

ВТІЛЕННЯ МІФОПОЕТИЧНОГО КОСМОСУ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Олена Колесник (Чернігів)

Колесник О. С. Втілення міфопоетичного Космосу в давньогрецькій традиції / О. С. Колесник // Докса : зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 4. Грецький спадок і сучасність. – Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003. – С. 10–18.

В наш час підвищеного інтересу до міфопоетики, компаративні дослідження міфологічних систем окремих народів досягли рівню, достатнього для реставрації найдавніших пластів споріднених культур, а також для встановлення певних закономірностей, спільних для гетерогенних, проте типологічно близьких традицій. Такі дослідження є досить складними, і водночас надзвичайно перспективними, оскільки вони здатні відкрити дещо принципово нове або про ще не вивчені істориками культурні зв'язки різних народів, або про особливості колективного підсвідомого, які викликають незалежне виникнення однотипних образів.

Зокрема, одним з таких “інтернаціональних” образів, що розкриває перед нами найархаїчніші культурні шари, є образ “Дикого / Рогатого Пастуха” (термін авторський), відомий практично в усіх індоєвропейських, а також деяких інших, традиціях.

Вочевидь, найвідомішим з усіх Рогатих Пастухів є давньогрецький Пан. Надзвичайно близькими до нього є давньоримські Фавн та Сільван. Почасти це можна пояснювати впливом давньогрецької релігії та міфології на римську. Проте схожість цих постатей не зводиться до запозичень. Перед нами – не довільна ідентифікація, а відновлення споконвічно єдиного індоєвропейського образу, який з часом “розщепився” на національні варіанти, змінивши своє значення в загальній міфологічній системі, але зберігши достатньо рис, щоб можна було відновити його первісні властивості. Отже, надалі ми будемо виходити з характеристик Пана та його римських аналогів, а також залучати інформацію з інших міфологічних систем.

Хто ж перед нами?

Пан – це найхтонічніше індоєвропейське божество. Про це свідчать практично усі його риси: він сам напівтварина і живе у лісі серед тварин, опікується чередами, знається на музиці, пророцтвах, вині, веселоощах та сексі, здатний наганяти особливий, “панічний” страх. Придивимося пильніше до кожної з цих рис та спробуємо знайти її справжнє значення.

Як відомо, в розвинених міфологічних системах хтонічність, здебільшого, пов'язується з страхітливістю, монструозністю в усіх сенсах цих слів – з чимось занадто великим, могутнім, нестримним, давнім, таким, що протистоїть і людям і богам. Але у випадку з Паном це не зовсім так. Він не чудовисько і, хоча дійсно протистоїть Олімпу, але не є його ворогом. Це архаїчне божество зайняло унікальну “екологічну нішу” – воно було прийнятим до компанії богів, але не асимільованим до кінця. Саме цей статус дозволив йому зберегти свою амбівалентність. Адже якщо б він був проголошений ворогом богів, то в його образі були б висунуті на перший план

негативні риси, аж до повної демонізації (як це відбулося з Горгонами). При більш повній інкорпорації в олімпійське товариство, він втратив би свої найхарактерніші риси.

Отже, перед нами представник Давнього Світу, попереднього покоління богів. Його давність, первинність, позначається тісним зв'язком з тваринами та рослинами, лісом як таким, а у випадку Сільвана – і з рабами, які теж є символічними представниками “Того Світу”, що протистоїть організованому, структурованому людському суспільству і, водночас, уможлиблює його існування. В цьому плані дуже характерно походження Сільвана від раба та кози: генеалогія гранично низька, і – оскільки в міфопоетичному мисленні протилежності збігаються – парадоксальним чином гранично піднесена. Надзвичайно типовою ознакою є зооморфна зовнішність цих божеств, безпосередньо пов'язана з культом тварин взагалі, та козла зокрема, а також з такими символічними значеннями рогів як могутність, чоловічий бойовий дух, фалічна сила, родючість, процвітання, верховна влада. Цей потужний символ богів, правителів, героїв ми знаходимо на скандинавських, тевтонських, галльських шоломах, на давньоримській нагороді за хоробрість, на головних уборах відважних вождів у індіанців Північної Америки та шаманів Сибіру і Центральної Азії тощо [1].

Божество лісів і ланів, пасовищ, тварин та рослин виступає як володар усіх стихійних сил, усієї природи. В протиставленні *cultura – natura* культура він – *natura*, яку усі міфологічні системи визнають первинною по відношенню до людини та цивілізації, так само як Хаос є первинним по відношенню до Космосу. Недарма багато етіологічних оповідей виводять походження людей від тварин чи від рослин.

