

# Дерево потенциальных миров

Михаил Евзлин

*Setting out from the fundamental works of V. N. Toporov on the structure of the mythopoetic thought, the author of the paper focuses on texts where the World Tree represents a “moment” of the cosmogony process, preceding and preparing the apparition of the world in its actual form. To define its cosmogonic function, the author introduces the concept “Tree of Potential Worlds”, for it contains the potential elements realized by a demiurgic intervention. An analogous function to that of the “pre-existent body” containing the potential elements, have the “Cosmic Egg” and the “World Mountain”. This primary cosmogonic function of the World Tree explains, according to the author, its cosmologic function as the structural principle of the world.*

## Космология дерева

Мировое дерево до сих пор рассматривалось главным образом в космологическом плане как «образ, воплощающий универсальную концепцию мира»<sup>1</sup>. Значительно менее раскрытой остается *космогоническая функция* мирового дерева. И в самом деле, его вертикальная структура, отмечая последовательность мировых уровней – нижний, средний и верхний –, указывает на основные моменты *космогонического процесса*, идущего от начальной *скрытости* (корни) к максимальной *открытости* (шапка ветвей)<sup>2</sup>.

Согласно *Теогонии* Гесиода, в начале был Хаос, а за ним явилась Гея-земля, родившая Урана-небо (Th. 116–117, 126–127). В результате космогонии Хаос как бы распадается, членится, становится элементом более широкой системы, которую можно было бы определить как *систему дерева*. В дальнейшем о Хаосе не говорится, а только о Тартаре и великой бездне (*chásma még'* Th. 740). Особо значителен образ залегающих над Тартаром корней земли и моря (*gēs rhízai ... kai ... thalássēs*. Th. 728)<sup>3</sup>. Здесь явно сохраняется остаточный элемент более широкого представления

<sup>1</sup> Топоров 1987, с. 398.

<sup>2</sup> Варианты мирового дерева, в котором верху соответствуют корни, следует, думается, относить к «богословским». Архаичная хтоническая космогония здесь переворачивается, дерево становится символом и воплощением абсолютного божественного начала: «Наверху (е) корень, внизу – ветви, это вечная смоковница. Это чистое, это Брахман, это зовется бессмертным. В этом утверждении все миры, никто не выходит за его пределы. Поистине, это – То» (Катха упанишада I, 3, 1; цит. по: Упанишады 1991).

<sup>3</sup> В последовательности рождений Тартар следует непосредственно за Хаосом и Геей. И хотя о Тартаре говорится как о зародившемся *в недрах* (*michō*) земли, на этой начальной стадии космогонического процесса он вполне сливается с первобездной и только в «посткосмогонический период» приобретает

о *перводереве*, проростающем через три космические сферы. «Корни» как бы повисают *над* (húperthen) бездной-Тартаром. Этот образ подводит непосредственно к *крылатому дереву* Ферекида из Сироса<sup>4</sup>. Оно, как и корни в *Теогонии* Гесиода, повисает над бездной, предвывает и подготавливает создание вселенной, является материалом, из которого создаются космические объекты<sup>5</sup>. Мировое дерево, таким образом, содержит в себе *потенциальные элементы*, которые при своем освобождении (при посредстве срубания или расщепления) организуются богами как вещно-пространственный космос.

В этих и других текстах, о которых будет идти речь ниже, мировое дерево выступает как *момент* в космогоническом процессе. Можно даже сказать, что не дерево есть результат космогонии, а космогония – результат роста дерева, т. е. дерево не просто растет вместе с миром, а *разрастается* до мира, становится миром<sup>6</sup>, и поэтому оно есть одновременно его *центр* и *опора*.

### Потенциальные миры

В *Старшей Эдде* настоящее мировое состояние определяется по отношению к дереву: *Níu tan ek heima, / níu íviðjur, // mjótvíð mæran, / fyr mold neðan* (Völuspá B 02)<sup>7</sup>. Девять корней обозначают *докосмогоническое состояние*, однако остается без разъяснения, в каком отношении они находятся с девятью мирами. В каббалистической космогонии “the ten Sefiroth constitute the mystical Tree of God or tree of divine power each representing a branch whose common root is unknowable. But *En-Sof* is not only the hidden Root of all Roots, it is also the sap of the tree; every branch representing an attribute, exists not by itself but by virtue of *En-Sof*, the hidden God. And this tree of God is also, as it were, the skeleton of the universe; it grows throughout the whole of creation and spreads its branches through all its ramifications. All

---

специфическую функцию *места заключения* хтонических титанов (Hes. Th. 716–725) и, как можно предположить, других опасных чудовищ, с которыми борются олимпийские боги и герои. По этой причине, надо думать, Тартар окружается *медной стеной* (Th. 726), выделяясь таким образом из Великой бездны, с которой первоначально сливается.

<sup>4</sup> Ферекид из Сироса – древнегреческий философ, живший в середине 6 в. до н. э.. Он был первым, как передает Диоген Лаэртский, кто писал о природе и богах (I, 11). Свидетельства о жизни и учении Ферекида собраны в: Schibli 1990.

<sup>5</sup> Топоров 1971, с. 31. Здесь цитируется текст из *Ригведы*, в котором дерево является *материалом*, из которого боги строят вселенную: «что это за дерево (материал), что это за дерево (растение); из которого они вытесали Небо и Землю?» (X, 31, 7). Дерево становится образом *brahman'*, а не с полным основанием, следуя за В. Н. Топоровым, можно предположить, что *метафоризация* дерева есть результат ритуальной обработки предшествующих традиций, в которых дерево выступало в своем полном объеме и реальности.

<sup>6</sup> Ср. о космическом лотосе как варианте мирового дерева: «По мере роста тысячелетнего лотоса растет вселенная; лепестки дают начало горам, холмам, рекам, долинам» (Топоров 1988, с. 71).

<sup>7</sup> Дословный перевод: «девять помню я миров, / девять корней, // меры древо знаменитое / под землей внизу». Ср. также упоминание девяти миров в *Видении Гюльви*: «А великаншу Хель Один низверг в Нифльхейм и поставил ее владеть девятью мирами (níu heimum), дабы она давала приют у себя всем, кто к ней послан, а это люди умершие от болезней или от старости» (Младшая Эдда 1970, с. 31). «Девять миров» находятся здесь в двух различных контекстах: в докосмогоническом (в *Прорицании вельвы*) и посткосмогоническом (в *Видении Гюльви*). В этом последнем случае *níu heimum* следовало бы переводить не как «девять миров», а как «девять поселений», что вполне согласовывалось бы с архаическими представлениями о Стране смерти, где каждому определенному классу мертвецов соответствует определенная область или *поселение*. Ср., например, описание Страны смерти у Вергилия (Aen. VI).

mundane and created things exist only because something of the power of the Sefiroth lives and acts in them»<sup>8</sup>.

