Индоевропейская мифология

индоевропейская мифология, древнейшая система мифологических представлений предков современных индоевропейских народов, реконструируемая с помощью сравнительно-исторического исследования отражений этой системы в исторически засвидетельствованных отдельных индоевропейских традициях. Под И. м. понимают также совокупность хеттской мифологии (и других анатолийских — лувийской, палайской и более поздних — лидийской, ликийской), арийской [включающей индийскую мифологию, иранскую мифологию, дардскую и нуристанскую (кафирскую), ближневосточную митаннийскую, арийскую мифологии], армянской мифологии, греческой мифологии, италийской мифологии, кельтской мифологии, германо-скандинавской мифологии, балтийской мифологии, славянской мифологии, тохарской мифологии, а также фрагменты мифологии, относящиеся к албанской, фракийской, иллирийской, фригийской, венетской и некоторым другим традициям, известным в неполной передаче.

По археологическим и лингвистическим источникам, ранняя область обитания носителей древней индоевропейской культуры в 4—3 тысячелетиях до н. э. локализуется в южнорусских степях, на юго-востоке Европы и северо-востоке Передней Азии. В хозяйстве индоевропейцев скотоводство преобладало над земледелием: ведущей отраслью было коневодство (конь — главное культовое животное), что способствовало (наряду с изобретением колесниц) интенсивным передвижениям индоевропейских племён в 3—2 тысячелетиях до н. э. по Европейскому материку, а через Кавказ и Центральную Азию — вплоть до Индостана.

Археологические и языковые данные позволяют предположительно восстанавливать этапы расселения и этнической истории индоевропейцев вплоть до сложения исторически засвидетельствованных этносов и культур. Археологические свидетельства о ритуалах — погребальные памятники (курганы), остатки жертвоприношений, предметы культа — служат не только источником для реконструкции мифологии и культа, но и критерием для её проверки (соотнесение археологических и лингвистических данных).

Основными источниками для реконструкции И. м. являются мифологические тексты. Кроме того, важны описания соответствующих мифологий, сделанные как изнутри данной традиции, так и сторонними наблюдателями, принадлежащими к другой культурно-языковой или конфессиональной традиции (известия греческих авторов,

особенно Геродота; римских авторов — Тацита, Плиния Старшего, Цезаря и др.; немецких и польских христианских писателей).

Для традиций, сохранивших преемственность вплоть до недавнего времени, источником сведений о И. м. могут быть фольклорные тексты, особенно включающие мифологические имена и соответствующие мотивы; для фрагментарно сохранившихся традиций существенно и упоминание отдельных мифологических слов, особенно имён, в составе немифологических (часто иноязычных) текстов. В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой *deio, «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество (а затем и как обозначение бога вообще и класса богов): ср. хетт. šiuna-, «бог», šiatt-, «день», лувийск. tiaz, «бог солнца», древнеинд. deva, дева — «бог», dyaus, «небо» (Дьяус как божество), авест. daeva, «дэв», «демон», греч. Ζεύς, род. падеж Διός; «Зевс, бог ясного неба», лат. deus, «бог», dies, «день», древнеисл. tivar, «боги», литов. dievas (Диевас — «бог») и т. д.

В соответствии со структурой большой патриархальной семьи, возглавляемой отцом-«патриархом», это верховное божество выступает как «бог-отец», *deios patēr: древнеинд. Dyaus pitar, греч. Ζεύς, πατήρ, лат. Iūpiter (Юпитер), Diēspiter, умбр.

Iūpater, иллир. Δειπάτυρος; частичные продолжения этого обозначения в лувийск. tiaz tatiš, палайск. tiiaz papaz и т. д., или сохранение той же модели в латыш. Debess tēvs, «небо-отец».

Находящемуся на небе отцу — сияющему небу соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая земля (часто в противоположность светлому богу — «тёмная», «чёрная») как женское божество — мать. Ср. у Гомера Δημήτηρ, Деметра — богиня плодородия (буквально «земля-мать»), фриг. μα, «богиня-мать», рус. «земля-мать» (совпадение по этимологии) и частичные соответствия: древнеинд. prthiv matar, «земля-мать», и хетт.

Dagan-zipas, «душа земли» (см. также в статье Земля). Специализированный мифологический образ земли обнаруживается в таких индоевропейских традициях, как иранская и славянская: авест.

