

УДК 130.2

САКРАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗА ЗЕМЛИ В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

И.В. Рязанов

Анализируется проблема сакрализации образа земли в архаической культуре. Определяется специфика отношения архаического менталитета к образам сакрального. Ставится проблема соотношения образов сакрального в архаической и современной культурах.

Ключевые слова: архетип; архаическое сознание; образ; обряд; иерофания; сакральное; Мать-Земля; менталитет; мифология; религия; земледелие.

Тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. Они созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к божественному и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей.

К.Г. Юнг

Проблема сакрализации образа земли в архаической культуре требует определения смыслового объема того, что мы будем понимать под «сакральным» в нашем исследовании. Французский социолог Э. Дюркгейм в 1912 г. в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» подверг критическому пересмотру мысль о том, что религию следует определять из понятия божества или из понятия сверхъестественного. Понятие божества, с точки зрения ученого, не универсально и не может объяснить всего многообразия религиозной жизни, а понятие сверхъестественного возникает достаточно поздно, за пределами классической Античности. Поэтому уже на ранней стадии развития, полагал Э. Дюркгейм, необходимо для всех религий различать профанное или мирское и священное или сакральное. Основанием для такого различия, считал французский социолог, может быть и важнейший признак священного — его неприкосновенность и запретность для членов того или иного коллектива. Это по-

ложение позволило Э. Дюркгейму утверждать, что природа сакрального или священного в своих исходных основаниях носит общественный характер. Сакральное социально по своей сущности в силу того факта, что общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов и норм поведения, добиваясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям.

Альтернативную концепцию социологической трактовке в понимании священного или сакрального предложил в 1917 г. немецкий религиовед Р. Отто в своей книге «Святое». Развивая идеи И. Канта, он на основании априорности понятия «священного» постулировал, что это понятие формируется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания. Обратившись к исследованию религиозного опыта, Р. Отто обнаружил в нем априорный источник понятия «священного». Немецкий религиовед использовал такую конструкцию, как «настроенность духа», из ее развития и появляется понятие «священного». В своей работе априорный источник священного он обозначит в качестве нуминозного и выделит его важнейшие психологические составляющие. Априоризм немецкого ученого позволил ему обосновать положение об отказе от редукции понятия «священного» к каким бы то ни было социальным или этическим началам. По мысли Р. Отто, нуминозная ценность является первоисточком всех остальных объективных ценностей. Подобное понимание «священного» легло позднее в основание такого направления, как феноменология религии.

Не определяя степень «истинности или не истинности» понятия священного и сакрального, попытаемся на основании анализа архаической картины мира проследить логику культурного развития одного из ее центральных образов. Для начала определим тот смысловой вектор, который необходим для анализа сакрализации образа земли в традиционных культурах. В энциклопедическом смысле мы можем говорить о следующем понимании сакрализации. Сакрализация (лат. *sacer* — священный, посвященный богам, запретный) — акт надления явлений свойством святости, религиозной исключительности, сверхценности. Сакрализация — основополагающая операция религиозного сознания, обуславливающая формирование системы религиозных представлений. Благодаря сакрализации в сознании складывается совокупность представлений об объектах, общий признак которых — обладание святостью. Объектами сакрализации могут выступать индивиды (реальные или вымышленные), феномены психики, мыслительные, вербальные или поведенческие акты, социальные нормы и институты, природные объекты, силы, изготовленные человеком предметы и т.д. Поскольку в религиозном сознании святое воспринимается как отделенное от обыденного, то сакрализация есть выведение объекта за пределы повседневного опыта в особую сферу, охраняемую запретами и регламентациями. Сакрализация — это процесс, с необходимостью включающий благоговейное отношение к объектам, являющееся началом ритуализированного поведения. Некоторые формы сакрализации, как правило, принимают вид особых культовых действий [14, с. 1106]. Как мы видим, смысловое содержание понятия сакрального строится на оппозиции, выделенной еще французским социологом Э. Дюркгеймом.

Сакрализация указывает на изъятие из области профанного — мирского бытия, в силу чего особый интерес может вызывать само обнаружение сакрального в мирской — профанной сфере. Таким образом, нашей проблемной темой будет явление иерофании в традиционной культуре, связанное с образом земли, т.е. обнаружение проявлений священного начала в чувственно доступной форме. В европейском религиоведении данное понятие введено в научный оборот М. Элиаде, который в ряде своих работ использовал его для анализа религиозного опыта [11, с. 50].