*Sefiroth* могут рассматриваться как *миры*, которые божественное дерево организует в *единую космосистему*. Миры, которые существуют *до дерева*, не составляют системы, в силу чего они являются не действительными, а *потенциальными мирами*. Но что представляют из себя эти «потенциальные миры»?

### Рождение яйца

В *Законах Ману* докосмогоническое состояние представляется следующим образом: «Этот [мир] неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой. Тогда божественный Самосуший невидимый [но] делающий [все] это – великие элементы и прочее – видимыми, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму [...] Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился [как] Брахма, прародитель всего мира» (I, 5–9)<sup>9</sup>.

Воды здесь функционируют как *лоно*, в котором созревает семя бога. Существенно, что созревает оно как *яйцо*, содержащее в себе бога-демиурга<sup>10</sup>. В космогонии Ферекида из Сирова «Зас (Zánta) был всегда, а также Хронос и Хтония (Chrónon kai Chthonían) – первые три начала [...] Хронос сделал из своего семени (gónou) огонь, воздух и воду (pŷt kai pneŷma kai hŷdŏr), тройную природу (triplēn ... fŷsin) [...] из которых после того, как они были размещены в пяти впадинах (mυchoĩs)<sup>11</sup>, произошло другое многочисленное поколение (geneàn) богов, называемое [поколением] пяти впадин (pentémυchon) или пяти миров (pentékosmon)»<sup>12</sup>. *Μυχοί*, в которых рождаются боги, типологически соответствуют *золотому яйцу*, в котором рождается бог-демиург Брахма<sup>13</sup>. Показательно отождествление пяти *mυχοί* с пятью мирами, что позволяет рассматривать последние как своего рода «пустоты», образовавшиеся в беспространственной сплошности.

<sup>8</sup> Scholem 1977, p. 214–215.

<sup>9</sup> Законы Ману 1992.

<sup>10</sup> О космическом яйце см.: Топоров 1981.

<sup>11</sup> В ед. ч. *mυchós*, тайное место, тайник, дно, глубина, лоно, недра.

<sup>12</sup> Schibli 1990, fr. 60.

<sup>13</sup> *Золотому яйцу*, из которого рождается бог-демиург Брахма, соответствует вырастающий из тела Вишну *золотой лотос*, внутри которого восседает бог-творец Брахма (Топоров 1988, с. 71). Лотос здесь совмещает в себе функции яйца и дерева. Раскалывая яйцо, Брахма из двух его половинок создает «небо и землю, между ними атмосферу, восемь стран света и вечное местопребывание вод» (*Законы Ману* I, 13). Аналогичным образом лепестки лотоса генерируют элементы мироздания: горы, реки, долины. Яйцо и дерево-лотос подготавливают космогонию *stricto sensu*. Это архетипическое отношение между яйцом и деревом замечательно иллюстрирует форма лотоса (*Nelumbo nucifera*) в период созревания плода. Длинный тонкий стебель («дерево») увенчивается плодом («яйцом»), имеющим форму полусферы (фиг. 1), плоский срез которой утыкан круглыми маленькими впадинами, содержащими в себе по зерну. Эта сферическая плоскость с размещенными в геометрическом порядке нишами вызывает в памяти также *mυχοί* Ферекида. Думается, что именно эта сферическая «геометрия» плода лотоса должна была особенно поразить мифопоэтическое сознание, в котором этот естественный цветок вырос до размеров космического символа.



Фиг. 1. Плод лотоса (*Nelumbo nucifera*)

Образование пустого пространства, таким образом, является условием для начала генеративного процесса на всех его уровнях – от богов до элементарных организмов. «Пустоты» образуются в *беспространственном*, по отношению к которому они являются противоречием, и поэтому новые пространственные образования заключаются в *яйцо*.

### Пространство яйца

Рассмотрение пяти «пустот-впадин» (*muchoi*) как своего рода *яйцевых пространств* позволяет уточнить понятие «потенциального мира». В мифе острова Naugu (острова Gilbert)<sup>14</sup> пустое пространство содержится в раковине-яйце. Космическое пространство со всем своим содержимым создается внутри раковины. Заслуживает особого внимания следующее обстоятельство: в конце своей демиургической деятельности первобожество Ареоп-энап сажает «дерево, которое произвело много плодов и от которого происходят также птицы»<sup>15</sup>, из чего можно заключить, что дерево является *остовом*, на котором укрепляется сотворенный мир и благодаря которому он получает внутреннюю устойчивость.

Соответствие корней Иггдрасиля в *Прорицании вёльвы* мирам позволяет, по нашему мнению, отождествить корень с потенциальным миром, а проростание корня рассматривать как проростание мира, переходящего из потенциального состояния в актуальное. Вёльва *помнит* потенциальные миры, т. е. докосмогоническое состояние, в котором миры (или заключенные в яйцевых пустотах-впадинах содержания) *зреют* как семена<sup>16</sup>. Она помнит не пустые бездвижные недра, а *что-то*, и это что-то наполнено грозным брожением, результатом которого должна стать драма рождения мира.

<sup>14</sup> Pettazzoni 1990, p. 156.

<sup>15</sup> Ibid., p. 158.

<sup>16</sup> Ср. яйцо, которое порождает змей в орфической космогонии, с находящимся в нем «множеством семян всякого рода (*pantoíon spermátōn tò plēthos*)» и богом-демиургом (Colli 1990, p. 280).

## Солнечное дерево

В китайской мифологии существует предание о тутовом дереве *фусан* (Fu Sang), на котором покоятся десять солнц<sup>17</sup>. Дерево *фусан* находится на востоке, т. е. представляет начальный пункт, откуда солнца поочередно отправляются в путь по небосклону. Оканчивая свой путь на западе, «дежурное» солнце садится на дерево *руо* (Ruo), откуда по подземному водному пути (Желтому источнику, отождествляемому с миром смерти) оно переправляется обратно на восток<sup>18</sup>. Пребывание десяти солнц на дереве представляет парадокс. Во-первых, почему десять? Во-вторых, почему на дереве? Аналогичный вопрос можно задать в отношении числа 12: почему 12 месяцев ассоциируются с 12 сучьями дерева или 12 гнездами на нем? Можно предположить, что некоторые числа, как, например, 9, 10 или 12, имеют большую склонность к формированию определенного *архетипического образа*, в данном случае, дерева или связанных с ним объектов<sup>19</sup>. Другими словами, *число-архетип* выбирает для своего воплощения соответствующий образ, который можно определить как *архетипический* в той мере, в какой он реализует безобразный и сверхвременный архетип. Числа 9 и 10, реализуясь в образе-символе дерева в эддической и каббалистической космогониях<sup>20</sup>, представляют, по нашему мнению, систему потенциальных миров, где дерево есть *способ организации* этих миров как единой и функциональной системы.

