитости и полуразделённости (например, некоторые неканонические изображения, преследовавшиеся духовенством, но имевшие хождение и в католической, и в православной среде, представляют троицу в виде 3 ликов, каждый из которых имеет одну сторону — одну щеку и глаз — общий с соседним). В догмате боговоплощения специфика христианства состоит не в учении о сверхчеловеческом посреднике между земным и небесным планами бытия: образ «полубога» известен самым различным мифологиям и религиям, и разновидности этого образа варьируются от архаических героев и богатырей до боготворимых мудрецов и царей. Бодхисатвы буддийской мифологии сходны с воплощающимся Логосом тем, что они также «предсуществуют» до своего рождения в этом мире. Однако, согласно догмату, Христос не есть полубог (т. е. смешение полубожественности и получеловечности, существо пониже бога и повыше человека); воплотившийся в Христе Логос — не низший или меньший бог, но «вся полнота божества» (Колосс. 2, 9); воплощение бога не допускает никаких аватар, перевоплощений и вечных возвращений. Отсюда значение, которое имеет для христианства история, необратимость исторического времени, исторического мгновения, даты, к которой прикреплено воплощение надвременного. «В лето от сотворения мира 5199, от потопа 2957, от рождения Авраама 2015, от Моисея и исхода израильтян из Египта 1510, от коронования царя Давида 1032, в 65 седьмицу пророчества Даниила, в 194 олимпиаду, в лето 752 от основания города Рима, в лето 42 правления Августа Октавия, когда по всей земле был мир, Иисус Христос, вечный бог и сын вечного Отца, …вочеловечился от Девы Марии», — эти слова «Римского мартирология» выразительно связывают вечность бога и Христа — с целым набором хронологических идентификаций момента. Мистический историзм, присущий уже ветхозаветной вере и иудаистической мифологии, в христианстве углубляется. Сакральная значимость даты — полная противоположность духу природного мифа, отражающего ритм годичных циклов (по замечанию Саллюстия, греческого неоплатонического мыслителя 4 в., то, о чем повествуют мифы, «никогда не было, но всегда есть»; напротив, события христианской священной истории мыслятся всегда сущими именно в связи с тем, что они единожды были). То, что, с точки зрения христианства, дает времени смысл и онтологическое основание, входит в конкретный момент времени (как бог вошел в мир) и из этого момента структурно организует временную протяженность («до рождества Христова», «после рождества Христова»). В христианстве развивается подлинная мифология исторического времени (в противоположность известным периодизациям мифологического времени, предшествующего истории). Например, трактат Августина «О граде божием» разделяет историю на шесть периодов, отвечающих шести дням сотворения мира: первый период — от Адама до потопа, второй — до Авраама, т. е. до «завета» с богом, третий — до иудейско-израильского царства Давида и Соломона, четвёртый — до падения этого царства («вавилонское пленение» 587 до н. э.), пятый — до рождест-



Несение креста. Картина Эль Греко. 1580-е. Нью-Йорк, музей искусств Метрополитен.



Христос в пустыне. Картина И. Н. Крамского. 1872. Москва, Третьяковская галерея.

ва Христова, а шестой период все ещё продолжается; грядущий седьмой период принесёт конец света и эсхатологический покой, соответствуя субботе, завершившей сотворение мира. Это находит известное соответствие в мусульманской мифологии с её представлениями о временной череде последовательных откровений «посланникам божьим» («расулам») от Адама до Мухаммада (ср. сходство между отсчётом годов «от рождества Христова» и «от хиджры», в обоих случаях дающим спрямленный образ времени, в противоположность, например, дальневосточным 60-летним циклам или полному отсутствию общепринятого летосчисления в древнегреческой культуре).

Для ответа на вопрос, кто такой Иисус Христос, раннее христианство, давая норму позднейшей традиции, систематически использовало наличные понятия и мифологемы из обихода, во-первых, палестинского иудейства (образы сакрального эсхатологического царя — мессия, «сын Давидов», т. е. легитимный наследник древней династии; «сын человеческий», т. е. посредник между богом и людьми и вселенский государь последних времен, ср. Дан. 7, 13 и эфиопский извод «Книги Еноха»; «отрок Яхве», или «раб Яхве», кроткий властитель и невинный страдалец, искупающий грехи других, ср. Ис, 43–53); во-вторых, специально кругов кумранско-ессейского типа (эсхатологический пророк и учитель); в-третьих, эллинистического иудейства («Логос» и «второй Адам», или «последний Адам», он же «человек с неба», ср. Антропос, — категории, общие у новозаветных текстов с текстами иудейского мыслителя 1 в. Филона Александрийского); в-четвёртых, языческого эллинистического синкретизма (мифологемы мистериальных культов, императорского культа, пифагорейско-платонической мистики, расхожие понятия вроде «божественный человек», т. е. нравственно совершенный чудотворец). Все эти понятия сами по себе, как они употреблялись до христианства, ориентируют на представление о существе, промежуточном между богом и миром, которое может быть «сыном божьим» лишь по усыновлению, а не по природе; но такое представление оказалось несовместимо с самой сутью христианства и было окончательно осуждено в 4 в. как ересь под именем арианства. Предпринимались и другие попытки нейтрализовать остроту парадокса «вочеловечения» бога: те же ариане отрицали существование у Христа человеческой души, так что от «вочеловечения» оставалось одно «воплощение» (соединение Логоса с человеческой плотью); несторианство (возникло в 5 в.) рассматривает бога Логоса и человека Иисуса как две несоединяющиеся (хотя вступившие в небывало тесное сближение) сущности, а путь Иисуса — как путь совершенствования, в известной мере аналогичный пути «божественных мужей» язычества; напротив, аполлинаризм (4 в.) и более осторожное монофизитство (с 5 в.) говорят о поглощении божественной природой Логоса человеческой природы Иисуса или об их слиянии в единую «богочеловеческую природу». Христианская ортодоксия выявила свои принципы в отвержении всех этих попыток. Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора (451): «неслиянно и нераздельно», — даёт универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного. Нестрадательность божества присутствует в страданиях Христа на кресте, невозмутимо-неизменное божественное бы-