Для решения поставленной задачи обратимся к «Словарю индоевропейских социальных терминов» крупнейшего французского ученого Э. Бенвениста, который осуществил в том числе и лингвистическую реконструкцию всех коннотативных значений слова «сакральное». В латинском языке указанная коннотация привязана к значению двух слов — *sacer* и *sanctus*. Э. Бенвенист отмечает «латинское *sacer* включает в себе представление, которое является наиболее точным и специальным выражением “священного”» [2, с. 348].

Именно в латинском языке наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным и именно в нем обнаруживается двойственный характер священного — это «посвящение богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно *sacer*, и оно способствует различению *sacer* и *sanctus*» [2, с. 348]. Многочисленные текстологические примеры, приводимые автором, указывают на архаическую форму латинского *sacer*, которое в ритуальной практике постепенно приобретает значение исключительности: «*Homo sacer* является для людей тем же, что и животное *sacer* для богов: ни тот, ни другое ничего общего не имеют с миром людей» [2, с. 349].

Вторая форма, рассматриваемая в контексте лингвистической реконструкции священного, выражена латинским *sanctus*. Различие, которое Э. Бенвенист находит между двумя морфологическими формами, может быть выражено противопоставлением естественного и произведенного. Однако по мере исторического развития это различие постепенно стирается, так как древнее значение «священного» трансформируется в «запретное». Например, латинское *sanctus* начинает использоваться как эпитет к самому божеству *deus sanctus*. В результате лингвистической реконструкции, предпринятой французским ученым, коннотации латинских морфем *sanctus* и *sacer* сводятся к имплицитно-эксплицитному отношению священного в памятниках античной словесности. Приведем текстологический пример из словаря Э. Бенвениста: «Если теперь попытаться определить, что отличает *sacer* от *sanctus*, можно сказать, что это отличие имплицитного “священного” (*sacer*) от эксплицитного “священного” (*sanctus*). Само по себе *sacer* наделено таинственным значением. *Sanctus* есть состояние,

проистекающее из запретов, установленных людьми, и из предписаний, основанных на законе. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: *sacrosantus*, т.е. *sanctus* благодаря *sacrum*, — то, что запрещено настоящим священнодействием» [2, с. 349]. Еще один лингвистический аспект, проблемы сакрализации образа земли в архаической картине мира, будет связан с греческим словом *hieros* (ἱερός). Поскольку нашей проблемной задачей является определение иерофании в традиционной культуре, то мы должны обратиться и к ее семантической морфологии. Согласно словарю Э. Бенвениста оно имеет индоевропейскую этимологию, *hieros* фонетически соответствует санскритскому *israh*. Последнее в ведической традиции обозначает качество некоторых божеств и мифологических персонажей, а также ряд религиозных понятий. Перевод санскритского *israh* так или иначе связан с понятием «силы» и «живости», предложенные эквиваленты перевода опираются на образование *israh* из *is(i)* «быть живым, горящим, сильным». В гомеровском эпосе слово *hieros* сопровождает культовые обозначения, такие как *βωμόс* (алтарь) и *ἐκατόμυθῆ* (жертвоприношение), а так же служит для названий городов Троя, стены Трои или для обозначения определенной местности. Значение греческого слова *hieros* может быть связано с колесницей. В «Илиаде» Зевс вдохновил коней, запряженных в колесницу Автомедонта, которые до этого отказались двигаться вперед, в этом случае колесница обозначается словом *hieros*. Это же слово используется для названия дня, когда Зевс запретил богам вмешиваться в дела людей, или весов, на которых он взвешивает шансы двух сторон на победу.