Оставляя в стороне всякого рода «естественные» (а посему достаточно сомнительные) объяснения «феномена» десяти солнц («птицы-солнца»), покоящихся на дереве, можно предположить, что и в китайском мифе мы имеем дело с *деревом потенциальных миров*, которое как бы раздваивается на два дерева – *фусан* и *руо*<sup>21</sup>. Потенциальный характер «мира дерева» можно усмотреть также в дереве, на котором пребывают души в ожидании земного рождения<sup>22</sup>. Дерево как резервуар божественных энергий представлено в древнеегипетских изображениях сикомора, в ветвях которого находится богиня, дающая человеку пищу бессмертия<sup>23</sup>. Следует предположить, что источником бессмертных энергий дерево является в силу своей соединенности с потенциальными мирами. И в самом деле, эти миры – его корни, которые его питают.

<sup>17</sup> Источники мифа см. в: Allan 1991, pp. 27–39; также: Рифтин 1987, сс. 653–654.

<sup>18</sup> Allan 1991, p. 39.

<sup>19</sup> О числах в архаичных культурах см.: Топоров 1980, сс. 3–58.

<sup>20</sup> В каббалистической космогонии Бесконечный Бог (En-Sof) эманирует 10 сефирот, которые образуют Его мистическое тело-дерево (Scholem 1977, pp. 212–214).

<sup>21</sup> Очевидна демиургическая основа мифа о десяти солнцах: “once in the time of Yao the ten suns came out together, their great heat threatening to destroy the World until Yao ordered Archer Yi to shoot nine of them” (Allan 1991, p.36). Сбивание солнц имеет здесь значение устранения *избыточных элементов*, которые препятствуют созданию единой космосистемы. В других традициях это – чудовище, с которым борется герой. Чудовище закрывает или поглощает воды жизни. Аналогичный результат имеет одновременное присутствие десяти солнц, в силу чего сбивание «лишних» солнц становится демиургическим актом, в результате которого создается настоящий мир. Каждое солнце представляет *отдельный* (потенциальный) мир, и поэтому «сбивание» можно интерпретировать также как *слияние* десяти солнц-миров в одно миро-солнце. Это последнее предположение не противоречит первому: и в том и другом случае речь идет о *разблокировании* создавшейся крайне опасной ситуации, и поэтому требуется экстремальное вмешательство бога-демиурга или его *alter ego* – героя.

<sup>22</sup> Eliade 1991, pp. 294–295.

<sup>23</sup> Cook 1974, fig. 11.

В библейской космогонии первоначальное состояние земли определяется как *tohu va-vohu* («безвидна и пуста». Быт 1, 2). Слово *tohu* этимологически связано со словом *t'hom* («бездна»). Первопространство или пространство, в котором актуализуются космогонические процессы, каббалисты определяют как *Olam Ha-Tohu* («мир хаоса»)²⁴. В космогонии Гесиода земля принимает свою настоящую форму не сразу после выхода из Хаоса, а после того, как она рождает небо, горы и море (Th. 126–132) и образуется открытое космическое пространство в результате отделения земли от неба²⁵. Аналогичная ситуация присутствует и в библейской космогонии: начальный хаотический характер земли можно интерпретировать как следствие ее пребывания в хаотическом (незащищенном) первобытном пространстве или как указание на потенциальный характер земли, который она имела *в начале*, т. е. до космогонической организации рассеянных по первобытному хаосу потенциальных миров. С этой точки зрения шесть дней творения могут рассматриваться как создание потенциальных миров, которые соединяются в единый мир седьмого дня, в который Бог «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 3). «Отдых Бога» можно интерпретировать как указание на совершившееся – хотя и в идеальном плане – слияние миров. В плане реальном – как у Гесиода или в китайском мифе о десяти солнцах – возникает *препятствие*, которое герой-демиург должен устранить, сбивая лишние солнца или вступая в борьбу со Змеем.

### Миры-пузыри

В потенциальных мирах зреют семена-элементы будущего мира. Однако сами по себе они не в состоянии перейти из потенциального состояния в актуальное и образовать единую космосистему, в силу чего они являются крайне неустойчивыми. Вишну говорит Индре: «Что касается миров, которые во всякий момент существуют один подле другого, каждый из них содержит одного Брахму и одного Индру. Кто смог бы сосчитать их? [...] наполняя внешнее пространство, без конца появляются и исчезают миры. Подобно хрупким корабликам, плавают они по чистым и бездонным водам, составляющим тело Вишну. Из всех пор этого тела выходит, как пузырек, мир и сразу же исчезает»²⁶.

Сходной метафорой пользуются каббалисты, сравнивая миры с искрами, которые высекает кующий железо кузнец²⁷. Сравнение миров с пузырями или искрами подчеркивает неустойчивость возникающих миров, их изолированность, отсутствие какой-либо систематической связи между ними. Думается, что речь здесь идет не о действительных мирах, а о *потенциальных*, которые, выйдя во «внешнее пространство», не сумели создать единой миросистемы, и поэтому, подобно пузырям или искрам, исчезли, едва появившись.

²⁴ Scholem 1977, p. 266.

²⁵ Отделение земли от неба совершается в форме кастрации Урана. Ср. аналогичный хурритский миф о боге Неба Ану. Кумарби, сражаясь с Ану, откусывает ему мужскую силу, после чего Ану взмывает в высокое небо и делается невидимым, т. е. становится небом, отделенным от земли (Луна, упавшая с неба 1977, сс. 115–116).

²⁶ Zimmer 1993, p. 16.

²⁷ Scholem 1989, p. 122.

Знаменательно, что потенциальные миры-пузыри выходят из *тела Бога*. Мудрец Маркандея, оказавшись в теле Вишну, странствует по идеальному утробному миру, который Бог содержит в себе как архетип временных миров. Понятия «внутреннего пространства», т. е. пространства в теле Бога, и «внешнего пространства», т. е. пространства вне тела Бога, позволяют рассматривать «тело» и «дерево» как два типа организации потенциальных миров. Во внутреннем пространстве миры организуются как «тело», являются его «клетками». Во внешнем пространстве миры организуются как «дерево». В результате космогонического «сдвига» тело как бы *выворачивается*, выделяя из себя миры-клетки, и трансформируется в дерево, которое удерживает в себе эти миры, не позволяя им разойтись в раскрывшемся Хаосе.