Світ тварин, давній, страшний, але необхідний для людства, зливається у неподільну єдність є іншим образом інобуття – Потойбічним світом. Останній не піддається однозначній оцінці, оскільки він асоціювався з родючістю та багатством, життєвою силою, і водночас – з лихом, смертю, хворобою тощо. Зауважимо, що і позитивні, і негативні риси є лише різними боками одного цілого: сили, люті, мужності, які можуть бути спрямовані і на творення і на руйнування. Завдяки цьому, як це показав О.Лосєв на прикладі міфології Аполлона, те саме божество може розумітися одночасно і як цілитель і як згубник. Це поєднання символіки життя і смерті в образі амбівалентного носія творчих та руйнівних сил універсуму особливо характерно для міфології матриархату та чудово характеризує так звану Троїсту Богиню. Воно ж характерне і для деяких богів чоловічої статі, зокрема, Рудри, лютого вбивці, і одночасно – батька світу і зцілителя, та Шіви, благого бога, і водночас – руйнівника світу, який може з'являтися у жахливих обліках та у супроводженні злобного почту. Цю ж амбівалентність, хоча дещо пом'якшену, ми знаходимо в образі Пана. Прикладом може стати його крик, здатний викликати панічний страх. Щоправда, цей самий страх, напущений на ворогів, міг ставати помічником у битвах, зокрема, Пану дякували за перемоги при Марафоні та Саламіні. Ще більш небезпечним постає римський Фавн, якому приписували викрадення дітей, наслання кошмарів та хвороб.

У слов'янській та балтійській міфології в особі Рогатого Пастуха Велеса, Велса, Велняса ми бачимо бога скота та багатства, який, через уявлення про достаток, має деяке відношення і до землеробства, а також до поетичної творчості, яка за своєю сутністю є безпосереднім вираженням мудрості як ще однієї важливої характеристики божества. Відмітимо важливий момент, збережений архаїчною балтійською міфологією. Це – безпосередній зв'язок Пастуха з душами, що помітно і на мовному рівні (Веле – душа), і особливо, у тому факті, що Велсу приносили жертву, задля того, щоб він охороняв – нас – душі мертвих [2]. Це ілюструє згадане уявлення про первинність природи по відношенню до культури, тварини по відношенню до людини, Того світу по відношенню до Цього. Тобто, первинність за-буття, звідки людина випадає при народженні у світ живих і куди повертається, коли вмирає. Як доведено Проппом, мрець уявлявся як той, що повернувся до первинного, а значить – долюдського, тобто, тваринного буття. Він приєднується до справжніх тварин, та підпадає під охорону їхнього володаря, пастуха [3]. Для міфопоетичного світовідношення Потойбічний світ був первинною та “більш справжньою” реальністю, куди повертаються душі після перебування на землі, і звідки походили усі потенційні сили, саме тому його володар асоціювався, окрім усього іншого, з багатством та успіхом. Так, однією з функцій Сільвана було відання удачею, а також нагородою на тому світі.

З іншого боку, з постаттю Пана як богу родючості та чоловіка Великої Богині, пов'язана сексуальна магія, що повинна забезпечити родючість, постійне відтворення світу. Саме ім'я Пана, як вважається, походить від кореню *rus, raus*, що означає “робити родючим” [4]. За однією з версій, Пан є сином Пенелопи від усіх її женихів, за іншою – батьком Пріапа. Його любов до німф, а також до вина та веселощів (які також мають безпосереднє відношення до родючості) загальновідома. Римський Фавн додає до цієї характеристики ще одну рису: він відомий як Інкуб, що вступає у зв'язок з тваринами та спокушує жінок. Інші Рогаті Пастухи теж мають схожі риси: торк (шийна гривна) і змія в руках кельтського Кернунна, є, відповідно, жіночим та чоловічим символами; Шіва одночасно є аскетом, покровителем йоги, та фалічним божеством, адже ці протилежні на перший погляд сфери активності є лише різними боками єдиного процесу циркуляції космічних енергій.

Пан – той, хто володіє почуттями як протилежністю розуму, або, вживаючи сучасну термінологію – позасвідомим. Це виявляється в згаданій здатності викликати “панічний” страх, і в його особливому зв'язку з музикою. Музика є невід'ємною ознакою Потойбічного Світу, що надзвичайно чітко виражено у кельтському фольклорі, та, в той чи іншій мірі – також і в інших традиціях. Більш того, і в міфології, і в багатьох філософських системах музика постає як космічний принцип. В нашому випадку це значення підкреслено тим, що Пан грає на сопілці із семи стволів. А як відомо, число сім є одним з символів універсальної гармонії.