Arðdv Sūra Anahita (Ардвисура Анахита, богиня плодородия, плодоносящей влаги), рус. «мать сыра земля» (где Sūra этимологически совпадает с «сыра»). Плодотворящая функция земли отражена в общеиндоевропейском мифологическом мотиве человека, происходящего от земли: ср. лат. homo, «человек», готск. guma, литов. žmónės, «люди», слова того же корня, что и «земля» — лат. humus, литов. Žėmė и т. д. (ср. также типологически сходный мотив происхождения человека из глины в древнеближневосточных мифологиях).

Наличие таких сложных сочетаний, как древнеинд. dyavā-pr□thivī, «небо-земля», даёт основание предполагать мифологический мотив единства неба и земли как некой древней супружеской пары — прародителей всего сущего. Человек ведёт свою родословную от земли как женского (материнского) начала; он смертен, обращается в прах, ср. греч. βροτός, «человек», т. е. «смертный», древнеинд.

Mr□-ta-, слав. sъmьrtь, «смерть», и от другого корня — хетт. danduki, «смертный» при тохар. B on-uwañňe, «бес-смертный», древнеирл. duine, «человек смертный» (сопоставимо с обозначением «земля» от корня di-, «два», в частности, в арм. erkin, «земля»).

Смертность человека противопоставляет его бессмертным детям неба — богам, которые преодолевают смерть с помощью напитка бессмертия, греч. νέκταρ, «нектар» из *ne, «смерть» + ter, «преодолевать», греч. μβροσία, «амброзия», «напиток бессмертия». От неба как мужского начала происходят его дети-близнецы «сыновья неба» (греч. Διόσκουροι, «Диоскуры», древнеинд.

Divo napātā, «сыновья бога неба», литов. Dievo sūneliai, «сыновья бога», латыш. Dieva dēli, «дети бога») и «дочь неба» (древнеинд. Divas duhitar, «утренняя заря — дочь неба»).

Идея близнечности пронизывает И. м. и космогонию (см. Близнечные мифы), начиная с исходной неразделённости неба и земли (ср. их обозначение с помощью одного корня di-, «двойня», в древнеармянском гимне Вахагну — erkin, «земля», erkir, «небо»). Типологические аналогии (и некоторые древние тексты, в частности греческие и анатолийские) позволяют предположить древний мифологический мотив разъединения неба и земли (античный миф об Уране и Гее).

По свидетельству индийской, греческой и балтийской мифологий восстанавливается значительное число общих мотивов, связанных с близнецами-братьями, которые ухаживают за своей сестрой или спасают её (в море). Символы близнецов — кони (у древнеинд.

Ашвинов, ср. парные изображения коней — коньков крыши и т. п. в германской, балтийской и славянской традициях). Связь божественных близнецов с культом коня, представленным в полностью совпадающих ритуалах (принесение коня в жертву, ср. древнеинд. ашвамедху, и захоронение коня вместе с человеком) во всех древних индоевропейских традициях, позволяет дать хронологическое, а отчасти и пространственное приурочение индоевропейского близнечного мифа (подтверждаемое и археологическими материалами использование коня в упряжи боевых колесниц в 3—2-м тысячелетиях до н. э.).

Ср. обозначения Большой Медведицы как колесницы: древневерхненемецкое wagan, «колесница», среднеголл. woenswaghen, woonswaghen, «повозка Вотана», рус. Воз, «Большая Медведица», согд. nxr-wzn, «круг Зодиака», митаннийск. арийск. ašanna, «круг на ипподроме», древнеинд. vāhana, «животное, на котором ездят боги», древнеинд. ratha, «колесница», литов.

Ratai, латыш. Rati, «Большая Медведица», древнерус. Кола, «Большая Медведица-Колесница», фриг. κiκλην, «Большая Медведица», тохар.

A kukäl, B kokale, «колесница» и др.; ср. также древнеинд. обозначения созвездий, образованные от aśvayuja, «конская упряжка» и т. п. (см. также статью Колесо). Конская символика, специфичная для индоевропейского близнечного культа, отражается и в названии культового дерева, связанного с близнецами: древнеинд. aśvattha, ашваттха (буквально «лошадиная стоянка»), космическая ось мира, и в сходных по функции ритуальных столбах, называвшихся «конями» (нижненемецкие Hengest, Horsa, Хенгест и Хорса); ср. распространённость «конских» имён в древних индоевропейских традициях (в том числе и имени особого конского божества — галльского Эпона и др.).

