

Юлиус Эвола

Орёл¹

Символ Орла имеет ярко выраженный традиционный характер. Присутствуя в мифах и символике всех традиционных цивилизаций, орел наиболее полным образом воплощает неизменный и непреложный смысл, лежащий по ту сторону разнообразных значений и наименований, данных ему различными расами. Далее мы уточним, что в традиции ариев символу орла соответствует «олимпийский» и героический характер. Именно это мы постараемся показать посредством обращения к соответствующим аспектам традиции.

«Олимпийский» характер символа орла напрямую связан с посвящением этой птицы олимпийскому богу *par excellence*² – Зевсу, воплощению божественного света и царского достоинства у арио-эллинов (подобно *Юпитеру* арио-романцев). Помимо орла, Зевса почитали вместе с другим символом – молнией. Мы не в праве упускать из виду данный элемент, поскольку, как станет видно в дальнейшем, молния часто дополняет символ орла. Также стоит вспомнить, что согласно древнейшим представлениям ариев о мире, определение «олимпийскому» элементу можно дать, противопоставив его титаническим, теллурическим и метеорическим силам. Кроме того, именно молнией, согласно мифу, Зевс поражает титанов. У ариев древности, воспринимавших любую битву как отражение метафизической битвы между олимпийскими и титаническими силами (считая себя при этом войском первых), мы встречаем орла и молнию, в качестве символов, соответствующих такому мировоззрению. Однако сегодня их глубинное значение практически полностью забыто.

Согласно древнейшим представлениям ариев о жизни, бессмертие является привилегией: оно означает не просто жизнь после смерти, но героическое и действенное пребывание в том состоянии сознания, которое соответствует олимпийской божественности. Выявим некоторые параллели. С аналогичной концепцией бессмертия мы встречаемся в традиции древнего Египта. Только части человеческого существа уготовлена вечная небесная жизнь во славе – это *Ба*, изображаемая иероглифом в виде орла или сокола (вследствие природных условий сокол в Египте заменяет орла, являясь ближайшим субститутом, предлагаемым физической реальностью для выражения той же идеи). Именно в виде сокола преображенная душа умершего предстает в ритуале, описанном в «*Книге Мертвых*»³. Она пугает богов, произнося следующие торжественные слова: «*Я коронован как Божественный Сокол и теперь могу войти в Страну Мертвых и овладеть Царством Озириса...*» Это сверх-земное право наследования полностью совпадает с олимпийским элементом. Действительно, в египетском мифе *Озирис* – это божественная фигура, соответствующая изначальному «солярному» состоянию духа, которая, претерпев изменение и разрушение (смерть и расчленение Озириса), воскрешается *Гором*. Умерший, приобщаясь к воскрешающей силе Гора, обретает бессмертие Озириса, ведущее к «возрождению» или «воссозданию».

Достаточно просто выявить многочисленные соответствия между традициями и их символами. В эллинском мифе говорится, что существа, подобные Ганимеду, переносятся и сопровождают «орлами» к трону Зевса на Олимп. В традиции древней Персии царь *Кай-Кавус* пытается, подобно Прометею, подняться на небо при помощи орла. В индо-арийской традиции именно орел приносит магический напиток, который вновь делает Индру повелителем богов. Классическая традиция добавляет небезынтересную деталь: согласно ей (пусть это даже ненаучно) Орел является единственным представителем животного мира, способным смотреть на солнце, не отводя глаз.⁴

Все это объясняет роль орла в некоторых версиях легенды о *Прометее*. Сохраняя свою «титаническую» природу, Прометей не готов к обретению олимпийского огня; он хочет сделать этот огонь достоянием не «богов», но людей. Во искупление вины, в этих версиях легенды, печень прикованного Прометея постоянно терзает орел. Эта священная птица Олимпийского бога, связанная с молнией, которая поражает титанов, здесь является эквивалентом того самого огня, который хотел присвоить Прометей. Таким образом, речь идет об особой разновидности вечной муки. Прометей не обладает природой Орла, «олимпийски» созерцающего свет Абсолюта; сила, которой он хотел овладеть, становится причиной его мучений и наказания. Это помогает понять внутреннюю трагедию некоторых современных представителей доктрины «титанического сверхчеловека», одержимых и жертв той же самой идеи – от *Ницше* до *Достоевского*. В особенности же это касается героев книг последнего.

Возвращаясь в мир арийской мифологии, мы находим в древней индийской традиции одну из вариаций мифа о Прометее. *Агни* в образе орла или сокола срывает с мирового древа плод, повторяя таким образом поступок семитского *Адама*, вознамерившегося «уподобиться богам». Агни,

который также является персонификацией огня, наказывается за свой поступок. Его перо падает на землю, и из него вырастает растение, из которого позднее будут добывать «земную сому». Сом, эквивалент *амброзии*, в Индии является символической субстанцией, позволяющей обрести «олимпийское» состояние. Арийский миф в своей структуре, хоть и более усложненной, аналогичен египетскому мифу (расчленение Озириса, его восстановление Гором). Здесь можно говорить о несущем страдание прометеическом поступке и последующем «очищении», которое, в конце концов, становится зародышем процесса достижения верной цели.