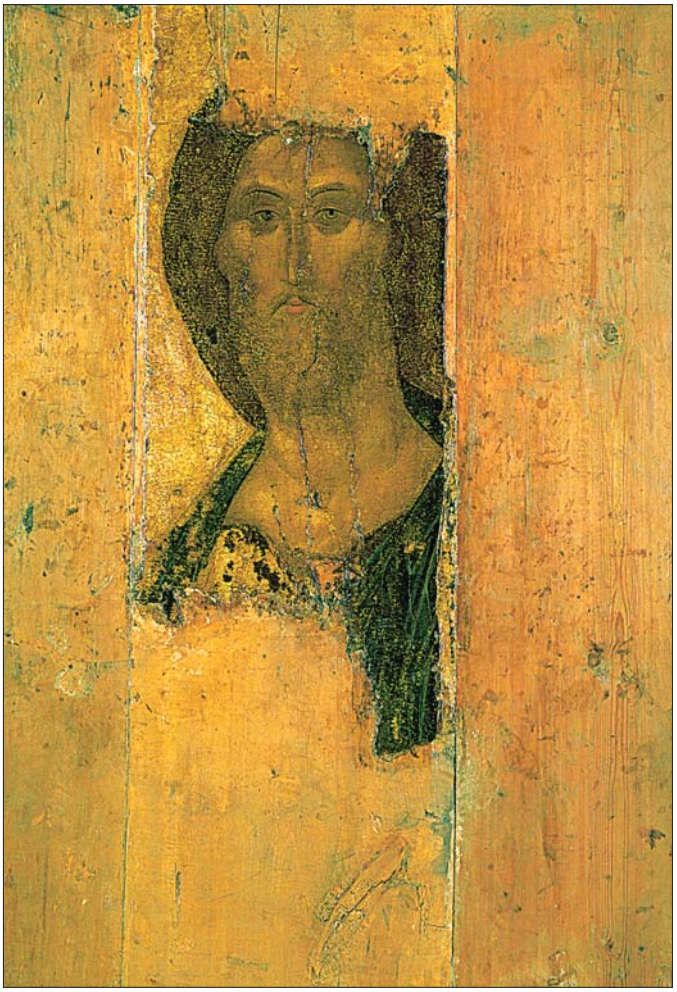


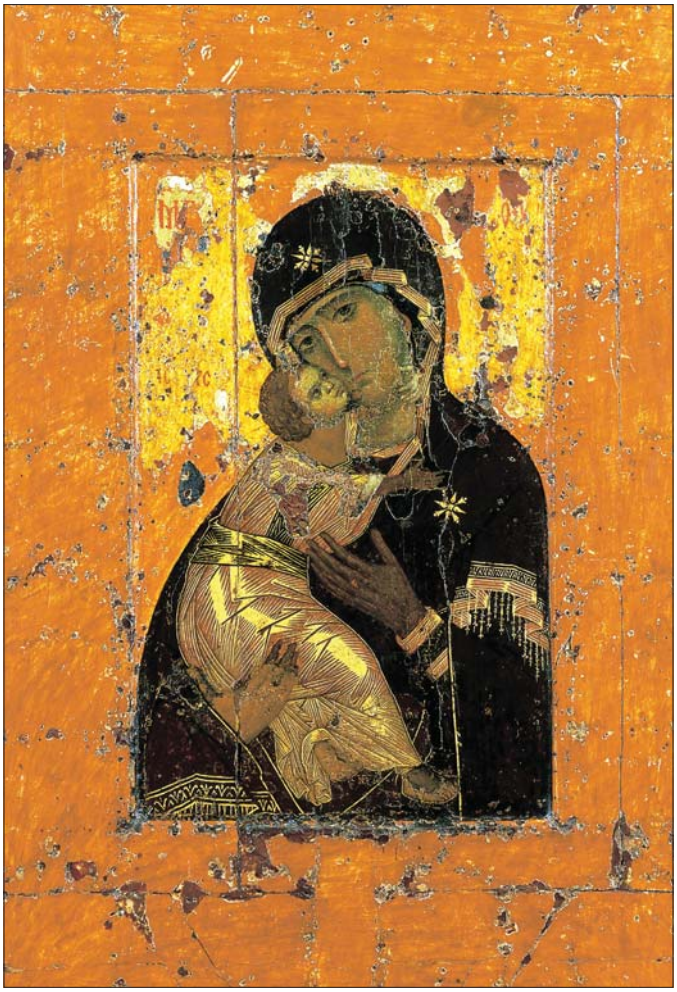
Преображение Христово. Картина Рафаэля. 1518–1520. Ватикан, Пинакотека.

тие — в «смертельно скорбящей» душе Христа, молящегося в Гефсиманском саду об отмене своего неотменяемого удела (Матф. 26, 38–39). Воплощённый и «вочеловечившийся» бог разделяет не только общие естественные условия человеческого существования (сами по себе уже являющиеся для него неимоверным унижением), но и специально неблагоприятные социальные условия. Шакьямуни приходит в мир в царском дворце, Христос – в стойле для скота (Лук. 2, 7); Шакьямуни тихо и торжественно умирает в кругу учеников, Христос претерпевает страшную и позорную казнь после бичевания, пощечин и плевков. Его «унижение» заходит так далеко, что он и в собственной душе не находит в решающий момент защищающей невозмутимости и предан жестокому внутреннему борению со страхом смерти и тоской оставленности небесным Отцом (Лук. 22, 44, ср. слова на кресте: «Боже мой, для чего ты меня оставил?»). Стоит сравнить образ распятого Христа с иконографией невозмутимо восседающего, а иногда и возлежащего Будды, чтобы ощутить контраст. Однако наряду с этим Х. м. часто идет по пути нейтрализации тех болезненных парадоксов, которые отказывалась нейтрализовать доктрина. Одним из способов делать это было усиленное акцентирование предопределённости всех событий «священной истории». В Евангелиях Христос молится в ночь накануне казни: «Отче мой! если возможно, да минует меня чаша сия»,— настоящее колеблется, будущее хотя и предвидимо, но ещё не дано, и как раз поэтому боль и страх понастоящему реальны. Тема предопределённости, также присутствующая в новозаветном повествовании («впрочем, сын человеческий идет по предназначению», Лук. 22, 22), доминирует не настолько исключительно, чтобы элиминировать эту реальность. Напротив, мифологизирующие переработки евангельских сюжетов, особенно характерные для раннесредневековой литературы, делают грядущее торжество Христа до конца известным, а потому уже данным и наличным, в каждый момент его страдания, — и притом не только в предведении самого Христа, но и в благочестивой осведомлённости чуть ли не всех положительных персонажей. У византийского поэта 6 в. Романа Сладкопевца Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала мне изволилось». Он уже не прощается на кресте с матерью как бы навсегда (что эмоционально присутствовало в повелении усыновить Иоанна Богослова, Ио. 19, 26); он разъясняет ей, что она увидит его первая по выходе из гроба. Все разъяснено, расписано с самого начала, как текст некоего священного действа, никто не собьётся со своей роли. Позднее этот подход подхватывается фольклором. Х. м. в её самом вольном, неортодоксальном фольклорном варианте видит смерть и жизнь Христа как одну и ту же культовую действительность – таинственное бытие «мощей», находящихся по ту сторону жизни и смерти. Поэтому если ещё до своего воскресения Христос предстаёт уже во славе воскресения, то после воскресения в одном русском духовном стихе (в вопиющем противоречии с евангельскими текстами и ортодоксальной верой) продолжает покоиться в гробу.