На основании отдельных индоевропейских традиций реконструируется мотив разнополости близнецов и инцестуозных отношений между близнецами. Наиболее характерные свидетельства мифа об инцесте близнецов можно почерпнуть из ведийского мифа о Яме и его сестре Ями, которая пыталась его соблазнить

(характерно, что Яма был первым смертным, а в дальнейшем стал божеством смерти и подземного царства; вместе с тем отражение индоиранского образа Ямы обнаруживается в среднеиранском amšīd (Джамшид, ср. авест.

Йима), из *Yima-xšaēta, «Йима — царь» и кафирск. Imrā (из Yamarājan с тем же значением). К тому же общеиндоевропейскому названию «близнеца» *emo восходит имя древнеисл. мифологического первого человека Ymir (Имир), древнеирл. e(a)main, «близнец»; ср. Find-eamna, «тройня Фин» — три брата-близнеца, которых сестра уговорила вступить с ней в брачную связь; аналогичный мотив обнаруживается в среднеиранском предании о браке Yima (Йимы) и его сестры Yimāk, который послужил прецедентом для подобных браков у зороастрийцев, ср. также древнехеттский миф о браке тридцати братьев — сыновей царицы Канеса и их тридцати сестёр-близнецов, а также славянский миф об инцесте Ивана да Марьи, приуроченный к празднику Купалы.

Возможно, что в индоевропейском корне *emo- обозначалось не только близнечное божество плодородия [связь плодородия с инцестом и близнечным культом подтверждается типологически, ср. латыш. Jumis (Юмис), «полевое божество, сдвоенный плод»], но и всякое сочетание двух разных начал, в том числе мужского и женского (андрогинное божество, ср. образ Гермафродита как сочетание двух мифологических существ и т. п.).

Мотив двойственности, отмеченной выше в связи с небом и землёй, обнаруживается и в обозначении образа мира, ср. лат. imago (с тем же корнем iem-, также хетт. imma со сходным значением). Распространённость мотива инцеста и приурочение его к началу целой брачной традиции и к первому человеку или первому царю может найти историческую параллель в известном обычае инцеста в высшем слое иерархического общества древневосточного типа.

После разъединения неба и земли идея двоичности дублируется и в пределах собственно неба. Солнце [индоевропейское *s(a)el-n-, древнеинд.

Sura, Сурья, древнеиран. xvarnah, «фарн, солнечное высшее благо», лат. sol как женское начало; ср. также частый женский образ «дочери солнца»: древнеинд. Duhitā Surāsa, литов. Saules duktė, латыш.

Saules meita, слав. «солнцева дочь»] и месяц (индоевропейское *mē-n-s, греч. μήν, литов. mėńuo как мужское начало) вступают в брачные отношения (мифологический мотив небесной свадьбы наиболее полно сохранился в балтийской мифологии). Вместе с тем этот индоевропейский мифологический сюжет содержит другой прецедент — первую измену (ср. Денницу и мотив утренней звезды в балтийской и славянской мифологии и т. п.).

Образ утренней звезды часто сливается с образом утренней зари, обозначаемый индоевропейским корнем со значением «рассветать»; ср. древнеинд. Us as (Ушас), греч. Ἠώς (Эос), лат. Aurora (Аврора), древнеангл.

Eastre, литов. Aušrà (Аушра), латыш. Ūsiņš (Усиныи). В отдельных традициях в сюжете небесной свадьбы принимает участие громовержец в разных ипостасях — либо обманутого мужа, либо судьи, наказывающего месяц за измену солнцу и рассекающего его пополам.

Характерной особенностью этого мифа является наличие свадебной колесницы, которая принадлежит или солнцу (ср. распространённый во многих мифологиях мотив солнечной колесницы), или громовержцу как устроителю свадьбы. Колесница и кони громовержца, равно и наличие таких атрибутов, как каменный или медный топор, меч, стрелы, также позволяют ввести этот миф в определённый исторический (начало бронзового века) контекст.

Имя громовержца восстанавливается на основании совпадения ряда древних традиций. Ср. литов. Perkū nas (см. Перкунас, латыш.

Perkons, прус. Perkuns), слав. Perunъ, древнерус. Перунъ, Перун (с многочисленными трансформациями на славянской почве), древнеисл.