Первый космогонический акт, таким образом, состоит в преобразовании внутреннего пространства во внешнее, которое не есть еще пространство *stricto sensu*, а «разуплотненный» Хаос<sup>28</sup>, заполняющийся исходящими из тела Бога мирами-пузырями. Эти последние в силу своей хрупкости и насыщенности хаотического первопространства опасными элементами «лопаются». В тот момент, когда какому-то количеству миров удастся создать общую систему энергоциркулирования, миры приобретают относительную устойчивость. Возможно существовали какие-то другие формы организации потенциальных миров, но все они, за исключением «дерева», оказались неустойчивыми, и поэтому погибли в метафизических катастрофах, о которых сохраняется *архетипическая память* в представлениях о периодической гибели миров.

### Крылатое дерево

Образ крылатого дерева (*hypópteros drῑs*) у Ферекида, по утверждению Шибли, не имеет параллели «даже в богатой мифологической традиции Ближнего Востока и Востока»<sup>29</sup>. Это утверждение не совсем корректно. Образ крылатого дерева имеется, по крайней мере, в одной мифопоэтической традиции – острова Явы, и притом не в качестве «реликта», а традиционного мотива. Речь идет об аксессуаре театра теней по названию *kekayon* («дерево») или *gunungan* («гора») <sup>30</sup>. Подвешенный на тонком шесте, *kekayon* помещается в центре экрана, на который проецируются тени кукол. Символическое содержание *kekayon*'а эксплицируется изображенным на нем *крылатым деревом*. Особый интерес представляет вариант крылатого дерева с животными (фиг. 2).

На нижнем уровне находятся стилизованные под ветви животные. На ветвях третьего и четвертого уровней сидят обезьяны. Под нижними ветвями ствол как бы вздувается, и от этой вздутой части отходит веером двойной ряд крыльев. За уровнем крыльев следует уровень корня, по обеим сторонам которого располагаются животные. Вообще все дерево производит впечатление какой-то чудесной птицы, ветви которого – крылья, а корни – хвост.

<sup>28</sup> О Хаосе как первичной утробе см.: Михайлов 1989, сс. 75–80.

<sup>29</sup> Schibli 1990, p. 73.

<sup>30</sup> О яванском театре теней см.: Indonesia 1988, pp. 485–487. *Kekayon* и *gunungan* воспроизводятся в: Cook 1974, fig. 21, 129.



Фиг. 2. *Kekayon* с животными в корнях

Центральным элементом другого варианта (фиг. 3) являются двери, от которых отходит двойной ряд крыльев. По обеим сторонам двери, упершись коленом в верхнюю ступеньку, стоят два чудовищных стража с громадными кривыми мечами. На ветвях, по обе стороны от головы чудовища с клыками в центре ствола, сидят две обезьяны, похожие на лемуров, что еще более подчеркивает ночной и хтонический характер дерева. Закрученные ветви оканчиваются плодами, в центре которых словно бы светится огонек. Этот вариант «дерева с дверьми» можно определить как *храмовый*, т. е. изображающий храм-дерево, на что дополнительно указывают тройной ряд ступеней, ведущих к двери, и стражи с мечами по обеим от нее сторонам<sup>31</sup>. Крылатые двери характеризуют храм *Sendangdunur* на Яве<sup>32</sup>. Крылья здесь являются принадлежностью не двери, а *дерева*, которое храм символизирует<sup>33</sup>. Входя через крылатую дверь в храм, человек *входил в дерево*. Но что значит *войти в дерево*? И в какое дерево он входил? В театре теней в начале представления произносились заклинания и куклы исполняли танец дерева жизни, имевший своей темой творение мира, мужчины и женщины, в которых Бог вдыхает жизнь<sup>34</sup>, т. е. *дерево-kekayon* представляло фон для разворачивавшейся перед зрителем мировой драмы.

Сходное значение, как можно предположить, крылатое дерево имело у Фереккида, представляя *космогоническую структуру*, на основании которой создается настоящая миросистема. Наиболее примечательным элементом этой структуры

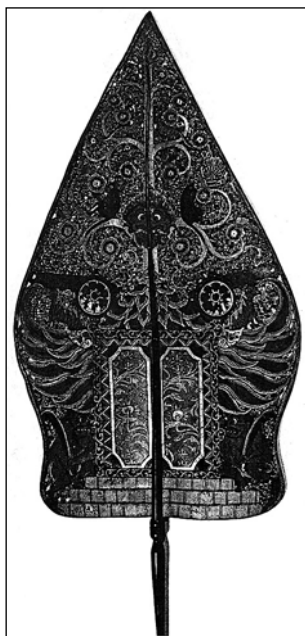
<sup>31</sup> Ср. каменные скульптуры храмовых стражей на острове Ява (Boisselier 1986, pp. 256, 271).

<sup>32</sup> Cook 1974, fig. 128.

<sup>33</sup> Ср. индийский храм в стволе гигантского дерева *nyagrodha* (Cook 1974, fig. 64, 93).

<sup>34</sup> Indonesia 1988, p. 485.





Фиг. 3. Кекеуон с дверьми

являются *крылья*. По мнению Шибли, «крылья являются средством, с помощью которого земля-дерево поддерживает себя в пространстве»<sup>35</sup>. «Пространство» в данном случае не самый корректный термин, но все же лучше, чем «пустота» или «воздух». Дерево как форма организации вселенной должно иметь пространство в себе, а не вне себя. Как и внутреннее пространство «яйца», оно имеет потенциальный характер, реализуясь как открытое космическое пространство по мере своего распространения во внешнее «пространство» Хаоса, на что указывает связь дерева не только с крыльями, но также с *покрывалом*.

О дереве с покрывалом говорится в двух фрагментах Ферекида: “[...] τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Chthoniῆν καὶ τὸν ἐν τοῦτοις Ἐρῶτα, καὶ τὴν Ophionéōs génesin καὶ τὴν θεῶν machḗn καὶ τὸ déndron καὶ τὸν péplon” («[...] Зевс и Хтония, и Эрот между ними, рождение Офионея, битва богов, дерево и пеплос»); “[...] ὑπόπτερος δρύς καὶ τὸ ἐρ’ αὐτῆ περοικilménon fáros” («[...] крылатое дерево и на нем вышитое покрывало»)<sup>36</sup>. Во втором фрагменте крылья и покрывало являются двуединными элементами дерева, что позволяет сделать предположение о дополнительности крыльев и покрывала. Можно также предположить, что *эмпирическим* основанием для соединения дерева и крыльев является *тень*, защищающая от «раскаленного» внешнего пространства. В данном случае речь идет о первобытном хаотическом пространстве, однако *архетипическая логика* образа остается неизменной в том смысле, что эмпирическое остается вторичным по отношению к метафизическому. Первобытное пространство есть *опасное* в силу своей насы-

<sup>35</sup> Schibli 1990, p. 73. Аналогичного мнения придерживается Вест: «крылья предполагают, что дерево-вселенная само себя поддерживает в пространстве» (West 1993, p. 96).