Многочисленные примеры из эпической традиции Древней Греции, приводимые Э. Бенвенистом в «Словаре индоевропейских социальных терминов», свидетельствуют, что везде *hieros* принадлежит к области священного. Различие латинского *sacer* и греческого *hieros*, с точки зрения французского ученого, основано на том, что в латинском языке содержится только обозначение особой области священного. Смысл *sacer* проясняется в противопоставлении *profanus*, т.е. оно занимает область, отдельную по своему местоположению. Превращение в *sacer* состоит в изъятии, в вынесении за пределы человеческого, путем подчеркивания божественного начала. Греческое сло-

во *hieros*, напротив, в большинстве приводимых примеров указывает на божественное вмешательство. Поэтому в гомеровском эпосе греческое *ieros* (посвященное богам) могло прилагаться и к священному, и мирскому. Это то, что предписано или разрешено законом богов для людей.

Иерофания в традиционной культуре, как правило, была связана с гетерогенностью самих фактов религиозной жизни. Изобилие мифов, связанных с образами земли, неба, воды, растений, животных и самого человека, в архаической культуре часто ставит современного исследователя в затруднительное положение. Описание мифов традиционных культур после знаменитой «Золотой ветви» Д. Фрезера с научной точки зрения, с одной стороны не может быть продуктивным. С другой стороны попытка объяснения комплекса мифов через единый и универсальный ритуал убийства составившегося и потерявшего жизненную силу главного жреца, в аспекте изучения архаической культуры, может рассматриваться только лишь в качестве точки отсчета в области той или иной теории мифа. Обращаясь к иерофании в архаической культуре, мы можем:

- 1) обнаружить в логике развития этой культуры определенную сторону сакрального;
- 2) выделить определенный способ отношения архаического менталитета к образам сакрального.

Диалектика иерофании образа земли в архаической культуре не говорит просто о культе земли в той или иной культуре. Она говорит о том, что образ земли содержит определенный смысл для носителя архаического сознания. Диалектика иерофании предполагает более или менее очевидный отбор, выделение и различие. Образ, а точнее, первообраз становится священным в той мере, в какой он сам становится отличным, он заключает в себе, или обнаруживает нечто иное, не то, что есть он сам. Для более точного определения диалектики иерофании укажем на положение немецкого философа Х.Г. Гадамера, который отношение первообраза и образа рассматривал онтологически: «собственное содержание изображения онтологически определяется как эманация первообраза» [3, с. 188]. Бытийная эманация первообраза земли означает символическое отделение объекта от всего остального множества объектов, она предполагает осознанный выбор.

Определяя логику становления и развития

архаической культуры, в которой нас интересует сакрализация образа земли, мы можем опереться на фундаментальное сочинение А.Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии». В этом сочинении автор рассматривает вопрос, связанный с сущностью хтонической мифологии, и объясняет его исходя из социальных факторов [6, с. 43]. Сущность хтонизма, которая, как правило, в разных культурах могла быть представлена первообразом «Матери-Земли», у русского мыслителя выражена так: «В эпоху матриархата социальные связи все еще остаются заполненными биологическим содержанием. Все мыслится здесь на основе простейших чувственных реакций, и мыслится всегда страшным и неожиданным, полным всяких непонятных ужасов и опасностей. Процесс жизни здесь еще никак не рационализирован и берется в своем обнаженном и беспорядочно нагроможденном (для первобытного взора) виде... Все вещи и явления представляются сознанию первобытного человека исполненными беспорядочности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса» [6, с. 44]. На этой ступени развития земля и ее недра воспринимаются архаическим сознанием как начало и конец всякой жизни, как этой, так и потусторонней.

В религиозных положениях индуизма, представленных в том числе и ведическими текстами, можно найти следующую сакральную формулировку, обращенную к умершему человеку: «Ползи к земле, матери своей! Да спасет она тебя от небытия!» [13, с. 31]. Земля выступает в качестве Tellus Mater, она защитница человека перед лицом небытия.

У древнегреческого философа Платона эта хтоническая по содержанию идея найдет в диалоге «Менексен» следующее выражение: «Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга... Любое родящее существо располагает пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро эта последняя лишена источников, кои питали бы порожденное ею. Наша Мать-Земля являет достаточное свидетельство того, что произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные злаки —

лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо. Подобное свидетельство еще более весомо в отношении земли, чем в отношении женщины: не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рождает, но женщина — земле» [8, с. 146].