Fjrgyn, Фьоргун (мать громовержца Тора), древнеинд. Parjanya- (Парджанья, имя бога и одновременно грозовой тучи), хетт. Pira-, Пирва.

Громовержец и связанный с ним основной миф стоит в центре древней И. м. Громовержец обычно находится наверху — на небе, на горе, на скале, на вершине дерева, прежде всего дуба, в дубовой горной роще (ср. такие родственные имени громовержца слова., как лат. quercus, «дуб», готск. faíguni, «скала», хетт. peruna-, «скала», древнеинд. parvata-, «гора» и т. д.).

Ядро мифа составляет поединок громовержца с противником, для которого восстанавливается общеиндоевропейское исходное имя с корнем *el-, ср. древнерус. Велес, Волос, литов. Velnias, Vielona (см. Велняс), латыш. Velns, Vels (см. Велс), древнеинд.

Vala (Вала), Vr□tra (Вритра, ср. Varuna, Варуна) и др. Противник громовержца находится внизу — под горой, под деревом, у воды, в его владении скот как основное богатство и как символ потустороннего мира — пастбища: ср. общеиндоевропейское представление о загробном мире как о пастбище, где пасутся души умерших,ηλύσιος λειμών, «елисейские поля», хетт. uellu, «луг», древнеисл.

Valhll, «вальхалла», литов. vėlė, «душа умершего», vėlinės, латыш. veu laiks, «день поминовения умерших», тохар. A walu, «мёртвый», лувийск. ulant-, «мёртвый». Противник громовержца, как повелитель загробного мира, связан с властью и богатством; ср. тохар.

A wäl, B walo, «царь», слав. *volstь, рус. «власть, владыка», словац. last, «собственность». Этот противник предстаёт в виде существа змеиной породы. Громовержец преследует его, убивает, рассекая на части и разбрасывая их в разные стороны, после чего освобождает скот и воды.

Начинается плодоносящий дождь с громом и молнией. Эти фрагменты мифа реконструируются с такой надёжностью, что соответствующие мотивы могут быть выражены в языковой форме не только применительно к отдельным традициям, но и на общеиндоевропейском уровне: *gwhenti ngwhim pert-, «поражает змея в отношении скалы» (на скале, под скалой, с помощью каменного орудия — скалы); *ognim (ge)gon-e dwō akmen-, «порождает огонь с помощью двух камней» (эта формула описывает и мифологический мотив высечения огня — молнии с помощью каменного неба и скалы, и соответствующий обряд, при котором священный огонь добывался с помощью ударов двух камней друг о друга); *perperti gwhim Per(t-s), «поражает (ударяет/убивает) змея

громовержец — бог скалы».

Формальная структура каждого из этих фрагментов индоевропейского мифа ориентирована на повторение, обыгрывание звуковых комплексов, обозначающих имена участников мифа и названия основных атрибутов. Разные части таких фрагментов могут рассматриваться как анаграммы указанных имён или обозначений предметов.

Такая реконструкция вскрывает недифференцированность звуковых и семантических комплексов: не вполне различимы указания на место, субъект, орудия действия, на глагол и его объект. Такие семантические и звуковые связи не только образуют ядро мифологического текста, но и являются орудием построения и развития мифа, вплоть до создания новых мотивов (см. в статье Имена).

И. м. знает ряд названий змееобразных чудовищ, относящихся к классу существ нижнего мира, связанных с водой и с хаотическим началом и враждебных человеку. Кроме противника громовержца с названием от корня *el-, к этому виду существ принадлежат такие, как *Budh: древнеинд.

Ahi budhnyā (Ахи Будхнья), «змей глубин», где ahi, как и древнеиран. Ai dahaka (Ажи-Дахака), «Змей Огненный», закономерно продолжает индоевропейское *gwhi, «змей», встречающееся и в приведённых фрагментах основного мифа; древнегреч. Πύθων, «Пифон», серб. Бадњак, Бадняк.

Существа, связанные с иным, нижним, водным миром, также символизируют плодородие, богатство и жизненную силу, соотносясь с одной из ипостасей образа матери-земли или вообще плодотворящего начала, ср. индоевропейское *Ner-/*Nor-, представленное как в женских мифологических образах (иллирийск. Noreia, италийск. сабинск.