<sup>36</sup> Schibli 1990, fr. 73, 76.

ценности непространственными элементами, усеянности «черными дырами», в которых исчезает всякий пространственный объект. И поэтому любая пространственная структура, создаваемая в этом первобытном пространстве, нуждается в защитной системе, которая позволила бы ей выдержать напор непространственных «провалов». Этой защитной системой становятся *крылья и покрывало*<sup>37</sup>.

### Космогония Ферекида

Сохранившие фрагменты позволяют наметить следующую схему космогонии Ферекида. В начале (вернее, до всякого начала) вечно пребывают три божества: Зас, Хронос и Хтония. Космогонический процесс начинается с того момента, когда Хронос делит свое семя на три элемента – огонь, воздух и воду, которые помещает в пяти «впадинах» (*mychoi*). Отождествление пяти впадин с пятью мирами позволяет сделать предположение, что «другой многочисленный род богов» (*pollên állên geneàn theōn*)<sup>38</sup> персонифицирует *архетипические элементы* будущей вселенной, которые «созревают» в пяти мирах-впадинах *по роду их*<sup>39</sup>. Дальнейший процесс должен был завершиться собиранием отделенных друг от друга потенциальных миров в *единую систему*, что осуществляется в форме крылатого дерева. Космогонический брак Заса и Хтонии, в свою очередь, должен был преобразовать эту систему потенциальных миров в самодостаточный и саморазвивающийся космос: «eis Êrōta metablēsthai tòn Díá mellonta dēmioyrgeîn, hótí dē tòn kósmon ek tōn enantíōn synístās eis homologían kai filían ēgage kai taytótēta pāsin enéspeire kai hénōsin tēn di' holōn diēkoysan» («в Эроса превратился Зевс, собравшись творить, потому что, соединяя, космос от противоположностей к согласию и дружбе приводит, во всем полагая подобие и единство»)<sup>40</sup>.

Созданные Хроносом элементы Зевс-Зас актуализует при посредстве космогонического брака с Хтонией. Вышитое покрывало может рассматриваться как образ демиургической деятельности Заса. В этом космогоническом контексте получает свое обоснование предполагаемое Вестом тождество свадебного покрывала и покрывала на крылатом дереве<sup>41</sup>. Здесь возможно предположить следующую последовательность: завершающим моментом демиургической деятельности Заса становится священный брак с Хтонией, в результате которого создается *мировое покрывало*, т. е. мир в своей настоящей («вышитой») форме<sup>42</sup>. В этом случае естественным образом решается вопрос о присутствии вышитого покрывала на крылатом дереве. Отношение крылатого дерева с покрывалом можно представить как отношение двух мировых состояний, где последнее представляет со-

<sup>37</sup> Ср. защитную функцию крыльев Бога в Библии: «Перьями своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен» (Псал. 90, 4).

<sup>38</sup> Schibli 1990, fr. 60.

<sup>39</sup> В космогонии *Законов Ману* бог-демиург Брахма создает из двух половинок золотого яйца, в котором он родился, небо и землю, а из своего тела все существа (I, 8-16). Речь здесь, думается, идет не о создании материального космоса, а *архетипических элементов*, которые становятся его идеальным основанием, подобно *Sefiroth* в Каббале. Эта же тема двойного творения – *архетипического и материального* – присутствует в космогонии даяков Южного Борнео (см. ниже).

<sup>40</sup> Schibli 1990, fr. 72.

<sup>41</sup> West 1993, p. 59.

<sup>42</sup> Ср. космический плащ Исиды у Апулея (Met. XI, 3–4).

вершившееся слияние *потенциальных* миров дерева в *реальный* мир покрывала. Вышитые на покрывале изображения Земли, Огеноса и жилищ Огеноса можно интерпретировать как обозначения среднего мира (земли) и различных уровней нижнего мира<sup>43</sup>. Отсутствие верхнего (небесного) мира может объясняться событиями, которые следуют за космогоническим браком Заса и Хтонии: “*tòn Zēna kai tēn Chthoniēn kai tòn en toútois Êrōta, kai tēn Ophionēōs génesin kai tēn theōn machēn kai tò déndron kai tòn péplon*” («Зас и Хтония и Эрос между ними, и рождение Офионея и битва богов, и дерево и покрывало»)<sup>44</sup>. Очевидна связь *Ophioneus* с *ophis*<sup>45</sup>. Рождение Офионея следует за сообщением о любви Заса и Хтонии, что позволяет предположить, что он был их совместным порождением<sup>46</sup>.

Змей символизирует *силу сопротивления* космогоническому процессу<sup>47</sup>. Космогонический брак Заса и Хтонии должен был бы иметь своим конечным результатом образование единой космосистемы. Вышитое покрывало символизирует совершившееся слияние в единую систему потенциальных миров дерева. Соединение покрывала с деревом можно рассматривать как указание на *препятствие*, которое встречает процесс слияния потенциальных миров. Следствием и одновременно причиной этого препятствия становится рождение змея-Офионея, равнозначное в данном случае превращению дерева в змея<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Об *Ogēnōs* как архаической или эзотерической форме *Okeanós* см.: Schibli 1990, p. 14, n. 2. Свое течение Океан начинает в нижнем мире и «течет через черную ночь» (Th. 788). Можно предположить, что «жилища Огеноса» обозначают *уровни*, через которые проходит Океан до своего выхода в открытое мировое пространство.

<sup>44</sup> Schibli 1990, fr. 73.

<sup>45</sup> Об Офионее как божестве-змее см.: Schibli 1990, pp. 93–103.

<sup>46</sup> «Мы не знаем, кто были родители Офионея. Было бы, конечно, рискованно заключить, что ими были Зас и Хтония на том основании, что Максим говорит о его рождении после истории их любви. Тем не менее, Гея не была бы неподходящей матерью для бога-змея, рожденного с участием или без участия мужского божества» (West 1993, p. 53). В пользу предположения Веста можно было бы привести данные из различных мифопоэтических традиций о порождении космогоническими божествами как небесных богов, так и хтонических чудовищ. В *Теогонии* Гесиода Гея рождает Эриний и Гигантов (185); от соединения Геи со своим сыном Понтом рождаются Форкий и Кето (237–238), от которых рождаются Граи, Горгоны, Ехидна, страшный змей. Важно отметить, что все эти чудовищные порождения имеют место после кастрации Урана, т. е. после того, как начальный космогонический процесс переламывается, получая *чудовищное направление*, кульминационным пунктом которого становится титаномехия. По аналогичной схеме строится аккадская космогоническая поэма *Энума элиш*. Прародительница богов Тиамат после убийства бога первобытных вод Апсу становится родительницей страшных чудовищ, с которыми вступают в борьбу ее прямые потомки, боги-строители вселенной.