В хтонической мифологии, исследованной на материалах античной культуры, А.Ф. Лосев не только выделил стадии ее развития, но и определил ее суть и специфику, выразившуюся в тератоморфизме. Хтонические символы, с точки зрения автора, представлены мифами о чудовищах и страшилищах, для русского мыслителя они воплощают наступательные и оборонительные силы Земли. Вся эта стихийно-чудовищная, по замечанию автора, мифология получает свое законченное завершение и обобщение в образе Великой матери (матери богов). Иерофания образа земли в архаической культуре должна начинаться, таким образом, с этого центрального, по А.Ф. Лосеву, обобщающего первообраза.

Рассмотрим бинарную пару «Мать-Земля». Эта структурная составляющая всей архаической культуры может быть представлена в аспекте исследования иерофании как связь земли, женщины и плодородия. Например, в древнегреческой культуре культ земли был широко распространен, а теллурический смысл выражен в ее имени самым непосредственным образом. У Гомера есть специальный гимн, посвященный земле, но наибольшую известность получил Гесиод, в «Теогонии» которого мы находим божественную пару «Небо-Земля»:

«Земля сначала родила равное себе

Звездное Небо (Урана), чтобы покрыло ее повсюду,

И да будет блаженным богам прочным седалищем навек» [9, с. 35].

Эта космогоническая пара породила бесчисленное множество богов и других мифологических существ, поэтому ее необходимо рассматривать в качестве центрального мотива всей архаической культуры. От различных тихоокеанских культур и культур африканских до нас доходит идея вселенского плодородия, выраженная в образе Земли. Многие аграрные верования тех или иных народов будут основаны на том, что брак Неба и Земли обеспечивает существование всему живущему. Примеры изначальной иерогамии, в которой образ Земли один из основных, представлены практически у

всех народов, прошедших архаическую стадию развития. Характеризуя структуру теллурических иерофаний, известный религиовед М. Элиаде отмечал: «В космогонических мифах Земля — даже будучи исконной — играет пассивную роль. Однако до всякого сюжетного мифотворчества, до всех мифологических фантазий, связанных с землей, реально существовала, наличествовала — и религиозно осмыслилась — сама же земля, почва. Для первобытного сознания Земля есть непосредственная данность; ее обширность, ее твердость, разнообразие рельефа, богатство существующей на ней растительности образуют космическое единство — живое и активное благодаря самой своей “форме” населенное всевозможными силами и “насыщенное” сакральностью» [12, с. 50].

Первообраз Земли для архаической культуры — это фундамент, основа всех явлений бытия, поскольку все, что существует на земле, образует космическое единство. Сам космос, по определению М. Элиаде, будет являться «вместилищем рассеянных повсюду сакральных сил», сливающихся в нерасчлененное целое. Уже на стадии архаики земля со всем тем, что она несет на себе и в себе заключает, была для человека неиссякаемым источником порождения жизни. Космическая структура иерофании образа Земли, как порождающего первообраза, во многом раскрывается на примере хтонического материнства.

С религиоведческой точки зрения эволюция аграрных культов обусловлена воздействием более древнего восприятия самой *Tellus Mater*. Этнографические и исторические примеры благоговения перед образом Матери-Земли, приводимые Д. Фрезером в его книге «Золотая ветвь», указывают на генетическую связь хтонического и космического. Во всяком случае, культ Земли, кристаллизовавшись в аграрных представлениях различных народов, может быть основанием целого комплекса теллурических религий. Реконструкция первообраза Матери-Земли на примере анализа ряда ритуальных практик всегда являлась дискуссионной как для этнографии и этнологии, так и всей совокупности религиоведческих дисциплин, пытающихся решить эту часто неразрешимую научную проблему.

Воспетая Гесиодом в «Теогонии» и упомянутая Эсхилом в «Прометее» архаическая Мать-Земля в системе описательной этнографии представлена в качестве культов, имеющих

теллурическое происхождение. Помещение новорожденного ребенка на землю, роды на земле, помещение на землю больных и умирающих — вся подобная сакральная практика различных народов прямо связана с представлением о материнстве земли. Сама хтоническая колыбель для целого ряда сакральных персонажей (Зевс, Посейдон, Дионис, Аттис, Персей в древнегреческой мифологии или Ромул и Рем в римской мифологии) свидетельствует о том, что для архаического сознания ребенок, брошенный или отданный Матери-Земле, становится сакральным. Такой ребенок самой своей судьбой воплощает идею космического возрождения, в традиционных культурах это, как правило, путь к героизму или святости.