Neria, Neriena, древнегерм. Nerthus, Нертус, определяемая Тацитом как terra mater, «земля-мать», греч. Νηρηΐδες, Нереиды, дочери морского царя Нерея; ср. также хетт. Dinnara и, на уровне сказок, рус.

Норка), так и в мужских именах (древнеисл. Njordr, Ньорд — морской бог, греч. Νηρεύς, Нерей — морской царь, имя осетинских мифологических героев — нартов).

Вокруг того же корня ner-, который, по-видимому, являлся одним из важнейших обозначений нижнего мира и его плодоносящих свойств, группируются названия и представления о подземном царстве и входе на небо (древнеинд. naraka, нарака, «дыра», «подземное царство», тохар. A ñare, «преисподняя», греч. νέρτερος, слав. «нора» и т. п.), о воде (древнеинд. nārās, «воды», новогреч. νερό, «вода», литов. nãras, «гагара» — водяная птица, связанная с преисподней и с актом творения мира, и т. д.), о зловещем начале, иногда символизируемом левой стороной (ср. умбрск. nertru «sinistro»), о жизненной, плодородной силе (хетт. innara-, «сила», лувийск. annarummi-, «сильный», DAnnurammenzi, «сильные боги», хетт.

DInnaraanteš, литов. norėti, «хотеть», nar sas, «ярость», «мужество» и т. п.). Ещё один круг мифологических персонажей, связанных с обозначением нижнего мира, объединяет ряд божеств, чьи имена восходят к индоевропейскому *Trit-: древнеиндийскому Trita, Trita Aptya, «Трита Водяной» (ср. хетт. ар-, «бог ручья», «бог потоков», «бог-судья» при ордалиях), авест. Θrita, Θra taona (Траэтаона) и т. д., ср. также древнегреч. Τρίτων (Тритон) как обозначение морского мифологического персонажа или потока, а также ирл. triath, «море».

С этими персонажами связан миф о спуске героя в колодец (иногда вследствие предательства двух старших братьев); само имя Trita, вероятно, обозначает «третий» (брат или мир, который так обозначается в сравнении с двумя предыдущими мирами — небом и землёй). Он попадает в нижний мир, добывает богатства или живую воду, которые позволяют преодолеть смерть и вернуться к жизни на земле (другие варианты спуска в преисподнюю и путешествий в загробном мире, например в мифе об Орфее и Эвридике; ср. также героя русских сказок о трёх царствах, которого иногда называют Иван Водович или Иван Третий, Третьяк).

Тема водного царства связана с ещё одним индоевропейским мифом, главным героем которого является божество по имени *Nep(o)t (буквально «племянник», уравниваемый в правах с сыном), ср. древнеинд. Apām Napāt (Апам Напат), авест. Apam Napāt (Апам-Напат), лат.

Neptunus (Нептун), ирл. Nechtan. В мифе об этом божестве рассказывается о чудесном

источнике — колодце, спрятанном от взоров или таящем в себе сокровища.

После того как герой мифа подходит к источнику и обходит его три раза или трижды входит в него (ср. мотив Триты как указание на троичность водного царства), из источника выходят воды, образующие озеро или тройной поток, преследующий героя. В своём течении этот поток доходит до мифического моря.

Близость морского бога Нептуна с греческим Посейдоном (ср. трезубец в качестве их атрибута в связи с мотивом трёх) позволяет и Посейдона включить в этот круг. Связь Посейдона с нижним миром (ср. устраиваемые им землетрясения, приносимые ему чёрные жертвы и т. п.) заставляет обратить внимание на возможность интерпретации этого имени как «господин вод» (ср. индоевропейское *poti-d/h/on со звуковым отражением, указывающим, возможно, на негреческий индоевропейский характер имени).

Если такая интерпретация верна, то элемент *d/h/on, «вода», «источник», «течь» может быть связан с древнеинд. Dānu (Дану, буквально «поток»), женское водное божество, мать противника громовержца Вритры или семи змей, убиваемых громовержцем; с авест. dānu, «поток» (ср. названия южных рек Восточной Европы типа Дон, Днепр, Днестр, Дунай), осет.

Donbettyr, Донбеттыр, владыка водного царства, а также с мифологизированными образами рек в славянской и балтийской традициях (ср. рус. Дунай, литов.