<sup>47</sup> Кейпер 1986, сс. 29–30.

<sup>48</sup> Связь дерева со змеем получает свое полное значение в контексте «основного мифа». Реконструкцию мифа см. в: Иванов, Топоров 1974. Особо показателен вариант, в котором змей прячется под деревом, после чего бог Грозы ударяет молнией по дереву, сжигая его. Змей здесь как бы сливается с деревом. Разрушение дерева становится равнозначным убийству змея, имея своим результатом освобождение заключенных в дереве вод. В мифе индейцев *куна* на верхушке соляного дерева находятся вода, рыбы, животные, птицы и растения. Замечательно, что дерево отделяется от облаков, т. е. оно растет сверху и его корни совпадают с шапкой. После падения дерева в результате отделения его ветвей от облаков образуются моря и люди собирают ранее недоступные для них плоды (Pettazzoni 1991, pp. 133–134). Этот миф может рассматриваться как одна из реализаций архетипа «отделения земли от неба», а дерево – как *фаллос*. Срезание дерева, как и убийство змея, приравнивается здесь к демургическому акту, выявляя одновременно потенциальный характер перводрева. О тождестве дерева и чудовища, охраняющего дерево, см.: Yevzlin 1999, pp. 113–138.

### Шапка Махаталы

В качестве варианта *дерева потенциальных миров* (а также *крылатого дерева*) можно рассматривать *дерево жизни* в мифологии даяков Южного Борнео. Согласно комментатору, «дерево жизни представляет божество в его полноте. Его плоды и корни являются дарами божества людям. Дерево жизни воспроизводится в обрядах при помощи украшенного тканью шеста, который указывает на небесный и мужской аспект божества, а ткань – на нижний и женский»<sup>49</sup>. Следует отметить представление о дереве как о форме явления божества или *теле бога*. В этом отношении дерево жизни даяков *архетипически* совпадает с каббалистическим деревом *Sefiroth*, в форме которого бесконечный Бог (En-Sof) являет Себя миру, становясь его идеальным основанием.

Отношение «тела» и «мира» получает полноту своего содержания в каббалистическом представлении о теогоническом и космогоническом процессах как *двух уровней* единого процесса самопроявления Бога<sup>50</sup>. В результате теогонического процесса создается «тело», которое затем расчленяется и организуется как «дерево». Отношения «тела и дерева», таким образом, можно представить как отношения «смешенности и разделенности». Выведенные из «смешанного» тела элементы организуются как *дерево*, осуществляя таким образом переход от единства тела к космической множественности<sup>51</sup>.

В мифологии даяков космогоническая функция дерева выступает на первый план. Дерево здесь совпадает с телом, собирающим в себе потенциальные элементы космоса. Докосмогоническое состояние описывается как пребывание всякой вещи в громадной пасти водного змея<sup>52</sup>. Согласно комментатору, «змей есть образ первобытного океана, и в свою очередь, мифический образ великого бога-творца Махаталы»<sup>53</sup>. Космогонический процесс разворачивается как *выведение* элементов из внутреннего пространства («пасти») змея во внешнее космогоническое пространство. В результате столкновения между двумя горами, поднявшимися из пасти змея, образуются небо, горы, луна и солнце<sup>54</sup>, т. е. основные космические объекты, которые, однако, не составляют единой космосистемы, а существуют как отдельные «миры-элементы». Предположение о начальных этапах космогонического про-

<sup>49</sup> Pettazzoni 1990, p. 130, n. 4. Этот украшенный тканью шест соответствует дереву с покрывалом у Ферекида, а также *kekayon'*у в яванском театре теней. В случае *kekayon'*а и шеста с тканью можно говорить о вариантности двух этих предметов, указывающей на начальный ритуальный характер также и *kekayon'*а.

<sup>50</sup> Scholem 1977, p. 222.

<sup>51</sup> Ср.: «the stream of divine life takes its course and flows through all the Sefiroth and through all hidden reality, until at last it falls into the 'great sea' of Shekhinah, in which God unfolds His totality» (Scholem 1977, p. 216). При посредстве дерева *Sefiroth* реализуется переход от докосмогонического *En-Sof* к тварному миру. В *Sefiroth* Бесконечный Бог как бы расчленяет самого себя на отдельные «атрибуты», которые становятся идеальными *архетипическими элементами* для нижней материальной сферы. Аналогичным образом в индийских космогониях переход от бестелесного докосмогонического божества к тварному множественному космосу осуществляется при посредстве *тела*, т. е. тело как и дерево функционируют как *промежуточный элемент*, который по мере развития космогонического процесса преобразуется в *архетипическую структуру* мироздания.

<sup>52</sup> Pettazzoni 1990, p. 128.

<sup>53</sup> Ibid., p. 128, n. 2.

<sup>54</sup> Ibid., p. 129.

цесса как процесса образования потенциальных или архетипических элементов не проходит, как нам кажется, подтверждение в двойном или даже тройном сотворении космических объектов.

1) Горы, луна и солнце образуются из искр-молний, вышедших из столкнувшихся гор.

2) Земля и холмы образуются из серег богини Джаты, вышедшей из первобытного океана. Согласно комментатору, «не говорится ясно, каким образом были созданы солнце, луна, однако явствует, что из оставшихся частей материи, из которой были сотворены солнце и луна, были образованы другие элементы»<sup>55</sup>, т. е. земля и холмы. И в самом деле, более чем логично было бы предположить, что из самоцветов-серег, которые богиня Джата кидает кверху, возникают луна и солнце, а из остатков – земля и холмы<sup>56</sup>. Таким образом, в первый раз земля, горы, луна и солнце возникают из искр, а во второй раз – из самоцветов богини Джаты<sup>57</sup>.

3) Верховный бог Махатала вместе с Кикир Петак создает землю<sup>58</sup>. Существенны некоторые «странности» этого второго сотворения земли (или даже третьего, если образование «горных вершин земли» в результате столкновения между двумя горами, поднявшимися из пасти водного змея, рассматривать как первое). Желая создать землю, Махатала вначале наполняет плод дерева *samatuan* землей, а потом создает островок без какой-либо видимой связи со своими предыдущими действиями. Надо думать, что вначале Махатала создает *потенциальный элемент*, который в дальнейшем демиургическом процессе реализуется как земля в ее настоящей *реальной* форме.

