

Змей

змея, змей, представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землёй, женской производящей силой, водой, дождём, с одной стороны, и домашним очагом, огнём (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой. Изображения, относящиеся к концу верхнего палеолита, и отражение культа змей в религиях народов Африки, Азии, Америки, Австралии позволяют составить представление о ранних этапах развития образа З.

Первоначально мифологический З. по внешнему виду был достаточно близок к обычным змеям, отличаясь от них значительно большими размерами. В дальнейшем образ З. обретает некоторые характерные черты животных, противопоставляющихся ему в древнейших мифологических сюжетах.

Так, известное в искусстве верхнего палеолита противопоставление змей и птиц, получившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров, см. Верх и низ) и отразившееся в позднейших мифологических сюжетах (вражда птицы Гаруды со З.-нагами в индуистской мифологии и др.), сменяется образом летучего, крылатого или «пернатого» (как в древней Мексике) З.-дракона, соединяющего в себе признаки змеи и птицы; характерное для некоторых верхнепалеолитических изображений сопоставление символов З. и коня позднее ведёт к созданию мифологического образа З. — дракона с головой коня и телом змеи.

Представление о существах со змеиным туловищем и человеческой головой развито в индуистской (наги), эламской и некоторых других мифологиях. Для японской и ряда индейских традиций характерен образ рогатого З.

В архаических космогонических мифах Евразии и Америки З. осуществляет разъединение и соединение неба и земли. Согласно мифам индейцев Восточной Боливии, небо некогда упало на землю, но З., обвинившийся вокруг них, вновь разъединил их и продолжает держать разъединёнными.

Аналогичный мотив в ацтекской мифологии связан с Кецалькоатлем и Тескатлипокой, которые превратились в двух З. для того, чтобы разорвать на две части прожорливое земное чудовище (древнемексиканский аналог месопотамской Тиамат), плававшее в первоначальном океане. Из одной части чудовища они сделали землю, из другой — небо.

Кецалькоатль плавал по воде на плоту, сделанном из змей. В Древнем Египте изображение змеи прикреплялось ко лбу фараона как знак его царствования на небе и на земле.

Наиболее ранним космическим образом Небесного З. представляется символ З.-Радуги, связываемый в Австралии с плодovitостью, прародительницей-землёй и дождём (и нередко противопоставляемый огню и солнцу). Символ З.-Радуги — хозяина дождя, пьющего небесную воду (и тем иногда причиняющего неисчислимые бедствия), имеет широкое распространение как в мифологиях народов Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии (З.-Радуга, прекративший, по мифологии мунда, огненный дождь, посланный творцом на землю для истребления людей, и т. п.), так и в индейских мифологиях (З., оставленный матерью, поднявшийся на небо и превратившийся там в Радугу; З. Боюсу, днём являющийся в виде радуги, ночью в виде чёрной дыры среди Млечного пути, по мифам индейцев бассейна Амазонки; два З.-близнеца в мифах индейцев Бразилии и др.).

В мифах народов Африки З.-Радуга чаще всего выступает в качестве поглотителя вод, который иногда борется с сыном солнца. К этому общеафриканскому мифологическому мотиву может быть, вероятно, возведён и египетский миф об Апопе, каждую ночь выпивающем всю воду подземного Нила, поражаемом за это богом солнца Ра.

Та же сюжетная схема, противопоставляющая З. как воплощение стихии воды и огня, лежит в основе ветхозаветной символики З., а также отражается в рассказе «Махабхараты» о борьбе бога огня Агни со З. Такшакой (Агни семь раз поджигает лес Кхандава, где обитает Такшака и другие З.-наги). Для Африки (в том числе и для Древнего Египта), Южной Азии (в частности, Индии), Средней Азии, в том числе Южной Туркмении; для Австралии, Океании, Центральной и Южной Америки и ряда других регионов общим является также мифологический мотив З. — охранителя источников и водоёмов.