Dunojaus и т. д.); этот же корень (в несколько отличном звуковом варианте *dhon-) выступает в мифологизированном виде в лат. fons, «источник» (в том числе обожествляемый), fontinalia как обозначение праздника, совершаемого перед Porta Fontinalis («ворота источника»). Некоторые из характерных черт нижнего мира (сочетание воды и плодородия, чередование женских и мужских ипостасей божества как разъединённых сторон андрогина) находят яркое выражение в мифологическом персонаже по имени (Mo)-mer и т. п., ср. италийское божество плодородия (а затем и войны) Марса — Mars, Māuors, Maurs, Mamers, Marmar, Mamurius, Mamercus и т. д., славянское божество плодородия и жизненной силы Mamuriena, Mamurienda, Marmurien(d)a, Марена, Морена, Мара, Мора и т. д.

Параллелизм перечисленных атрибутов божеств с именами *Ner-/*Nor- и *Mer-/*Mor- находит продолжение в совместной встречаемости этих персонажей в парадигме (в пантеоне) и в тексте одного и того же мифа; ср. сабинскую богиню Нерию, жену Марса. Вместе с тем для этих божеств плодородия характерно не только их проявление в виде андрогинных мужских и женских образов, но и связь с близнечеством (Марс как покровитель божественных близнецов, основателей Рима — Ромула и Рема) и с инцестом (ср. Мара — Марья в мифе, связанном с Купалой).

По своей звуковой форме мифологическое имя *Mr- нередко ассоциируется со смертью (*mer-) и морем (*mor-). Некоторые из названных персонажей, преимущественно связанных с водой, имеют отношение и к огню (ср. славянский обряд сжигания чучела Мары-Морены и бросания его в воду; функционирование Apām Napāt как одного из двух ведийских огней; толкование трезубца морского бога как трёх огней в воде при зажигании божественными близнецами — сыновьями неба двух огней на море, общеиндоевропейский мотив солнца, встающего из моря, и т. д.).

Противопоставление огня и воды, столь существенное в основном мифе, играет роль и в других уже названных мифологических мотивах, так или иначе соотносящихся с нижним миром. Наряду с этими мотивами к И. м. может быть отнесён ряд сюжетов о небесном огне — солнце и его земных воплощениях, в частности в ритуалах.

Заслуживает внимания архаическое различение двух видов земного огня — «круглого», внутреннего, женского, связанного с женскими богинями огня Вестой и Гестией и с домашним очагом, и «четырёхугольного» огня, связанного с мужским началом и с небом, в древнейших продолжениях общеиндоевропейской традиции — римской, греческой, индийской. В индоевропейском языке было два названия огня, каждое из которых могло обожествляться.

Ср., с одной стороны, древнеинд. Agni, «огонь» и бог огня Агни, митанн.-арийск. (в частности, в Угарите) agn, хетт. DAgniš, а также разные обозначения сакрального огня — ср. лат. vivus ignis, «живой огонь» при рус. «живой огонь», сербскохорв. живи огонь, жива ватра; ср. также литов. šventoji ugnis, латыш. sv ts uguns, «святой огонь»; с другой стороны, хетт.

DPahhur как бог огня (ср. соответствие хетт. aššі paur и оскского aasaí purasiai, «в очаге огонь»), прус. schwante Panicke, «святой огонь»; также тохарскую ритуальную формулу

tsamoy puwarsa, «да растёт благодаря огню», древнеиран. aθar (Атар), «огонь», древнеинд. atharvan, «жрец», слав. vatra (с балканскими параллелями — алб. vatrë) и другими элементами культа огня, особенно в индоиранских и близких к ним традициях; ср. также следы демона засухи Сушна в памирской восточноиран. мифологии (с соответствиями в древнеинд. и отчасти в славянской, ср. позднейшее противоположение типа Никола Сухой — Никола Мокрый в восточнославянской мифологии и т. п.). За пределами очерченного ядра основных мифологических персонажей с общеиндоевропейскими именами остаётся немалое число менее существенных соответствий.

Одни из них связаны с наличием общих имён у персонажей со сходными функциями: ср. древнеинд. Pūš□an (Пушан), древнегреч. Πάν (Пан), прус. Puskaits (Пушкайтс), бога растительности и леса.

Другие предполагают связь мифологического имени с нарицательным словом, часто довольно абстрактного значения с отчётливыми мифологическими ассоциациями; древнегреч. Πόρος при слав. pora, рус. «пора» как обозначение силы, зрелости, ср. Поревит как имя бога у балт. славян; древнеинд. Vac, «богиня Речи» при древнегреч.ἐπος, «слово», «речь» и др.