Создание настоящей космосистемы предваряется космогоническим браком Махаталы и божественной девы Джаты, поднявшейся из первобытных вод нижнего мира. Вместе они создают предков человеческого рода, а также родоначальников людей<sup>59</sup>. Это последнее обстоятельство позволяет предположить, что в результате космогонического брака Махаталы и Джаты создаются не космические объекты или реальные люди, а *потенциальные элементы-архетипы*, которые затем реализуются при посредстве дерева, на что указывает следующее демиургическое действие Махаталы: он поднимает свою шапку, которая превращается в дерево жизни. Показательно, что трансформация шапки происходит на мосту<sup>60</sup>. Дерево как бы повисает над первобытными водами, т. е. является *крылатым*, поддерживая себя с помощью крыльев, как и дерево у Ферекида, в первобытном пространстве.

<sup>55</sup> Ibid., 129, п. 4.

<sup>56</sup> Ср.: «Они [самоцветы Джаты] превратились в землю, которая есть излишек луны, и холмы, которые есть остаток солнечного диска» (Pettazzoni 1990, p. 129).

<sup>57</sup> Богиня Джата может быть сопоставлена с супругой Вишну богиней Шри, которая появилась при пахтании океана (Махабхарата I, 16, 32-40). Верховный бог Махатала имеет также все черты сходства с Вишну. Индийские влияния на космогонию даяков очевидны, но как и все заимствования, они претерпевают трансформацию в другом мифопоэтическом контексте.

<sup>58</sup> Pettazzoni 1990, p. 133.

<sup>59</sup> Ibid., 130.

<sup>60</sup> «Божественная Джата поднялась из первобытных вод нижнего мира, прошла по мосту, усеянному жемчужинами, и пошла навстречу Махатале» (Pettazzoni 1990, p. 130). Демиургические действия совершаются на мосту, повисшем над первобытным океаном. Ср. аналогичное творение «на мосту» в японском космогоническом мифе: «Тотчас ступили два бога-устроителя на небесный плавучий мост и стали погружать свое драгоценное копье в хлябь под мостом и круговращать его, вызывая бурление»

Из искр, произведенных столкновением двух гор, кроме земли и гор, образуются сокровища Махаталы, которые принимают форму золотой шапки небесного бога, украшенной солнцем<sup>61</sup>. Солнечная символика позволяет рассматривать шапку Махаталы как первую форму организации потенциальных миров («второе» солнце образуется из серег богини Джаты после ее выхода из первобытного океана). Превращение шапки в дерево отмечает совершившееся космогоническое соединение мужского и женского божеств, указывая также на переход к *другой* форме организации миров, конечным результатом которой должно было стать образование настоящей космосистемы. Но именно в этом пункте процесс *блокируется*, в результате чего дерево разрушается двумя птицами-носорогами, в которых превращаются боги-демиурги<sup>62</sup>. В действительности происходит не разрушение дерева, а его *расщепление* с целью освобождения заключенных в нем элементов, которые принимают форму мужчины и женщины, моря, реки, родоначальников племенных групп и их жен<sup>63</sup>. Разумеется, речь идет не о реальных элементах земли, которой еще нет, а о потенциальных. Все эти элементы уже появлялись однажды в результате столкновения гор, космогонического брака Махаталы и Джаты, а затем как бы скрылись в дереве и теперь для своего освобождения нуждаются в специальном вмешательстве богов-демиургов, но уже не в их первоначальной форме, а в *форме птиц*, в которых они превращаются. Таким образом, потенциальные элементы вселенной создаются непосредственно богами-демиургами, но актуализируются *другими* божественными существами, в данном случае, птицами, которые переводят космогонический процесс на антропологический уровень<sup>64</sup>.

Из узлов дерева, которые ударяют клювом птицы-носороги, появляются мужчина и женщина и плывут – каждый в своей лодке, желтой и черной, образованных от щепок дерева, – по первобытному океану. Эти лодки можно рассматривать как вариант яйца, заключающего в себе потенциальные элементы. «Форма лодки», появившейся после разрушения «формы дерева», становится формой, непосредственно предшествующей созданию настоящей космосистемы. В тот момент, когда лодки после бесконечного плавания по первобытному океану пристаю к земле, содержащиеся в ней потенциальные элементы, благодаря сое-

---

(Кодзики 1974, сс. 418–419). В результате круговращения образуется остров, на котором, сходя с моста, женское и мужское божества воздвигают столп и вступают в священный брак после того, как обходят его. Столп может рассматриваться как вариант дерева, произрастание которого отмечает моменты демиургического процесса, увенчивающего священным браком космогонических божеств. Дерево-столп, подготавливая космогонический брак, становится также символом его реализации. У дерева совершается соединение Адама и Евы, представленное как поедание запретного плода. В нем явно проглядывает схема космогонического брака, поскольку имеет своим следствием новое мировое состояние, хотя и оценивается негативно.

<sup>61</sup> Pettazzoni 1990, p. 129.

<sup>62</sup> С самого начала Махатала представляется в форме птицы-носорога (Pettazzoni 1990, p. 130), которая в данном космогоническом контексте может рассматриваться как демиургическая форма верховного бога. О птицах-демиургах см.: Иванов, Топоров 1988, сс. 346–347. Затем сообщаются две версии происхождения птицы-носорога – из молний и из кинжала Махаталы (Pettazzoni 1990, p. 131). В этом последнем случае уточняется, что кинжал превратился в птицу-носорога *самца*, т. е. он есть *alter ego* Махаталы. Аналогичное предположение можно сделать и в отношении птицы-носорога самки как *alter ego* богини Джаты.

<sup>63</sup> Pettazzoni 1990, p. 132.

<sup>64</sup> О птицах как первопредках людей см.: Иванов, Топоров 1988, с. 347.

динению мужского начала с женским, актуализируются как реальные реки, горы, растения, животные и люди. В этом отношении лодка даяков совпадает по своей космогонической функции с ковчегом, в котором Ману после гибели вселенной перевозит через мировые воды «сущности и семя всех живых существ»<sup>65</sup>. В тот момент, когда «ковчег миров» пристаёт к земле, поднявшейся посреди первобытных вод, перевозчик становится демиургом, устраивающим на этой зыбкой основе вселенную, *подвижную и неподвижную*.