Реконструкция первообраза Матери-Земли указывает и на сакральную практику, которая может быть выражена отношением *Ното-Numus*. Земля — это мать в архаических верованиях. Она порождает все живые формы, привлекая их на свет из собственной субстанции. «Живой» земля является, прежде всего, в силу собственной плодovitости, все выходящее из земли наделено жизнью; все, что в землю возвращается, вновь получает жизнь. Неслучайно К.Г. Юнг в своей теории мифа отмечал, что «как и любой другой архетип, архетип матери обнаруживает практически безграничное разнообразие в своих проявлениях» [15, с. 217].

Многообразие этих проявлений в земледельческих культурах неизбежно связывалось с представлением о тесной связи между новым рождением и контактом с Матерью-Землей. Именно исходя из этого положения в области сравнительного религиоведения и этнографии объясняются верования и обычаи разных народов, относящиеся к очищению и к использованию земли в качестве лечащего средства. Для архаического человека земля насыщена силой, но самой этой силой она обязана своей способности плодоносить и рожать. Поэтому отношение *Ното-Numus* следует понимать не в том смысле, что человек есть земля, поскольку он смертен, но в том смысле, что человек может быть живым существом только потому, что он выходит из земли, рождается от *Terra Mater* и в нее же и возвращается. Амбивалентность жизни и смерти, выразившаяся в том числе в образе Матери-Земли, для архаической ментальности означала, что жизнь есть отделение и выход из земной утробы, а смерть — возвращение в нее. Распространенное желание быть похоро-

ненным непременно в родной земле является выражением архаического «автохтонизма».

Римские надгробные надписи, говорящие о радости подобной участи или законодательные положения, не дающие такого права изменникам, как раз и являются эпиграфическим подтверждением этого архетипического представления. Как и любое воззрение, связанное с архетипом Матери-Земли, оно имеет определенное значение, поскольку «архетипические же образы как таковые принадлежат к высочайшим ценностям человеческой души; именно они с незапамятных времен населяли небеса всех народов» [15, с. 221].

Божественная пара Неба и Земли не только образует космобиологическое единство всего существующего для архаического сознания, она незримиыми нитями свяжет растительность, животных и людей в вечном потоке самой жизни. Примерами, иллюстрирующими изначальную плодovitость Матери-Земли, являлись религиозные представления, связанные с такими отношениями, как женщина и пашня, женщина и земледелие или женщина и борозда [12].

Еще одна тема, предлагаемая для анализа в рамках данной статьи, — растительная сакральность Земли. Трансформация образа Матери-Земли была связана в аграрных культурах с тем, что на смену древним теллурическим божествам пришли божества аграрные. Суть этой трансформации М. Элиаде определял так: «...мифологических и ритуальных комплексах земля оценивается и осмысливается, прежде всего, с точки зрения ее бесконечной способности приносить плоды. По этой причине Мать-Земля с течением времени постепенно превращается в Мать Семян» [13, с. 78].

Мифология растений в той форме, что представлена у А.Ф. Лосева в разделе «Хтоническая мифология», перечисляет с краткой характеристикой: Виноградную лозу, Плющ, Кипарис, Платан, Тополь, Лавровое дерево, Дуб. Весь этот растительный культ почитания имел у русского мыслителя фетишистский корень, сохраняющий свое значение и в более поздние эпохи. Для этнографической и религиоведческой описательности «Золотой ветви» Д. Фрезера было характерно определение растительной сакральности в соответствии с принципами гомеопатической или имитативной магии: «это были магические заклинания, направленные на то, чтобы заставить леса покрыться зеленью, траву — прорасти, посевы — под-

няться, цветы — распустится» [10, с. 187].