Третьи касаются связей нарицательных имён, являющихся ключевыми понятиями данной мифологической системы: ср. хетт. aššu, «царь», aššaa, «жрица», древнеинд. asura, «повелитель» (см. Асуры), древнеиран. ahura, «божество» (см. Ахуры), древнегерм. *ansuz, «бог» (древнеисл. Aesir, асы); авест. spδnta, «священный как источник особой жизненной силы» (ср. Амеша Спента), ср. следы божества земли Спанта в восточноиранской памирской мифологии, литов. šventas, слав. *svet-, «святой», рус. святой, хетт. šaklai-, «обряд», лат. sacer, «священный»; древнеиндийское brahman, «брахман», лат. flāmen, «жрец»; древнеирл. nóeb, «святой», древнеперс. naiba, «прекрасный»; лат. vates, «пророк, прорицатель, поэт», рус. вития, древнеисл.

Oðinn, Один, бог шаманского экстаза, добывший мёд поэзии, западногерм. Vodan, Вотан; древнеирл. fili, «поэт», древнерус.

Велесъ, велъти, «говорить особым образом»; древнеинд. āyu-, «жизненная сила», «время, жизнь», греч. αἰών, «сила жизни», «источник жизненной энергии» («вечное возвращение»), αι(F)έν, «всегда», лат. aevum, «век», гот. aiws, «время, вечность»; авест.

duž. manah, древнеинд. dur. manas, «злое побуждение духа»; греч. δυσμενής, «злонамеренный», при авест. hu. manah, «доброе побуждение духа», греч. микенское e-u-me-ne, греч. ευμενέτης, «благомыслящий» и т. п. Значительное количество подобных совпадений касается ритуальной лексики, что даёт основание говорить и об общих чертах древнего индоевропейского ритуала.

При этом обнаруживается, что сам ритуал, с одной стороны, дублирует миф, воспроизводит его (праздники), а с другой — используется жрецами для интерпретации мифа, надстраивания над ним теологической теории. В частности, мотив расчленения персонажа с именем *el- (и некоторыми другими именами), в результате которого по-новому организуется космос и достигается благо, продолжается в ритуале человеческого жертвоприношения, последовательно заменяемого далее разными видами жертвенных животных (в особенности коня, а также быка, овцы, свиньи, собаки — последовательность, удостоверяемая всеми древними традициями).

Наиболее характерный пример — ведийское purusamedha-, «жертвоприношение человека». Этот обряд, отчасти соответствующий хеттским описаниям обряда человеческого жертвоприношения, состоит в расчленении на части человека как образа первочеловека — Пуруши.

Части тела Пуруши соотносятся с разными частями вселенной, которые и возникают из них, что соответствует данным иранской космологии, германо-скандинавской (ср. расчленение великана Имира), славянской (соответствующие мотивы древнерус. «Голубиной книги») и другим традициям; ср. также древнеинд. ритуал жертвенного расчленения коня на части, соотносимые с космическими зонами (см. Ашвамедха). Четыре основных вида жертвенных животных соотносятся с четырёхчленностью горизонтальной структуры вселенной (стороны света).

Трёхчленная вертикальная структура (небо — земля — нижний мир) в соединении с четырёхчленной горизонтальной образует произведение — двенадцать (их сумма даёт другое сакральное число — семь; ср. семибожие некоторых пантеонов и т. п.), определяющее идею целостности, законченности как макрокосма, так и микрокосма — человека и заменяющего его в ритуале жертвенного животного. Ср. распространённую практику членения жертвенного животного на 12 частей (в частности, в хеттских и лувийских ритуалах лечения человека, а также в кельтской обрядовой практике, византийских и славянских заговорных текстах, где 12 лихорадок символизируют 12 частей тела или 12 болезней, которые могут поразить человека).

По сходным причинам к общеиндоевропейскому наследию можно отнести и ряд мифов, описывающих творение вселенной из хаоса во всей полноте её состава: небо — земля, день — ночь, вода — суша, солнце — месяц, растения — животные — человек, родоначальник культурной традиции. Сюда же относятся мифы, связанные с деяниями первого культурного героя, — добывание чудесного средства или предмета (мёда поэзии, сомы-хаомы, молодильных яблок и др.), обучение некоторым ремёслам и искусствам (плотничество, ткачество, плетение, гончарное ремесло), наречение именами.