Иисус Христос как монарх небесного двора предстаёт в репрезентативном окружении ангелов и святых (которых византийское воображение рисовало по образцу придворных сановников, а западное — по образцу рыцарей-паладинов). Ангелы — творения бога и послушные исполнители его воли, святые — смиренные люди, творящие чудеса не своей силой (в отличие от аскетов индуистской мифологии, аккумулирующих в себе чудотворную энергию средствами тапаса), но силой бога. В фольклорном переосмыслении эта акцентировка менее ясна; человек прибегает к помощи высших сил, сверхъестественных помощников, многочисленных, как боги политеизма, и Христос — одна из этих сил, разумеется, верховная, но порой более далекая, чем дева Мария или некоторые святые, пособляющие в бытовых нуждах. Русский фольклор, особо выделяя среди святых Николая Угодника, подменяет вполне ортодоксальную формулу «Микола Чудотворец Богом силен» (П. А. Безсонов, Калики перехожие, т. 1, стр. 565 и др.) стихом, имеющим совсем иной смысл: «Авось Никола с Богом силен» (В. Варенцов, Сборник русских духовных стихов, М., 1860, стр. 87). В русском присловьи,

Слева – Спас. Фрагмент иконы Андрея Рублёва из звенигородского деисусного чина. Нач. 15 в. Москва, Третьяковская галерея.
Справа – Богоматерь Владимирская. Средник иконы начала 12 в. из Константинополя. Москва, Третьяковская галерея.







Христос Пантократор.
Мозаика византийских мастеров. 1148. Сицилия, Чефалу, кафедральный собор.

имеющем окончательно неортодоксальный характер, говорится, что если бог умрет (!), его власть достанется Николе.

Вторичная мифологизация христианской идеологии сказалась, между прочим, в том, что фольклор и книжная культура средневековья широко связывали с ее представлениями образы фантастической «зоологии» и «ботаники», почерпнутые из дохристианских мифов, народных поверий, позднеантичной популярной науки, рассказов путешественников и т. п. Связь эта обычно была в книжной культуре символической или аллегорической: возрождение феникса из собственного пепла — популярный в раннехристианскую эпоху символ воскресения Христа, двусоставность грифона, совмещающего львиную и орлиную природу — для позднего западного средневековья аллегории двух естеств Христа или совмещения духовной и светской власти в сане папы, и т. п. Подобное аллегоризирование породило особый литературный жанр «физиологов», «бестиариев» и т. п. Характерно, что именно животные и растительные образы, связанные в языческом понимании со сферой сексуальности и деторождения, тем более энергично ставятся на службу идее целомудрия. Такая судьба постигает фантастический образ единорога (рог которого, имевший некогда фаллические коннотации, переосмысливается как угроза для погрешивших против девства — только чистая дева может уловить единорога, и это понято как аллегория воплощения Христа от девы Марии), а также многие растительные символы. Но нередко, особенно в фольклоре, связь образов внеконфессиональной фантастики с христианскими понятиями осуществляется наивнее, без всякой аллегоризации: дракон фигурирует как противник Георгия Победоносца, Павел Фивейский беседует с сатирами и кентаврами.

Образы новозаветных повествований, трансформированные и опосредованные вторичной мифологизацией в апокрифической письменности и народных верованиях, оказали универсальное воздействие на художественное творчество. Вплоть до раннего средневековья включительно литература и особенно изобразительное искусство акцентирует мотивы царственной небесной славы (очень долго темы «страстей» Христа и страданий мучеников остаются редкими и трактуются условно). Позднее средневековье открывает эмоциональные возможности «подражания Христу» в его земном унижении, сочувствия страданиям девы Марии; на византийско-славянском Востоке проявляется новая чувствительность, например в изображениях Голгофы или оплакивания Христа, на Западе, особенно германском, она соединяется с резким натурализмом в изображении истерзанных тел Христа и мучеников. Замкнутая система образной и наглядной Х. м. средневековья дана на пороге Нового времени в «Божественной комедии» Данте. Начиная с эпохи Возрождения, в культуре Западной Европы впервые происходит сознательное использование Х. м. именно как мифологии, ее перевод на условный язык образов, заимствованный у классицистически истолкованного античного мифа. Так возникает, в частности, христианский мифологический эпос («Христиада» М. Дж. Виды, 16 в.; «Потерянный Рай» и «Возвращенный Рай» Мильтона, 17 в.; «Мессиада» Клопштока, сер. 18 в.). Эстетическое открытие своеобразия Х. м. по сравнению с античной было осуществлено романтизмом.

С. С. Аверинцев.