По поверьям некоторых африканских племён (область озера Виктория), от священных З., обитающих в реках, зависит уровень воды в них (ср. соответствующее представление в кашмирской средневековой хронике Раджатарангини и др.). Представления о связи З. с дождём отражаются в обрядах почитания З. или жертвоприношения змей в период дождей (или ожидания дождей во время засухи) у многих народов мира.

Этим обрядам соответствуют мифы о победе змееборца (в индоевропейской мифологии часто бога-громовника) над З. или драконом, вслед за которой начинается гроза, дождь или потоп (например, в древнеперуанском мифе о З., убитом тремя сыновьями первого человека и изрыгнувшем воду, затопившую весь мир). Культурное значение З. как символа плодородия — одна из наиболее характерных черт ранней мифологической символики древнейших земледельческих культур Юго-Восточной Европы 6—4-го тысячелетий до н. э.

Культурные сосуды и крашеная керамика с изображениями змей (часто двух) характерны также и для культур Малой Азии (Хаджилар) и Сирии (Тель-Рамад) 6—5-го тысячелетий до н. э. Возможным продолжением древнебалканского культа змей (в связи с богиней плодородия) являются ранние кипрские и критские изображения женщин («жриц») со З. (чаще всего двумя) в руках, связываемые с другими следами широко распространённого культа змей как атрибута хтонических божеств плодородия (а также и богинь смерти) в эгейском мире.

В виде кобры или коброголовой женщины изображалась египетская богиня плодородия и урожая зерна Рененутет. Змея была одним из атрибутов греческой богини мудрости Афины (ср. также представление о З. как символе мудрости у других народов), ряд черт которой восходит к крито-микенской богине со змеями.

По сведениям античных авторов и археологическим данным, в скифско-иранской традиции известно представление о богине со змеиными ногами и двумя змеями, растущими из плеч. Типологически отчасти сходными являются ацтекские названия богинь Коатликуэ (на языке нахуатль «одетая в змеиное платье», хтоническое божество плодородия), ходившей по мифическому «Холму змей», и Чикомекоатль (на языке нахуатль «девять змей»).

Древнеиндийский мировой З. (Шеша) представлялся как держащий на себе землю. Сходная космическая функция мирового З. известна в скандинавской (З. Мидгарда —

Ёрмунганд, живущий в океане и опоясывающий всю землю) и египетской (З. Мехента — Окружающий Землю) мифологиях.

Во многих традициях хтоническая природа З. отражается в его названии, образованном (как и в слав, языках) от названия земли (эфиоп. *argwē medr* «зверь земли», егип. Сата «сын земли» или «жизнь земли» как описательные обозначения З. и т. п.).

В Египте бог земли Геб иногда изображался с головой З. С хтонической природой З. связано и представление о богатствах или сокровищах, которые он оберегает в земле или под землёй и может принести в дом (в Африке, Индии, у славян и др.).

Хтонические черты земли-целительницы отчётливо прослеживаются в образе греческого бога врачевания Асклепия, который представлялся в виде змеи (змея была также и атрибутом Асклепия). В то же время хтоническое божество — З. связывается с подземным жилищем мёртвых (змеиная богиня Меритсегер, «любящая молчание», в фиванском некрополе в Египте).

Если в архаических мифологиях роль З., соединяющего небо и землю, чаще всего двойственна (он одновременно и благодетелен, и опасен), то в развитых мифологических системах (где З. часто носит черты дракона, внешне отличающегося от обычной змеи) нередко обнаруживается прежде всего его отрицательная роль как воплощения нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира; связь З. с женским началом тогда чаще всего осмысляется в духе мотива принесения женщины (девушки) в дань З. В развитых вертикальных трёхчленных моделях мира (типа шумерской, индоевропейской и исторически связанных с ней древнегерманской, индо-иранской, славянской) космический З. приурочен к низу в противопоставлении верха и низа: шумерский З. у корней мирового дерева, древнеиндийский «змей глубин», тождественный по происхождению и названию греческому Пифону и славянскому бадняку.