Для міфопоетичного мислення музика та вірші пов'язані зі знанням та пророцтвом. Пан – дійсно пророк, якому відкрито минуле, сучасне та майбутнє; тобто, він існує поза часом, і

дивиться на події зі сторони. Цікаво, що це саме він навчив пророцтву Аполлона. Сільван та Фавн також відають снами, видіннями, передбаченням. Саме ім'я Фавна, можливо, походить від *fatuor* - "бути одержимим", чи *fando* "пророчити" [5]. З ім'ям Фавна пов'язаний надзвичайно цікавий ритуал "інкубації", який передбачав сон на шкурі принесеної в жертву вівці задля отримання пророчого видіння. Це надзвичайно схоже на кельтський обряд тарбфейс, при якому жрець засипав на шкурі принесеного в жертву бика щоб побачити уві сні, хто повинен стати новим королем. Пояснення сенсу цих дій впливає з 1) загаданого вище уявлення про первинність світу тварин, тобто, сплячий на шкурі долучається до першоджерел буття, які існують поза часом, а тому дають знання майбутнього, та 2) уявлень про те, що цей первинний світ може бути втілений у одній істоті, жертвопринесення якої уможливує подальше буття. Як ми вже казали, Пан та Фавн безпосереднім чином пов'язані зі скотом. То цілком можливим здається таке прочитання: цей обряд передбачає ритуальне вбивство іпостасі божества заради прилучення людини до його чудесних властивостей. Отже, перед нами, безумовно, бог шаманізму. Поєднавши ці уявлення, ми отримуємо образ божества Потойбічного світу та реінкарнації, божества, що керувало силами життя та смерті.

Пан є володарем точок переходу в їх просторовому та часовому вимірі. Цей висновок можна зробити з його зв'язку з літнім полуднем – чи не мається на увазі Літнє Сонцестояння? Він асоціюється і з другим "полюсом" року, оскільки свято Фавналій мало місце у грудні, а одним з атрибутів Пана є сосна (кипарис, ялівець), яка, подібно до інших хвойних дерев, за індоєвропейськими уявленнями символізує Зимове Сонцестояння та новорічні ритуали, що передбачають символічне розчинення та нове створення Космосу з Хаосу. Отже, Пан має відношення до творення світу. Це зайвий раз підтверджується так званім "Основним міфом" індоєвропейської міфології, в якому супротивник громовержця (в якому часто досить легко впізнати Рогатого Пастуха) гине, і з його тіла створюється світ.

Окрім рослин, атрибутами Пана та його гомологів є певні тварини. Це – собака (або її аломорф вовк) та козел. Таке поєднання опозицій – хижака та його жертви, мисливця та здобичі – в одному образі є надзвичайно типовим для міфопоетичного мислення. На думку датського вченого К.Марлібое, найбільш архаїчний пласт образу Рогатого Пастуха – це уявлення про Хазяїна Лісу, божество збирання та полювання. Марлібое називає його духом принесеного в жертву бога-оленя (козла, бика), якому поклонялися задля того, щоб він забезпечив розмноження дичини у наступному (феномен, докладно досліджений Дж.Дж.Фрезером) [6]. Досить часто у фольклорі Рогатий виступає у ролі мисливця, а не жертви, звідси його зв'язок з собаками Дикого Полювання. Проте, ці аспекти, як доводить О.Лосєв, аж ніяк не є взаємовиключними, навпаки, вони дають нам змогу наблизитися до самої сутності міфопоетичного мислення: "...культ подвійної сокири на Криті, у Передній Азії й у пов'язаних із ними місцевостях Греції є дуже показовим для первісного мислення, яке звичайно сполучає у своїх уявленнях протилежності.

Вона і руйнівна сила і творча. Вона і неживий предмет, і вона же виростає як стовбур рослини. Перед нами дуже виразне явище первісного мислення, коли тій самий предмет або те саме ім'я виявляється нескінченно різноманітним за своїм значенням в залежності від функціонування в тій або іншій сфері” [7]. Отже, Пан – це Пастух, який ще не забув, що був Мисливцем.

Інколи з Рогатим зображується ще змія. Це чергове підкреслення його хтонізму, а також чоловічий символ. Але вона має також інші цікаві значення. По-перше, завдяки своїй здатності “молодіти”, змінюючи шкіру, змія є універсальним символом оновлення, нового народження, реінкарнації.

Якщо ж розглянути увесь комплекс атрибутів: дерево (сосна чи дуб, найбільш шановане дерево індоєвропейців) та тварини, то ми знайдемо ще один смисл: Пастух постає як Господар Світового Дерева, тобто, центру світу, а значить може асоціюватися з принципом Центру Ця постать має паралелі і поза індоєвропейською традицією. Чи не найбільш загадковою з пам'яток так званої протоіндійської цивілізації (III-II тис. до н. е.) є печатка із зображенням оточеного тваринами божества з буйволячими рогами. Можливо, ці чотири тварини є локапалами, покровителями частин світу. Таке прочитання підтверджується зображеннями на колоні Ашоки, де слон теж символізує схід, а бик – юг; проте для зображення півночі узятий лев, а заходу – кінь (на печатці, відповідно, носоріг та тигр). Ще одну паралель уявленням про божеств напрямків простору можна побачити у зображеннях чотирьох ликів, звернених на чотирьох сторони світла, що зустрічаються на судинах трипільської культури; причому те саме сонце слугує тут правим оком однієї личини й одночасно лівим оком сусідньої.