ХРИСТОФОР (греч. Χριστόφορος, букв. «христоносец», лат. Christophorus, Christoferus), в христианских преданиях мученик, пострадавший ок. 250 в Ликии при императоре Деции; последующая традиция подвергает его образ сильной мифологизирующей стилизации. Согласно преданию, Х. был выходцем из земли хананейской и отличался гигантским ростом и могучим телосложением. Первоначально звался Репрев (греч. Ρεπρέβος; ср. лат. Reprobus, «отверженный», «осуждённый», «дурной»); будучи крещён антиохийским епископом — мучеником Вавилой, получил имя Х. Некоторые источники (напр., поэма Вальтера Шпейерского, 10 в.) указывают на чудесные обстоятельства его крещения, ниспосланного с небес и произошедшего при посредстве источённой облаком влаги; оно сопровождалось знамением: сухой посох Х. расцвел (ср. ветхозаветное предание о жезле Аарона, Чис. 17). Его проповедническая деятельность, отмеченная чудесами (напр., ангел прикасается к устам Х., и он, не знавший дотоле по-гречески, проповедует жителям Ликии на этом языке; ср. священную глоссолалию апостолов, Деян. 2, 4–12), навлекает на него ненависть императора Деция, гонителя христиан. Подвергнув Х. ужасным пыткам, Деций приказывает обезглавить мученика, чьё тело уже пронзили многочисленные стрелы. Позднейшие западные версии, в которых преследователь Х. выступает под именем Дагнус, повествуют о том, как приобщение крови святого исцеляет императора от внезапной слепоты и обращает его на путь истинной веры.

Древние предания (как восточные, так и западные) говорят о Х. как псоглавце. Многие версии называют его уроженцем страны кинокефалов и антропофагов (иногда отождествляемой с Ханааном); при этом предполагается, что, приняв крещение, он вместе с новым именем обретает и человеческий облик. Другие источники объясняют его псоглавость чудом, которое бог совершил по его молитве и дабы сделать проповедь его убедительной для язычников (ср. позднюю кипрскую легенду, согласно которой Х. испросил себе собачью голову, дабы не прельщать своей красотой поселянок). Православная иконографическая традиция удерживает образ Х. Кинокефала ещё на протяжении многих веков (впрочем, наряду с этим типом, византийская иконография знает и антропоморфный тип Х.-воина). Напротив, для западной иконографии определяющими становятся мотивы, получившие распространение благодаря «Золотой легенде» Иакова Ворагинского.

Святой Христофор.
Картина Х. Босха. 1504–1505.
Роттердам, музей Бойманса-ван Бёнинген.



Согласно версии, представленной в «Золотой легенде», Х., простодушный великан и храбрец, ищет самого могущественного и великого властелина, чтобы поступить к нему на службу. Но он покидает службу у царя, который боится дьявола, и предлагает свои услуги последнему; обнаружив же, что дьявол трепещет при виде креста, вступает на путь служения Иисусу Христу (поиски того, кто сильнее всех, начинающиеся с ничтожно малого и постепенно приводящие к богу, — распространённый фольклорный мотив; ср. легенду об Аврааме). По совету некоего отшельника берётся переносить путников через речной поток, желая послужить этим богу. Однажды его просит переправить через реку ребёнок. Дойдя до середины брода, Х. ощущает на своих плечах невыносимую тяжесть, ему представляется, что он несёт не младенца, а целый мир. Ребёнок, оказывающийся Христом, объясняет ему, что он держит не только весь мир, но и того, кто сотворил этот мир (в основании легенды лежат два уравновешивающих друг друга парадокса: могущественнейший властелин, которому служит Х., оказывается младенцем, воплощением слабости и беззащитности; с другой стороны, этот младенец весомее и значительнее всей вселенной).

Начиная с 12 в. этот сюжет оказывает огромное влияние на западную иконографию, неизменно изображающую Х. с младенцем Христом в момент переправы через реку (рельеф капители колонны в церкви святого Христофора в Рио Мау, Португалия, 12 в.; миниатюра в Псалтири 12 в. из Вестминстерского аббатства, Лондон, Британский музей; картины К. Массиса, Х. Босха, Пинтуриккьо; гравюры А. Дюрера, Й. Аммана и др.), и отчасти на православную. С именем Х., покровителя путников, моряков, врачебного искусства и пр., связано следующее поверье: достаточно увидеть его изображение, чтобы в этот день не подвергнуться внезапной смерти. В 16 и 17 вв. чеканились монеты с изображением Х. (дукат и талер), также служившие амулетами.

О. Е. Нестерова.

ХУБАЛ (hbl), в древнеарабской мифологии бог мекканского племени курайш (из которого происходил Мухаммад), очевидно, бог-предок и покровитель курайшитов, бог небес или луны. Х. — главное божество мекканской каабы. Там помещалось его изображение в облике человека — каменная статуя с золотой правой рукой. Находившийся в каабе чёрный камень (видимо, метеорит; его почитание было в переосмысленном виде воспринято исламом, см. в ст. Адам), вероятно, также олицетворял Х. В качестве главного божества Мекки Х., по-видимому, отождествлялся с Аллахом. Примечательно, что в Коране отсутствуют какие-либо упоминания о Х. или о борьбе с его культом. Мусульманская традиция (согласно которой культ Х. был воспринят в Мекке из государства Моав) не сообщает и о разрушении статуи Х. Хубал почитался также самудскими арабами, в государствах Набатея и Пальмира.

А. Г. Л.

ХУД (Hud), в мусульманской мифологии пророк. Х. был послан аллахом наставить на праведный путь народ ад, из которого он сам происходил. Согласно Корану, отвергнувшие увещевания Х. адиты были уничтожены, остались лишь те, кто последовал за ним (7:63–70; 11:52–63; 26:123–140). В предании говорится, что, спасаясь от преследований врагов, Х. попросил у аллаха защиты. Перед ним разверзлась скала, в которую он и вошёл. Затем она закрылась, оставив лишь небольшую щель. Скала с трещиной, расположенная в восточной части долины Хадрамаут в Южной Аравии (т. н. «могила Х.»), является объектом ежегодного паломничества мусульман; находящийся рядом большой камень почитается как окаменевшая верблюдица Х.

М. П.