Майские деревья в «Золотой ветви» становятся воплощением воскресения самой жизни, в которой мистическая связь соединяла людей с деревьями. Образ дерева в качестве производного от архетипа Матери-Земли постепенно приобретает характерные черты всего космоса. Как символ умирающей и воскресающей жизни, он во многом определит природу архаической сакральности, так как для первобытного сознания он выступал в значении дерево-алтарь. Космическая теофания деревьев являлась по природе своей местом жертвоприношения, на самых ранних стадиях религиозной жизни алтарь-жертвенник неотделим от культа священного дерева. Этнографические и исторические исследования народов и их культур Австралии, Китая, Индии и других стран подтверждают подобную сакрализацию. Для религиозного опыта человека, находящегося на архаической стадии развития, целое существует внутри любого наделенного смыслом фрагмента бытия. Закон сопричастия — партиципации Л. Леви-Брюля при всей дискуссионности отражает специфическое в архаическом отношении к сакральному [4].

Дерево, оставаясь деревом, становится сакральным в силу того, что обнаруживает космос в целом. В обстоятельном исследовании отечественного ученого Н.Л. Павлова «Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев» дается, в частности, и культурологическое развертывание комплекса камень-дерево-алтарь [7]. Автор приводит свидетельства, указывающие на чрезвычайно древнюю ассоциацию камня и дерева, например, в культуре Мохенджо-Даро святилище представляло собой ограду, воздвигнутую вокруг дерева.

Все рудиментарные святилища архаической эпохи будут узаконены в более поздних религиозных системах индуизма и буддизма. В семитской культуре Ближнего Востока обнаруживается та же рудиментарная закономерность. В библейском тексте книги пророка Иеремии можно найти упоминание, что жертвенники Израиля располагаются на «всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом». Сочетание камня и дерева воспроизводило космический пейзаж и указывало на манифестацию священного. Алтарь или Храм как трансформация изначального святилища-жертвенника воплощали не только идею центра мира, свой-

ственную индоевропейцам и другим народам, но неизменно включали в себя дерево. Камень выражал реальность «неразрушимую и вечную», а дерево с его периодическим возрождением открывало сакральную силу самой жизни. Мировое дерево известно многим культурам, чья письменная традиция воспроизводила его как всеобъемлющее космическое мироздание. Тексты ведической традиции в метафорическом или аллегорическом смысле истолковывали данный образ. В «Ригведе» главное божество индоарийского пантеона Индра убивает хтонического мирового Змея Вритру, чья жизненная мощь теперь «как ствол дерева, ветви которого обрублены топором, Дракон лежит, прильнув к земле» [5, с. 48]. Теперь космос — это гигантское дерево, которое в текстах упанишад может быть даже перевернутым: «корни погружены в Небо, а ветви раскинулись под Землей».

Позднейшие спиритуалистические истолкования образа дерева будут генетически и типологически восходить к первообразу, в котором прочитывается архетипическая связь с Землей как хранилищем жизни. Дереву никогда не поклонялись только и исключительно как дереву, всякий раз действительным объектом поклонения было то, что открывалось через дерево, на что оно указывало и что означало. Определяя природу растительной сакральности, выраженную образом священного дерева, М. Элиаде писал: «...дерево становится религиозным объектом благодаря своей мощи, силе, способности; благодаря тому, что оно обнаруживает и что его, дерево, превосходит... дерево насыщено сакральностью, ибо оно имеет вертикальную форму» [12, с. 92].

Как образ соединяющий миры и определяющий структуру мироздания, дерево воплощает в себе всю полноту сакральной топографии. Для многих архаических культур оно является Axis Mundi — серединой Вселенной. Космическое дерево скандинавской мифологии Иггдрасиль, громадная ель алтайских народов, растущая из «пуха Земли», или лавр бога Аполлона в Дельфах и т.д. — все это иллюстрация аналогии между сакральностью Земли и Растительности. В основе всех архаических представлений, имеющих отношение к вегетативному или теллурическому, обнаруживается то благотворное влияние, которое оказывает Дерево или Земля на человека.

Земля и возникающая из нее раститель-

ность обнаруживают себя как сущее, беспрестанно возрождающееся через безостановочный процесс полигенезиса. Для архаического менталитета приближение или прикосновение к дереву, как и к Земле, — это в изначальном смысле благотворный акт, имеющий сакральную природу. Деревья или иная растительность в архаической картине мира всегда воплощают неисчерпаемую силу жизни, которая в первобытной онтологии тождественна абсолютной реальности, т.е. сакральному во всем многообразии его существующих форм.