Древний образ З. у дерева (чаще всего у его корней, как в мифологии «Ригведы» и «Эдды», в славянском фольклоре и т. п.) получает негативное значение (иногда в связи с фаллической символикой З.). З., связанный с нижним (водным) миром и враждебной человеку стихией (лесом), часто ассоциируется с другими существами, которые считались враждебными.

Так, близнецы, представлявшие на ранних этапах развития близнецных мифов как существа, опасные для человека, могут отождествляться со З.: на языке нгбанди (Центральная Африка) *ngo* — змея, близнец; у дан (Западная Африка) близнецы связывались с чёрной змеей; у бамилеке (Камерун) при рождении близнецов приносят жертву жабе и змее. В германской мифологии З. («червь») среднего мира как главное воплощение космического зла играет основную роль в предстоящей гибели мира.

Сходным образом в египетской эсхатологии прабожество Атум в конце мира должно вернуться в виде злой змеи Урей в хаос, из которого оно некогда возникло. В этих эсхатологических мотивах можно видеть переосмысление архаического космогонического символа З. в духе понимания З. как воплощения отрицательного начала (ср. роль З. в ветхозаветном рассказе о «грехопадении»).

К позднейшим этапам эволюции символа З. относится негативное переосмысление образа З. в греческих мифологических представлениях о лернейской гидре с девятью змеиными головами и змеях на голове греческой горгоны Медузы (и соответствующего этрусского божества) и др., а также установление связи З. (как и дракона) с царём как символом «управления водой»; ср. древнюю кхмерскую легенду о еженощном соединении царя Камбоджи с нагой (змеей) — прародительницей, от чего зависит благополучие страны, аналогичные древнекитайские представления, название первого бога — царя Аксума — *Arwē* («змей») и т. п. Использование символа З. как социального классификационного (по происхождению тотемического) знака, отличающего священного царя, характерно для Древнего Египта (знак священной змеи Урей как символ фараона), стран индийского ареала (головные уборы в виде свившейся змеи у членов царского рода Чхота Нагпур), царства инков (изображение змей на гербе верховного инки).

В большинстве подобных случаев архаические тотемические представления, связывающие со З. царя как символ плодородия, переосмысливаются в духе идеологии позднейших «ирригационных» обществ, хозяйство которых основано на искусственном орошении. В этих культурах изображения священных З. нередко ставятся у искусственных водоёмов.

Культовый обычай иметь священную змею в доме, царском дворце или храме долго сохранялся в странах Средиземноморья (в том числе в Греции и Риме). Но в отдельных случаях (например, в древнехеттской традиции) символ З., приходящего во дворец или в город, истолковывается в негативном духе.

Примером переосмысления архаических представлений является рассказ бразильского индейского племени ихкарьяна об анаконде, которую держала в клетке в воде и кормила женщина. В день, когда покровительница не принесла мяса, змея съела её.

Индейцы убили анаконду, после чего начался сильный дождь («В это же время пролился дождь, подул ветер-победитель, победитель большой змеи-анаконды»). Мифологические представления о З. как опасном начале находят обрядовое соответствие в ритуалах лечения укусов змеи (в Центральной Индии соответствующие ритуалы совершаются перед алтарём бога-обезьяны Ханумана).

Заговоры от змей и их укусов, восходящие к древним шаманским традициям, сохранились у многих народов (в том числе и у восточных славян); наиболее архаичные тексты заговоров этого типа (в частности, древнеегипетские) содержат прямые ссылки на миф о борьбе змееборца со З. Литература:Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974;Кожин П. М., Сариниди В. И., Змея в культовой символике анауских племён, в сб.: История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968, с. 35—40;Мацокин Н. П., Мифические императоры Китая и тотемизм, в кн.: Сборник статей профессоров и студентов, приуроченный к XVIII годовщине основания Восточного института, Владивосток, 1917, с. 46—48;Мещанинов И. И., Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа, «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской АН», 1925, т. 1;Невский Н. А., Представление о радуге, как о небесной змее, в сб.: С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности.