ХУСАЙН, ал-Хусайн (al-Husain), в мусульманской традиции мифологизированный образ сына Али и Фатимы. Убитый (в 680) в стычке с войсками халифа Иазида I Х. почитается шиитами как святой мученик, а его могила в Кебеле (Ирак) является одной из главных шиитских святынь. Х. посвящены ежегодные мистерии («тазийа»), содержание которых составляют эпизоды различных мусульманских легенд, возвеличивающие Х. Центральное место занимает изображение гибели Х. и траурной процессии: участники наносят себе раны, имитируя многочисленные раны, полученные Х. от врагов. В описании европейских путешественников эта часть церемонии получила название «шахсей-вахсей» (от криков её участников, оплакивающих Х. и его брата ал-Хасана).

М. П.

Ч

ЧЁРТ (рус. «чёрт», «чорт», укр., белорус, чорт, словен. crt, чеш., словац. cert, польск. czart, вероятно, из праслав. *cьrt, «проклятый»), в славянской мифологии злой дух. Образ Ч. дохристианского происхождения, но христианские представления о дьяволе оказали решающее воздействие на его позднейший облик: в фольклоре и народных картинках Ч. — антропоморфные существа, покрытые чёрной шерстью, с рогами, хвостами и копытами. В русской средневековой живописи облик Ч. отличается от человеческого остроголовостью (или волосами, стоящими дыбом — шишом: отсюда эвфемизмы типа шиш, шишига), иногда — крыльями за спиной. У восточных славян Ч. — родовое понятие, часто включающее всю нечисть («нежить», «нечистики»): водяных, леших, домовых и т. д. Само происхождение нечисти в народных легендах связывается с ветхозаветным мифом о падших ангелах (в русских легендах Ч. — ангелы, уставшие славить бога): сброшенные с неба, они попадали кто в воду, кто в лес, кто в поле, превратившись в духов отдельных урочищ. Вместе с тем собственно Ч. отличаются от прочей нечисти и местами своего обитания (преисподняя, где они мучают грешников, болото, перекрёстки и развилки дорог), и свободой передвижения (повсюду, вплоть до церкви ночью), и способностью к оборотничеству (превращаются в чёрную кошку, собаку, свинью, змея, чаще — в человека, странника, младенца, кузнеца, мельника, могут принимать облик знакомого — соседа, мужа и т. п.). С вездесущностью Ч. связаны запреты поминать их и многочисленные эвфемизмы: лукавый, враг, шут, окаяшка, чёрный, немытик, анчутка, куцый, корнахвостик, лысой, пралик и др. Ч. в народных верованиях постоянно вмешиваются в жизнь людей, причиняют мелкие неприятности, принуждают к неоправданным поступкам («вводят во грех»), насылают морок, заставляют плутать пьяных, провоцируют на преступление, самоубийство (самоубийца — «чёрту баран» или лошадь), пытаются заполучить душу человека; свои души продают Ч. колдуны и ведьмы (чертихи). Ч. могут жить семьями, по другим поверьям — соблазняют женщин, отчего рождаются уродливые дети, упыри (ср. западноевропейских инкубов). Когда Ч. вселяется в человека, тот заболевает, начинает кликушествовать. Ч. могут также насылать непогоду, метель, сами превращаются в вихрь, срывающий крыши, приносящий болезни, уносящий проклятых детей; вихри — беснующиеся Ч., чёртовы сваты («чёрт с ведьмой венчается»); если бросить в вихрь нож, он окрасится кровью. Ч. особенно опасны в «нечистых» местах в определённое время суток (от полночи до первых петухов, реже — в полдень) или года (на святки и в канун Купалы). В эти периоды возможно общение с нечистой силой и иным миром: тогда Ч. призываются в заговорах, во время гаданий и т. п.

ЧИСТИЛИЩЕ (лат. purgatorium), в католическо-христианских представлениях



Чистилище. Миниатюра П. Лимбурга в «Богатейшем часослове герцога Беррийского». Около 1411–16. Шантийи, музей Конде.



Чистилище в «Божественной комедии» Данте.
Д. Мичелино. Фреска на нефе Флорентийского собора. 1465.

место, где души умерших очищаются от грехов перед вступлением в рай. Ч. понимается как некое промежуточное место загробного мира между раем и адом, где души умерших, не попавших сразу в рай или ад и не отягчённых смертными грехами, горят в очищающем огне; когда их грехи будут искуплены, они получат доступ в рай. Представление о Ч. как о втором «потустороннем царстве» систематизировал и развил Данте в «Божественной комедии». Он помещает Ч. на земле (в соответствии с некоторыми преданиями средневековья). Оно высится в центре океана южного полушария огромной горой, имеющей форму усечённого конуса и образовавшейся при низвержении Люцифера с неба в преисподнюю. В Ч. — семь кругов, в каждом из которых с чела грешника смывается печать одного из семи смертных грехов; достигнув земного рая на вершине горы Ч., очищенные души возносятся на небеса. Расположенная в южной точке земного диаметра гора Ч. геометрически противополагается Иерусалиму, находящемуся в северной точке, так как совершённый в земном раю первородный грех Адама был искуплен на Голгофе кровью Христа (Чистилище, песнь II 1–6). См. также Мытарства.

Д. В. Щедровицкий.

Ш

ШАЙТАН (Shaitan), в мусульманской мифологии одно из имён дьявола (см. Иблис), а также одна из категорий джиннов. Слово «Ш.» родственно библейскому термину сатана. По представлениям мусульман, каждого человека сопровождают ангел и Ш., побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам. Ш. могут появляться в человеческом обличье, иногда имеют имена. Было распространено поверье, что поэты и прорицатели повторяют слова, внушаемые им Ш. Возможно, что в представлениях о Ш. ислам сохранил память о некоторых древних божествах Аравии.

М. П.

ШЕДИМ (евр. множ. ч. sedom, возможно, от sadad, «опустошать, грабить»; аккад. Шеду, sedu; греч. δαίμονες), в ветхозаветных преданиях злые духи, демоны, бесы, которым приносили в жертву животных и даже своих детей (Втор. 32, 17; Пс. 105, 37). На их зооморфный облик указывает название «косматые» (seirim; о тождестве seirim и sedim см. Левит рабба, 22), в синодальном переводе передается как «лешие» (Ис. 34, 14). Позднейшие предания считают, что у Ш. птичьи лапы. Ш. вредоносны: они входят в людей, наводят безумие и порчу, учат колдовству. Согласно агаде, Ш. были сотворены в сумерки шестого дня творения, и наступившая суббота помешала облечь их души плотью («Абот» 5, 6). По другому сказанию, Ш. — дети Лилит, царицы демонов, от Адама. По некоторым апокрифам, ими стали души исполинов, рождённых смертными женщинами от падших ангелов («Книга Еноха» 15, 8; ср. Рефаим). По народным поверьям, в Ш. превращаются души нечестивцев.