В ритуальной практике человеческих коллективов, связанных с растительностью, прослеживается идея возрождения космоса и связи с Землей. Растительная иерофания воплощает и обнаруживает сакральное в той мере, в какой она означает нечто отличное от себя: «Дерево или растение никогда не бывают сакральными; они обретают сакральность через причастность высшей реальности... Символом Вселенной служит Иггдрасиль, однако любой дуб в представлении древних германцев может стать священным, если только он оказывается причастным этому архетипическому состоянию и “воспроизводит” Иггдрасиль» [12, с. 179].

Сама обработка земли в архаической культуре могла быть только сложным символическим действием, отражающим связь человека с миром сакрального. В более поздних аграрных цивилизациях земледелец по определению включен в темпоральную структуру космического круговорота времени. Человек теперь не только находится в сфере пространственной сакральности, каковой является плодородная земля и активные силы, скрытые в ней, он связан с аграрными обрядами, воплощающими круговорот времени. Детальное описание верований и обрядов, связанных с культом земледелия в работах Э. Тейлора, Д. Фрезера, М. Элиаде и других авторов, подтверждает положение о сакральности самой практики, связанной с обработкой земли: «Труд земледельца — это обряд, и не только потому, что он совершается на теле Матери-Земли и выводит на свет сакральные силы растительности, но и по той причине, что он предполагает включение пахаря в известные временные периоды, вредные или благоприятные» [12, с. 192]. Структура аграрного ритуала предполагала признание сакральности сил Матери-Земли, что и выражалось в представлениях, связанных с возрождением жизни в новом урожае.

Мифологическое олицетворение силы урожая в образе безличном или персонифицированном, например святой Николай у славянских народов, воплощало для архаического сознания тесную связь человека с этими силами, также отражало стремление человека не исчерпать до конца эту божественную силу Матери-Земли. У древних египтян образ бога Осириса был связан с персонификацией хлеба. По случаю праздника умирающего и воскрешающего бога «в землю с погребальными обрядами зарывали изображение хлебного бога, изготовленное из глины и зерна. Делалось это для того, чтобы, погибнув, бог мог с новым урожаем возродиться к жизни. Обряд здесь был колдовством, направленным на то, чтобы с помощью симпатической магии обеспечить рост посевов» [10, с. 3].

Имея характер замкнутого цикла, аграрные ритуалы не только разделили время на старое и новое, через обновление времени как возрождение растительной силы Матери-Земли они влияли и на возрождение человеческих коллективов. Аграрная мистика земледельческих цивилизаций свидетельствует не только об искусстве земледелия, которое способствовало избытку пищи и росту населения. В гораздо большей степени она говорит о способе отношения к сакральному, которое в качестве мирозерцания определило духовную эволюцию человека. Сакрализация образа Земли означала, что земледелие открыло человеку глаза на глубинное единство органической жизни; именно из этого откровения произошли аналогии «женщина — пашня», «половой акт — сев» и т.д., равно как и самые важные интеллектуальные синтетические конструкции: смерть, понятая как временное попятное движение, регресс к прежним формам существования; жизнь, осознанная как ритм и т.п. «Эти мыслительные комплексы сыграли решающую роль в эволюции человека, появление же их стало возможным лишь после открытия земледелия», — пишет М. Элиаде [12, с. 238].

Возможно, ли провести аналогию между сакрализацией образа Матери-Земли в архаической культуре и культуре современной? Этот вопрос требует самостоятельного изучения, но в качестве примера мы можем указать на творчество крупного французского мыслителя Г. Башляра, который является не только основоположником неореализма в философии науки, но и основателем психоаналитического

метода во французском литературоведении. В пенталогии, посвященной поэтике стихий, автор обращался в том числе и к образу земли, исходя из того, что «всякая теория образа зеркальна по отношению к психологии воображающего» [1, с. 13].