1882—1932, Сборник статей, Л., 1934;Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946;Стоилов А. П., Ламите и змейовете в народната поезия, «Списание на Българската академия на науките», 1921, кн. 22;Франк-Каменецкий И. Г., Вода и огонь в библейской поэзии, «Яфетический сборник», 1925, т. 3, с. 132—57;Францов Ю. П., Змеиный остров в древнеегипетской сказке, «Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук», 1929, № 10;Штернберг Л. Я., Айнская проблема, в его кн.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933;Amélineau E., Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte, «Revue de l'histoire des religions», 1905, t. 51, p. 355—60, t. 52, p. 1—32;Anthes R., König «Schlange», dt-Schlange und Schlangengöttin Uto, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», 1958, Bd 83, H. 2, S. 79—82; 1959, Bd 84, H. 1, S. 74—76;Bourke J. G., The snake dance of the Moquis of Arizona, N. Y., 1884;Bruyère B., Mert Seger à Deir El Medineh, Le Caire, 1930;Derbyshire D., Textos hixkaryâna, Belém, 1965;Dumézil G., Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rg-Veda, в сб.: Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé in memoriam, P., 1959;Ferwerda R., Le serpent, le noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermès.

Sur un passage orhique chez Athénagore, «Numen», 1973, v. 20, p. 104—15; Haupt J., Verflucht und angebetet. Die Schlange als Motiv und Symbol, «Antaios», 1964, v. 5, S. 375—96; Hambly W. D., Serpent worship in Africa, Chi., 1931 (Field museum of natural history, publication 289, Anthropological series, v. 21); Hentze C., Gods and drinking serpents, «History of religions», 1965, v. 4, p. 179—218; Hewitt J. N. B., Serpent symbolism, «American Anthropologist», 1889, v. 2, p. 179—80; Himmelheber H. und U., Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald, Stuttg., 1958; Kern H., Over den vermoedelüken orsprong der Nāga-vereering. «Bijdragen tot de taal-, land en volkenkunde van Ned.

Indie», 1916, v. 72; Lehmann-Nitsche R., La astronomia de los Vilesas, Revista del Museo de la Plata, 1924—25, t. 28, 3 ser., t. 4, pp. 221—33; Leisegang H., Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erforschung des griechischen Mysterienkultes und seines Fortlebens in der christlichen Welt, «Eranos-Jahrbuch», 1939, Bd 7, S. 151—250; Maringer J., Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen, «Anthropos», 1977, Bd 72, № 5—6, S. 881—920; Messerschmidt F., Eine Schlangengöttin in Caere, «Archiv für Religionswissenschaft», 1941/42, Bd 37, S. 364—65; Molet L., Aspects de l'organisation du monde des Ngbandi (Afrique centrale), «Journal de la Société des africanistes», 1971, t. 41, fasc. 1; Mundkur R., The cult of the serpent in the Americas.

Its Asian background, «Current Anthropology», 1976, v. 17, p. 429—55; Oldham C. F., The sun and the serpent. A contribution to the history of serpent-worship, L., 1905; Radcliffe-Brown A. R., The rainbowserpent myth of Australia, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 1926, v. 56; Ranke H., Das altägyptische Schlangenspiel, Heidelberg, 1920; Ränk G., Die Schlange als Schwellenschutz in der schwedischen Volksüberlieferung, «Ethnos», 1956, Bd 21, S. 57—72; Renz B., Der orientalische Schlangendrache.

Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies, Augsburg, 1930; Sayce A. H., Serpent worship in Ancient and Modern Egypt, «Contemporary Review», 1893, v. 64; Tastevin C., La Légende de Boyusú en Amazonie, «Revue d'ethnographie et des traditions populaires», 1925, 6 année, № 22; Termer F., Snake dances among Quiché Indians of Guatemala, «International Congress of Americanists», 1928, v. 23; Vogel Ph., Indian serpent lore or the Nāgas in Hindu legend and art., L., 1926; Wide S., Grabesspende und Totenschlange, «Archiv für Religionsgeschichte», 1912, Bd 12, S. 221—23; Winternitz M., Der Sarpabali. Altindischer Schlangenkult, «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», 1888, Bd 18, S. 25—52, 250—264. В. В. Иванов.