Д. В. Щедровицкий.

ШЕОЛ (евр. Seol, возможно, «вопрошаемый», «неисследимый»; по-гречески передаётся термином о Αιδης и переводится как «преисподняя», «ад», иногда как «могила»), в иудаистической мифологии царство мёртвых, загробный, «нижний», или «низший», мир, противополагаемый небу (Пс. 138, 8; Амос 9, 2; Иов 11, 8). Ш. представляется одушевлённым существом, страшным чудовищем, во многом аналогичным Тиамат в аккадской мифологии. Ш. проглатывает мёртвых, смыкая над ними свои гигантские челюсти, утроба Ш. вечно ненасытима, а душа его расширяется и волнуется в предчувствии добычи (Ис. 5, 14; 14, 9; Авв. 2, 5; Пс. 140, 7; Притч. 27, 20; Иов 24, 19). Различные наименования Ш. — «страна безмолвия», «земля забвения», «долина смертной тени», «погибель» (ср. Аваддон), «низший мир», «источник истребления», «врата смерти» (Пс. 22, 4; Пс. 106, 18 и др.).

Ранние библейские тексты рассматривают Ш. как место обитания всех умерших (Быт. 37, 35 и 44, 31). Лишь наиболее страшные грешники, такие, как Корей, дерзнувший восстать против самого Моисея, проваливаются сквозь землю и нисходят в Ш. живыми (Чис. 16, 30–33; ср. Пс. 54, 16; Притч. 1, 12). Позже, однако, распространяются представления о Ш. как месте заключения и наказания грешных душ, которые при жизни «уподобились животным» (Пс. 48, 15). Заключённые в Ш. души нечестивых испытывают мучения: они «окованы скорбью и железом», пребывают в непроницаемой тьме, в хаотическом «неустройстве» (Пс. 17, 6; 106, 10; Иов 10, 21–22). Согласно пророческим книгам, преступных царей — тиранов в Ш. заживо поедают черви (Ис. 14, 5–20; Иезек. 32, 21–27). Богопротивниками тёмные силы Ш. овладевают ещё при жизни, на них набрасывается «первенец смерти» и низводит их к демоническому «царю ужасов» (Иов 18, 13–14). Человеконенавистники предаются в Ш. огню ярости бога (Втор. 32, 22; Ис. 66, 24), обычных же грешников бог «низводит в Ш. и возводит» (1 Царств 2, 6), наказанием очистив их от грехов. Кроме умерших грешников, в Ш. обитают рефаимы, злые духи «шедим», а также «ангелы-мучители». В ветхозаветных апокрифах Ш. часто отождествляется с геенной, он предстаёт «огненной бездной», где текут пламенеющие реки для «исцеления духа» грешников («Книга Еноха» 10, 13 и 61, 8; 3-я книга Ездры 7). В «Уставе» кумранской общины упоминается «позор гибели в огне мрачных областей», который противоположен «жизни в вечном свете».

Согласно талмудическим сказаниям, Ш. находится не под землёй, а как бы в ином пространстве, за «горами тьмы», так что из Ш. виден рай, и наоборот («Эрубин» 32). Ш. уподоблен «огненному мечу», охраняющему путь к древу жизни (ср. Быт. 3, 24), дабы злые не приобщились к вечности и этим не увековечили зло. В Ш. ведут трое врат: одни близ Иерусалима, вторые — в пустыне, а третьи — на дне морском; в то же время у Ш. 40 тысяч входов и он в 60 раз больше рая и в 3600 раз больше земного шара («Таанит» 10а). Путешественники, приближающиеся в море или в пустыне к вратам Ш., слышат душераздирающие вопли терзаемых там грешников («Шевет-Мусар» 26). Ш. состоит из семи отделений (прообраз «кругов ада» в христианских воззрениях), и в каждом последующем огонь в 61 раз жарче, чем в предыдущем. Глубина каждого отделения — 300 лет ходьбы («Сота» 10).

Ш. — это своеобразное чистилище, и мучения в нём способствуют лишь избавлению от злобы и нечистоты. Только закоренелые грешники мучаются в Ш. больше года, причём половину этого очистительного срока душа проводит в огне, а половину — во льду («Берахот» 28; «Ялкут Деварим» 8, 92). Виды наказаний в Ш. символизируют караемые ими грехи. Огненная река исходит из-под Престола славы и, обойдя вселенную, нисходит на грешников в Ш. (Комментарий Авен-Эзры к Дан. 7, 9–10). Наиболее преступные души, отправляемые в «ссылку» к двум ледяным горам, тайно приносят оттуда снег и рассыпают его вокруг, уменьшая силу пламени, и умудряются тем самым гре-

шить даже в Ш. На субботу и другие праздники души освобождаются от мук Ш., в будущем же (эсхатологические времена) великие ангелы Михаил и Гавриил, посланные богом, отворят врата Ш. и «выведут за руку» всех провалившихся туда (Масехат-Гихеном к Ис. 26, 19).

Д. В. Щедровицкий.