В ряде древних индоевропейских традиций (хеттской, греческой гомеровской, древнеисландской, древнеирландской) совпадает и другое существенное мифологическое представление, связанное с языком: различение особого языка богов и языка людей (у Гомера слово «кровь» на языке богов выражалосьιχώρ, ср. хетт. išar, на языке людей αιμα, и т. п.). Это представление, как целый ряд других общеиндоевропейских мифологических мотивов (мифы о сотворении земли, о краже священных яблок и т. п.), находит точные соответствия в мифологиях Древнего Востока, которые (при наличии других культурных и языковых параллелей) могут быть истолкованы как свидетельство древних контактов носителей индоевропейского праязыка и мифологии с древнеближневосточными народами.

Дальнейшее развитие общеиндоевропейского мифологического фонда в отдельных традициях характеризовалось рядом типологически сходных тенденций, которые и определили существенное сходство результатов преобразования этого фонда в каждой отдельной мифологии. К таким общим тенденциям относится прежде всего группировка основных божеств пантеона по трём главным функциям: жреческой (магическо-сакральной), военной и хозяйственной, которые (как убедительно показал в серии своих работ Ж. Дюмезиль) соответствовали трём основным аспектам социальной жизни ранних индоевропейских обществ.

Такие трёхчленные структуры обнаруживаются при сопоставлении римской капитолийской триады Юпитер — Марс — Квирин с аналогичными древнеиндийскими трёхчленными структурами: Митра — Варуна (жреческая — сакральная функция), Индра (военная функция), Насатья (Ашвины, хозяйственная функция) при наличии сходных тройственных членений в древнегерманском, кельтском и других пантеонах. Сама организация структуры пантеона в целом (включая и других богов, помимо главных, группирующихся в основном вокруг трёх функций) отвечала некоторым признакам, общим в разных индоевропейских традициях и объясняющим, например, совпадение семичленных комплексов богов в индоиранской мифологии, а также и в некоторых других (в том числе в ранней восточнославянской).

Другой тенденцией, объединяющей развитие разных индоевропейских мифологических традиций, было последовательное вычленение разных уровней внутри мифологической системы с постепенным переводом некоторых древних божеств на уровень менее индивидуализированных демонов (ср. развитие божества с именем *el-, отражаемого в качестве демона в отдельных традициях, особенно славянской и балтийской). Наконец, совпадала при трансформации И. м. в некоторых культурных традициях и тенденция к выделению отдельных личностей (генеалогических героев), образовывавших промежуточное звено между мифологическими и раннеисторическими представлениями (ср. многочисленных героев типа Геракла и Прометея в греческой мифологии, героев восточноиранского осетинского и западноиранского среднеперсидского эпоса и т. д.).

Этими общими тенденциями развития унаследованного фонда И. м., как и последующими преобразованиями в сходных направлениях, объясняется значительное сходство отдельных индоевропейских мифологий при всём многообразии различных поздних контактов с неиндоевропейскими, оказавшими на них влияние.
Литература:Дюмезиль Ж., Осетинский эпос в мифология, [пер. с франц.], М., 1976 (лит.);Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974 (лит.);Мейе А., Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, 3 зд., М.—Л., 1938;Миллер В. Ф., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. 1 — Асвины-диоскуры, М., 1876;Топоров. В. Н., К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул, в сб.: Труды по знаковым системам, в. 4, Тарту, 1969;Antiquitates Indogermanicae, Innsbruck, 1974;Benveniste E., Le vocabulaire des institutions indo-européeennes, v. 1—2, P., 1969;Duméezil G., Mythe et epopee, v. 1—3, P., 1968—73;Gimbutas M., The gods and goddesses of old Europe, 7000 to 3500 B. C.: myth, legends and cult images, L., 1974;Güntert H., Von der Sprache der Götter und Geister, Halle, 1921;его же, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle, 1923;Indo-European and Indo-Europeans, Phil., 1970;Indo-European Studies, v. 1—2, Camb., 1972—75;Myth and law among the Indo-Europeans.

Studies in Indo-European comparative mythology, Berk. [a. o.], 1970;Myth in Indo-European antiquity, Berk., 1974. В. В. Иванов, В. Н. Топоров.