Г. Башляр анализирует архетипические образы, связанные с землей. В теллурическую классификацию французского мыслителя попали такие архетипические образы, как грот, лабиринт, змея, корень. Все они отражают идею К.Г. Юнга о метафорическом единстве человеческой психики и земли. Человеческая психика у Г. Башляра укоренена в глубинах, которое воображение выражает образами, структурирующими бессознательное. Поэтому археология человеческой психики и культуры может, с его точки зрения, позволить понять общее единство и материю архетипического образа. Образ грота как хтонический первообраз является «первым и последним», он образ материнства и смерти. Именно в нем человек сопричастен тому, что превосходит его собственное существование. «Грот — это естественная могила, могила, устроенная Матерью-Землей, Mutter-Erde... грот вбирает в себя грезы, становящиеся все более земными. Обитать в гроте означает приступить к раздумьям о земле, быть сопричастным жизни земли в самом лоне Земли как матери», пишет Г. Башляр [1, с. 194]. Аналогическое единство психики человека и образов Земли французский мыслитель находит и в других анализируемых им образах подсознания, нашедших выражение в произведениях европейской литературы. Особое внимание обращает на себя образ корня, который Г. Башляр рассматривает в качестве архетипа, «погребенному в бессознательном всех рас»: от библейской парафразы в Книге Иова («Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него выходить не перестанут. Если и устарел в земле корень его, и пень его замер в пыли») до художественных аналогий в текстах европейских писателей и поэтов. Выстраивается сочетание подземного в человеческой психике и структуры воображения, в котором данный образ обладает динамическими чертами: «это одновременно и сила опоры, и пробуравливающая сила. В пределах двух миров — воздушного и земного — образ корня парадоксально одушевляется в двух направлениях, в зависимости от того, грезим ли мы о корне, возносящем к небу соки земли, или

же о корне, работающем в царстве мертвых, для мертвых» [1, с. 268].

Корень как «подземное дерево» или «дерево опрокинутое» — все подобные образы, находимые Г. Башляром, в генетическом смысле уже структурировали архаическую картину мироздания, которая в опыте поэтического или литературного воображения определяет слово «корень» как индуцирующее. Структура подсознания человека такова, что она в сфере художественного воображения постоянно воспроизводит архетипические образы. Поэтому «Слово “корень” помогает нам дойти до корня всех слов, до коренной потребности выражения образов» [1, с. 270]. В общем ряду земных архетипов корень, с точки зрения французского мыслителя, определяет всю образность земледелия. Корень и земля, корень и земледелие, корень и сексуальность и, наконец, корень и культура ассоциативный ряд Г. Башляра приводит к тому, что немецкий философ А. Шопенгауэр называл «древовидным способом изложения».

Таким образом, анализ проблемы сакрализации образа земли в традиционной культуре позволяет нам говорить, что независимо от стадии ее развития психоментальная жизнь людей характеризуется их внутренней потребностью находить образы сакрального в своем повседневном существовании.

Список литературы

1. *Башляр Г.* Земля и грезы о покое / пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 2001. 320 с.
2. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
3. *Гадамер Х.Г.* Истина и Метод: основы философской герменевтики. М., 1988. 704 с.
4. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
5. *Литература Древнего Востока.* Иран, Индия, Китай (тексты) / авт.-сост. Ю. Алиханов, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. М.: Изд-во МГУ, 1984. 352 с.
6. *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян / сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1996. 975 с.
7. *Павлов Н.А.* Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 368 с.
8. *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосев и др. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
9. *Фрагменты ранних греческих философов.* Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1990. 576 с.
10. *Фрезер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. / пер. с англ. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. Т. 1. 560 с.
11. *Элиаде М.* Священное и Мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.; Он же. Аспекты мифа. М.: Инвест – ППП: СТ «ППП», 1996. 240 с.
12. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 1999. Т. I. 420 с.
13. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 1999. Т. II. 416 с.
14. *Энциклопедия религий* / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академ. проект: Гаудеамус, 2008. 1520 с.
15. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов: пер. с англ. М.; К.: ЗАО «Совершенство»: Port-Royal, 1997. 384 с.

SACRALIZATION OF THE EARTH IMAGE IN THE ARCHAIC WORLD VIEW

Ivan V. Ryazanov

Perm State Agricultural Academy; 23, Petropavlovskaya str., Perm, 614990, Russia

The problem of sacred image of the Earth in the archaic culture is analyzed in the article. The features of the relationship between the archaic mentality and the sacral images are defined. The problem of correlation between the images of the sacred in the archaic and modern cultures is defined.

Key words: archetype; archaic consciousness; image; ritual; sacred; mother earth; mentality; mythology; religion; agriculture.