ШЕХИНА (евр. sekina, «пребывание»), в религиозно-мифологических представлениях иудаизма одно из имён бога, выражающее идею его присутствия в мире. Уже в Ветхом завете речь идёт о месте, которое изберёт бог, «...чтобы пребывать имени его там» (Втор. 12, 5); оно связывается с осенённым херувимами ковчегом завета, находящимся во святая святых скинии Моисея, потом храма Соломона (Исх. 25, 8 и далее, 3 Царств 8, 12–13). На формирование понятия Ш. оказали влияние библейские описания теофании (богоявления) — Моисею в неопалимой купине (Исх. 3), в облачном и огненном столпе (13, 17–18), в облаке на горе Синай (13, 19–34), Илии в веянии тихого ветра (3 Царств 19, 12), Исайе – в окружении серафимов (Ис. 6), Иезекиилю – на колеснице херувимов (Иезек. 1). Среди других формирующих влияний – представления об ангелах как посланцах бога (в том числе Аврааму, Быт. 18, 1–2), а также о «лице» бога (Быт. 32, 30, Пс. 24, 6), суммированные в образе «ангела лица его» (ангела присутствия) пророка Исайи (63, 9). Ближе всего к концепции Ш. стоит, однако, выражаемое рядом терминов библейское понятие «славы божьей», наполняющей скинию (Исх. 40, 34–35) и святая святых храма. В эпоху, последовавшую за разрушением храма, формируется более универсальное понятие Ш. как формы проявления в мире трансцендентного и вездесущего бога. Оформляется, однако, это понятие только ок. 1 в. н. э., когда оно начинает употребляться в таргумах — переводах книг Библии на арамейский разговорный язык, в которых систематически употребляется слово «Ш.» для именования бога (напр., Быт. 28, 16, Исх. 33, 14–15). Агадическая традиция непосредственно изъясняет значение Ш. как одного из атрибутов бога, выражающего его действенное присутствие. После разрушения храма Ш. не перестаёт проявляться в мире, где её удерживают люди благочестивые. После «грехопадения» Адама и Евы Ш. поднимается всё дальше от земли, достигая седьмого неба, однако семь праведников от Авраама до Моисея своими благочестивыми делами возвращают её обратно (Gen. Rabbah 19, 7). В средневековых традициях, в том числе в каббале, Ш. тяготеет к выделению в самостоятельную сущность, начиная играть роль посредника между богом и людьми, что вызывает оппозицию со стороны ортодоксии. Концепция Ш. наряду с понятиями Слова (Логоса), Премудрости божьей (Софии) и Святым духом лежит в основе христологии Нового завета, который вообще обнаруживает много разнообразных точек соприкосновения с этой концепцией, в частности в связи с понятиями «славы божьей» и прославления — в сцене преображения (Матф. 17, 1–8), повсеместно в евангелии от Иоанна и др.

М. Б. Мейлах.



ЭЛОХИМ, Элогим (евр. ’elohim), одно из обозначений бога в ветхозаветной мифологии (встречается в Библии до 2 тысяч раз). Слово «Э.», будучи формой множественного числа, несёт в себе отчасти память о древнейшем многобожии еврейских племён. Однако сама эта форма, согласующаяся в Библии почти всегда с глаголами и прилагательными в единственном числе, выражает, скорее, значение квинтэссенции, высшей степени качества, полноты божественности в лице единого бога, вобравшего в себя всех до того бывших богов (ср. «Бог богов» — elohey haelohim — Втор. 10, 17). Подобная форма множественного числа слов — обозначений бога встречается и в других, более древних семитских мифологиях, например в аккадской, где она свидетельствовала о предпочтении данному богу среди прочих богов; однако в русле иудаистического монотеизма такая форма была переосмыслена как обозначение единого бога. В греческом переводе Библии — Септуагинте слово «Э.» передаётся существительным единственного числа — οθεός («бог»). Корень слова «Э.» — ’el (Эл) представляет собой вариант общесемитского обозначения бога (см. Илу, Аллах). Имя Эл также встречается в Библии как самостоятельно, так и в составе божественных имён (напр., во вложенной в уста Мельхиседека формуле ’el elion — «бог всевышний», Быт. 14, 18, отражающей реальное бытование обоих компонентов у западносемитских народов) и имён теофорных [напр., Михаил (Михаэл), Рафаил (Рафаэл) и др.].

Предполагается, что вследствие того, что слово el обозначало у семитских народов верховное божество, главу пантеона, особенно в завоёванном иудеями Ханаане, ими была принята форма Э., которую они этому слову противопоставили как обозначающую бога единого. Архаизирующая библейская поэтическая образность сохранила, однако, некоторые реликты древнейших семитских представлений об Эле как крылатом солнечном боге, известные на почве Финикии, Гебала (Библа); таковы образы бога, простирающего свои крылья над своими птенцами (Втор. 32, 11–12) или в Псалмах.

Имя Э., первоначально служившее, таким образом, обозначением бога, переосмысленным в духе иудаистического монотеизма, но восходящим к общесемитскому употреблению, постепенно приобретает в библейских текстах статус имени собственного. В полноте первого значения это имя предстаёт, например, в словах пророка Илии к сомневающемуся народу: «Если господь [яхве] есть бог [-Э.], то последуйте ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Царств 18, 21). Второе употребление утверждается в религиозной практике в тем большей степени, что на собственно имя бога, открытое им Моисею (см. Яхве), иудаизм накладывает суровые ограничения.

М. Б. Мейлах.

ЭСФИРЬ, Есфирь (евр. Esther, греч. Εσθηρ), в иудаистической мифологии героиня, спасшая свой народ в эпоху владычества персидского царя Ксеркса (именуемого в Библии Артаксерксом); главный персонаж Книги Есфири, вошедшей в иудейский (ветхозаветный) канон, которая читается в праздник пурим. Иудейка Э. (её имя также было Гадасса), будучи сиротой, жила в Сузах и воспитывалась родственником Мардохеем (греч., в оригинале: Мордехай). После того как царь, разгневанный на царицу Астинь (греч. в оригинале: Вашти), отказавшуюся явиться на званый царский пир, её устранил и приказал собрать прекрасных девиц со всего царства, его выбор пал на Э., избранную им царицей. Через неё Мардохей извещает царя о готовящемся против него заговоре и тем самым спасает ему жизнь, о чём царь приказывает записать в памятной книге. Как правоверный иудей, Мардохей отказывается кланяться царскому любимцу визирю Аману, который этим уязвлён настолько, что замышляет погубить весь иудейский народ и добивается от царя рассылки по всем подвластным областям приказа о поголовном его истреблении. Мардохей взывает о помощи к Э., и та после трёхдневного поста и молитвы незванной является к царю (за что ей грозит смертная казнь). Однако царь проявляет к ней милость и обещает исполнить любое её желание, но Э. ограничивается приглашением его вместе с Аманом к себе на пир. На пиру царь повторяет своё обещание, но она лишь снова зовёт их к себе назавтра. Аман, исполненный гордости, решает просить царя повесить Мардохея и готовит виселицу вышиной в пятьдесят локтей. В эту ночь царю не спится, и он приказывает читать ему памятную книгу. Прочитав о разоблачении заговора Мардохеем, царь решает почтить его и наутро приказывает Аману провести его по городу в царском облачении и верхом на царском коне.