### Дерево как архетип

Всеприсутствие мирового дерева даже в текстах, которые к нему по видимости не имеют непосредственного отношения, позволяет говорить о дереве как о *ключевом архетипическом элементе* мифопоэтической системы. В библейской космогонии произрастание дерева жизни отмечает завершающий демиургический акт Бога-творца. Непосредственно мировое дерево присутствует только во второй версии сотворения мира (Быт. 2) и отсутствует зрительно в первой (Быт. 1). В первой версии оно представляет идеальную диахроническую структуру творения, во второй становится своего рода «узлом», в котором собираются и укрепляются нити мироздания. Дерево здесь уже не животворный центр творения, а точка, в которой происходит *хтонизация* сотворенного мира, о чем свидетельствует присутствие змея.

В рассмотренных выше текстах дерево представляется как одна из форм воплощения докосмогонического божества. Дерево и гора, совпадая функционально в космологическом плане, в космогонических текстах представляют два последовательных момента демиургического процесса. В индийском космогоническом мифе боги и асуры приспособляют гору Мандару для пахтания первобытного океана. Вращение горы вызывает воспламенение деревьев, растущих на его вершине, после чего «в воды океана потекли разнородные выделения из могучих деревьев, а также множество соков трав. Именно от питья тех соков, наделенных бессмертной силой, а также от истечения золота боги достигли бессмертия»<sup>66</sup>. В этом тексте, по нашему мнению, фиксируется момент трансформации горы в дерево<sup>67</sup>, которое начинает источать бессмертные соки, становясь источником космических энергий. И действительно, после того, как гора достигает максимального пункта своего вращения и начинает выделять соки, происходит трансформация воды океана (она последовательно превращается в молоко, а потом в сбитое масло), из которых выходят Месяц и другие боги, символизирующие космические начала.

Сходная ситуация присутствует в космогоническом мифе даяков. Вначале подымается над водами первобытного океана золотая гора с восседающим на ее вершине богом-демиургом Махаталой в форме птицы-носорога. Затем его шапка превращается в дерево жизни, т. е. и здесь можно предположить трансформацию

<sup>65</sup> O'Flaherty 1975, p. 184. Ср. также ковчег Ноя, в котором перевозятся из одного зона в другой все живые существа. Можно предположить, что Ной в качестве своего прототипа имел демиурга, который при выходе из яйца-ковчеха переводил содержавшиеся в нем потенциальные элементы в реальные космические объекты и существа.

<sup>66</sup> Махабхарата 1992, с. 79.

<sup>67</sup> О связи камня с деревом см.: Иванов, Топоров 1974, сс. 80–81.

горы в дерево, из которого затем выводятся космические объекты. Это выведение принимает форму *разрушения дерева*, в результате которого возникает Вселенная в своем настоящем виде. Мир создается на месте, где стояло дерево, для которого оно служит материалом. Деревя больше нет. Есть по видимости только мир, без дерева, без центра, без своего Создателя. И тем не менее, сохраняется *воспоминание* о том времени, когда было только Дерево, в ветвях которого восседал Бог-демиург, вдруг поднявшийся и воспаривший над *лицом бездны*.

## Литература

- Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича. М. 1992.
- Иванов, В. В., Топоров, В. Н.: Исследования в области славянских древностей. М. 1974.
- Иванов, В. В., Топоров, В. Н.: Птицы. // Мифы народов мира. Т. 2. М. 1988.
- Кёйпер, Ф. Б. Я.: Труды по ведийской мифологии. М. 1986.
- Кодзики. // Дневная звезда. Восточный альманах. Вып. второй. М. 1974.
- Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. иванова. М. 1977.
- Махабхарата. Адипарва. Перевод В. И. Кальянова. М. 1992.
- Михайлов, Н. А.: Греческий космологический миф в «Теогонии» Гесиода. Дипломная работа. М. 1989.
- Младшая Эдда. Перевод О. А. Смирницкой. М. 1970.
- Рифтин, Б. Л.: Китайская мифология. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Топоров, В. Н.: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». // Труды по знаковым системам. Тарту 1971/5.
- Топоров, В. Н.: О числовых моделях в архаичных текстах. // Структура текста. М. 1980.
- Топоров, В. Н.: К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок). // Michigan Slavic Materials. No.15. Reading in Soviet Semiotics (Russian Texts). Ann Arbor 1981.
- Топоров, В. Н.: Дерево мировое. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Топоров, В. Н.: Лотос. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Упанишады. Перевод с санскрита А. Я. Сыркина. М. 1991.
- Allan, Sara: The Shape of the Turtle. N.Y. 1991.
- Boisselier, J.: Il sud-est asiatico. Torino 1986.
- Colli, Giorgio: La sapienza greca. I. Milano 1990.
- Cook, Roger: The Tree of Life. Image for the Cosmos. London 1974.
- Eliade, Mircea: Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi. Roma 1991.
- Indonesia. // The Cambridge Guide to World Theatre. Edited by M. Banham. Cambridge 1988.
- O'Flaherty, Wendy Doniger: Hindu Myths. A Source book translated from the Sanskrit. Penguin Books 1975.
- Pettazzoni, Raffaele: Miti e leggende. In principio. Miti delle otrigini. Torino 1990.
- Pettazzoni, Raffaele: Miti e leggende. Quando le cose erano vive. Miti della natura. Torino 1991.



- Schibli, Hermann S.: Pherekydes of Syros. Oxford 1990.  
Scholem, Gershom: Major Trends in Jewish Mysticism. N.Y. 1977.  
Scholem, Gershom: La Cabala. Roma 1989.  
West, M. L.: La filosofia greca arcaica e l'Oriente. Bologna 1993.  
Yevzlin, Michael: El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica.  
Madrid 1999.  
Zimmer, Heinrich: Miti e simboli dell'India. Milano 1993.

## **Drevo potencialnih svetov**

Mihail Jevzlin

Izhajajoč iz temeljnih del V. N. Toporova, ki obravnavajo strukturo mitopoetske misli, članek obravnava tekste, v katerih Svetovno drevo predstavlja določen "trenutek" v kozmogonskem procesu. Ta trenutek se odvija pred stvarjenjem sveta v njegovi sedanjosti in pripravlja okoliščine za to stvarjenje. Da bi definirali njegovo kozmogonsko funkcijo, avtor predlaga koncept "drevesa potencialnih svetov". Drevo potencialnih svetov namreč vsebuje tiste potencialne prvine, ki so potrebne za stvariteljsko intervencijo. Podobno funkcijo "predobstoje" snovi, ki vsebuje iste potencialne elemente, imata Kozmično jajce in Svetovna gora. Avtor je mnenja, da ta osnovna kozmogonska funkcija svetovnega drevesa pojasnjuje njegovo kozmološko funkcijo strukturalnega temelja sveta.