Дикий Пастух, разом з верховним богом Неба та його дружиною, богинею Землі, є персоніфікацією одного з трьох рівнів міфопоетичного Космосу. Проте чи зводяться його сутність та функції лише до репрезентації Нижнього Світу? Адже, наприклад, індійський Рудра, серед інших епітетів має і такий: Тр'ямбака – той, що має трьох матерів, тобто три космічних царства, той, що належить трьом світам. Надзвичайно цікавим в цьому плані є саме ім'я Пана, що часто перекладається як “Усе” (пор. з іменням Шіви “Бхава”, існуюче). Ця хибна народна етимологія є дуже показовою, оскільки вона демонструє асоціації, які викликає постать Пана у свідомості етносу, який забув походження імені, але зберіг уявлення про первинну сутність його носія. І, вочевидь, не дарма античні філософи (які, на думку О.Лосева реконструювали найдавніші міфологічні пласти) вбачали у Пані божество, що усе об'єднує, творця і володаря усесвіту. Це підтверджується і прямими даними: Сільван подекуди постає як верховне божество, пантей; дочка Фавна Бона Деа не тільки опікується цілющими травами, магією та сільською общиною, але й постає як небесна богиня.

Слово “Усе” характеризує і ще одну надзвичайну міфологічну постать, а саме – критського Мінотавра Астерія, “Зоряного”, сина та іпостась Зевса або Посейдона. Він – одночасно людина і бик, символ водночас, нічного неба, сонця, моря, підземного світу. Таке злиття протилежностей в

єдиний образ є чи не найяскравішою рисою міфопоетичного мислення, “може бути, тільки на останніх своїх щаблях хтонічне мислення є хтонічним у вузькому сенсі слова, тобто пов’язаним тільки з землею. У більш ранні періоди земля взагалі нічим не відрізняється ні від неба, ні від підземного світу і являє собою єдине і нероздільне з ним загальнокосмічне тіло, так що усе земне (у тому числі тварини і людина) є в той же час і небесне” [8].

З уявлення про таку вселенську істоту, що є усім світом, і поза якою немає нічого, випливає особливий тип космогонічних міфів, в яких створення світу пояснюється як результат вбивства та розчленування антропо- чи зооморфної істоти. Прикладів дуже багато, досить згадати лише скандинавського Іміра, ведічного Пурушу, китайського Паньгу. Цей мотив знаходиться у складних відношеннях з “Основним міфом”. Наприклад, у індійській традиції, вбивши Врітру, Індра розкидає частини його тіла, у чому присутні космогонічні імплікації. Те саме ми бачимо на ірландському матеріалі, де божественний бик Донн Куалнге, розкидає частини тіла переможеного суперника, надаючи назви різним місцевостям (а з міфологічної точки зору надання імені є синонімом творення). В останньому випадку вбивця і вбитий – це батько та син, тобто, різними іпостасями однієї істоти. Тобто, по суті, ми бачимо ту саму картину, про яку пише Лосєв: “бажаючи розчленуватися й оформитися, перейти від байдужого і безроздільного хаосу до розчленованого й упорядкованого космосу, цей єдиний і можливий світ сам, за допомогою своїх власних засобів і від свого ж власного імені приносить цю жертву розчленування самому ж собі. Тому споживач жертви, жрець і, нарешті, сама жертва є в даному випадку тією самою істотою, тим самим єдино можливим світом, одним і тим же загальносвітовим життям” [9]. Ну, а звідси можна йти і до аналізу міфологічних мотивів (жертвоприношення Одіна, і навіть Заратустра Ніцше), і до соціального значення обряду жертвоприношення. А оскільки специфіка міфопоетичного мислення залишається тією самою безвідносно до етнічної належності культури, то, вірне для критської культури, може допомогти розумінню індоєвропейської традиції.

Отже, на нашу думку, Пан – архаїчний, тератоморфний, хтонічний володар первинного Потойбічного Світу, що, знаходячись у центрі Всесвіту, керує циркуляцією енергій, є одним з тих міфологічних образів, що репрезентує Усе, тобто Космос в усій його повноті.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Тресиддер Дж. Словарь символов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – С. 306.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Рос. энциклопедия, 1994. – Т. 2 – С. 228.
3. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – С. 71-75, 204-206.

4. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Рос. энциклопедия, 1994. – Т. 2 – С. 279.
5. Там само. – С. 555.
6. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – С. 591.
7. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С. 115.
8. Там само. – С. 216.
9. Там само. – С. 150.