Вечером на пиру Э. открывает своё желание, прося царя пощадить её вместе с её народом, и объявляет Амана своим врагом. Царь в гневе выходит в сад, а Аман припадает к ложу Э., моля её о заступничестве; увидев это, вернувшийся царь решает, что тот насилует царицу. Амана вешают на виселице, уготованной им Мардохею, который занимает его место при дворе и рассылает по областям письма, отменяющие избиение иудеев, а дни, когда оно было назначено, объявляются праздником пурим («днем празднества и веселья») (Есф. 9, 17). Приурочение изложенных событий к празднику пурим (неясного происхождения) объясняется тем, что Аман, выбирая день для истребления иудеев, бросал жребий – пур (Есф. 9, 24–26; ср. 3, 7).

М. Б. Мейлах.

Образ Э. получил отражение в живописи (Микеланджело, Я. Тинторетто, Рембрандт, П. Веронезе, П. П. Рубенс, К. Лоррен и др.), литературе (Ж. Расин, Лопе де Вега и др.), музыкально-драматическом искусстве.

Ю

ЮДИФЬ, Иудифь (греч. Ἰουδίθ), в ветхозаветной апокрифической традиции благочестивая вдова, спасающая свой город от нашествия ассирийцев; главный персонаж Книги Юдифи. Когда полководец ассирийского царя Навуходоносора Олоферн осаждает город Иудеи Ветилуй и в городе иссякают запасы воды, прекрасная Ю., надев свои лучшие одежды и захватив с собой провизию и служанку, выходит из города и направляется во вражеский стан. Там она предстаёт пред изумлённым ее красотой Олоферном, которому говорит, что пришла помочь ему овладеть впавшим в грех городом, указав ему момент, когда город будет передан богом в руки Олоферна. Полководец оказывает Ю. прекрасный приём, и она остается в его стане, питаясь принесённой с собой едой и по ночам выходя в долину для омовения и молитвы. На четвёртый день Олоферн устраивает пир, на который приглашает Ю. Когда же они остаются одни в шатре и опьяневший Олоферн, мечтавший овладеть Ю., падает на свое ложе, Ю. его же мечом отрубает ему голову и кладёт в корзину со съестными припасами. В полночь она по обыкновению выходит из стана и направляется в свой город. Голову Олоферна выставляют на городской стене. Утром в стане ассирийцев происходит замешательство, и ополчение города гонит вражеское войско до Дамаска.

М. Б. Мейлах.



Юдифь.
Картина Джорджоне.
1504–1505.
Ленинград, Эрмитаж.

Я

ЯХВЕ, Йахве, Ягве (евр. YHWH), в иудаизме непроизносимое имя бога. Согласно ветхозаветному преданию, было открыто богом Моисею в богоявлении при горе Хорив. Когда Моисей, которому бог явился в неопалимой купине, спрашивает его, «как ему имя», бог отвечает речением: «Я есмь сущий» (Исх. 3, 14). Далее бог говорит Моисею: «Являлся к Аврааму, Исааку и Иакову [как, то есть под именем]: «Бог всемогущий» (Эль-Шаддай, el sadday), а под именем моим «Господь» [Яхве, YHWH] не открылся им» (6,3) — раскрытие этого имени рассматривается, таким образом, как знак особого откровения, данного Моисею. В богоявлении на горе Синай бог, как он обещал Моисею (Исх. 33, 19), «сошёл… в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Яхве» (34, 5).

В соответствии с запретом в практике иудаизма (фиксированным десятью заповедями) на произнесение имени бога «всуе» (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11), имя Я., пишущееся по законам еврейской письменности четырьмя согласными буквами — YHWH (т. н. тетраграмматон), долгое время, по преданию, произносилось вслух неслышно для окружающих раз в году (в День очищения) первосвященником, причём тайна его звучания устно передавалась по старшей линии первосвященнического рода. С 3 в. до н. э. произнесение этого имени было полностью табуировано, там же, где оно встречается в текстах, вместо него произносится Адонай (в русском переводе, исходящем из греческого перевода Библии, т. н. Септуагинты, передаётся как «Господь»). Это привело к тому, что при огласовке библейского текста, произведенной в 7 в. н. э. масоретами, священной тетраграмме YHWH, встречающейся в Библии около 7 тысяч раз, были приданы гласные звуки слова «Адонай». Отсюда в эпоху позднего средневековья в среде христианских богословов возникло чтение «Иегова».

Традиционное истолкование и принятое в новое время (подтверждаемое древними внебиблейскими — греческими, ассиро-вавилонскими и другими источниками) чтение тетраграммы как Я. исходит в первую очередь из её пояснения в приведённых словах бога — «Я есмь сущий», связывающих её с глаголом hyh (hwh) со значением «быть» и «жить». Буквальное значение имени может быть понято, в зависимости от значения грамматического, либо как «Он есть» (в смысле действенного присутствия) или «Он есть (бог) живой», либо как «Он даёт жизнь» (возможно также соответствующее номинальное истолкование — как «бытие», «присутствие» или же «создатель», «творец»). Предложены были и иные толкования, связывающие имя Я. со значением дуновения, дыхания, опять-таки творящего, или объясняющие его как «роняющий молнии и дождь», т. е. громовержец, бог плодородия, наконец, — как «бог говорящий».

Истоки имени Я. прослеживаются, однако, в гораздо более раннюю эпоху. На древнейшее употребление имени Я. может указывать стих Библии, относящий его ко времени «допотопных» патриархов: «Тогда начали призывать имя Яхве» (Быт. 4, 26). Культ бога под именем Я. существовал в древности у различных западно-семитских племён (см. Йево).

По мнению различных исследователей, бог по имени Я. первоначально почитался в качестве бога только одним из древнееврейских племён — коленом Иуды и лишь позднее стал главным божеством, богом — покровителем древнеизраильского союза племён.

М. Б. Мейлах.