В традиции арийской Персии орел часто становится воплощением «славы», или *Хварено* (*Фарн*), которая, как мы уже отмечали, для арийской расы была не просто абстракцией, но мистической силой и подлинным высшим могуществом, нисходившим на царей и правителей, приобщая их бессмертной природе и свидетельствуя их победоносность. Эта арийская «слава», воплощенная в орле, не терпит отступлений от мужественной этики, свойственной маздеизму. Миф повествует о том, что именно в виде орла слава покидает царя Ииму, когда он оскверняет себя ложью.

На основе подобных соответствий символов и их значений становится очевидно, что в древнем Риме орел нес вполне определенную символическую нагрузку. Ритуал римского имперского *апофеоза*⁵ является прямым и неопровержимым свидетельством приверженности римлян «олимпийскому» идеалу. В этом ритуале полет орла символизировал переход души умершего императора в состояние «Божества». Напомним детали этого обряда, кодифицированные согласно изначальному ритуалу, проведенному после смерти императора *Августа*.

Тело умершего императора помещалось в покрытой пурпуром гроб, поставленный на паланкин из золота и слоновой кости. Затем гроб водружали на окруженный жрецами погребальный костер, разложенный на марсовом поле, и начинался обряд *декурсии*. После того как костер зажигали, между языками пламени взлетал орел, что символически указывало на полет души умершего к небесным сферам для воссоединения с семьей Олимпийцев.⁶

Во время *декурсии* солдаты, аристократы и военачальники, становясь вокруг царского костра, бросали в него награды, полученные за службу. Глубокий смысл ритуала таков: арии (и римляне) считали, что их вожди обладают подлинной победоносной силой, но не столько на личном уровне, сколько как носители сверхчеловеческого, «олимпийского элемента», им соответствующего. Поэтому у римлян во время торжеств по случаю победы вождь возлагал на себя атрибуты олимпийского бога Юпитера, и именно в его храме хранился лавровый венок; таким образом прославлялся истинный победитель, превосходивший человеческий элемент. В течение *декурсии* происходила «ремиссия»⁷ вышеописанного обряда: солдаты и военачальники возвращали награды, свидетельство их отваги и мужества, своему императору, подлинному носителю «олимпийского» могущества, освобожденному и переходящему на божественный план.

Это подводит нас к анализу еще одного свидетельства присутствия «олимпийского» духа в романском мире, также связанного с символом орла. Традиционно предполагалось, что тот, на кого садился орел, предуготовлялся Зевсом к высокому предназначению или царской власти; таким образом подчеркивалась «олимпийская» легитимность орла и его избранника. В классической (и в частности романской) традиции также считалось, что орел является предвестником победы арийцев и римлян, как сил олимпийского божества; подразумевалось, что за победой арийской и романской «расы» стоят всепобеждающие силы олимпийской божественности, бога света. Победа людей отражала победу Верховного Божества над анти-олимпийскими, «варварскими силами», и предвестником ее был орел, птица Зевса.

Это позволяет лучше понять изначальный сакральный (а не просто аллегорический) смысл символа орла, изображенного на знаменах имперского Рима, на *signa* и *vexilla*⁸. Уже в эпоху республики, в Риме орел был символом легионов, и говорилось, что «у каждого легиона – орел, и ни одного легиона без орла».⁹ Знамя дополнялось орлом с распростертыми крыльями и молнией в когтях. Здесь мы вновь встречаем «олимпийскую» символику: знак могущества Юпитера объединяется с божественной птицей, именно молнией бог побеждает и уничтожает титанов.

Стоит особо подчеркнуть следующую деталь: орел не изображался на знаменах варваров. Среди их *signa auxiliarium*¹⁰ мы встречаем сакральных и тотемных животных (таких как бык или баран), связанных с иными влияниями. Впоследствии эти знаки проникли в романский мир, соединились с орлом, зачастую порождая двойную символику: отныне легион характеризовало второе животное, добавившееся к орлу на знаменах, в то время как орел оставался символом собственно Рима. В имперскую эпоху воинский символ орла часто становился символом самого *Императора*.

Мы знаем о роли символа орла в последующей истории северных и германских народов. Может сложиться впечатление, что орел надолго покинул романский мир и перешел к германским племенам, проявившись, в конце концов, как чисто северо-европейский символ. Это не вполне верно. Здесь забывают об изначальном происхождении символа орла, который сегодня является эмблемой Германии, как некогда – Австрийской Империи, последней наследницы Священной романо-германской Империи. Германский орел – это в действительности орел римский. Именно *Карл Великий* в 800 году, в момент провозглашения *renovatio romanii imperii*¹¹ восстановил фундаментальный символ орла, сделав его эмблемой своего государства.

В исторической перспективе символ современного *Райха* – это модификация римского орла. Без сомнения с более глубокой, супра-исторической точки зрения можно предполагать нечто большее, чем просто заимствование. Орел присутствует в нордической мифологии как одно из сакральных животных *Одина-Вотана*, и эта птица, изображенная на знаменах римских легионов, часто украшала шлемы древнегерманских вождей. Следовательно, можно предположить, что Карл Великий, взяв орла в качестве символа возрожденной Империи, обращался к античному Риму и в то же время бессознательно возрождал символ древней, арио-нордической традиции, сохраненный в фрагментарной и полусознательной форме различными народами в период завоевательных войн. Как бы то ни было, впоследствии орел стал лишь атрибутом геральдики, а его глубокий изначальный смысл забылся.

Как и многие древние символы, орел в наши дни превратился в символ, отождествляемый с множеством идей. Было бы абсурдным предполагать наличие концепций, о которых мы говорили выше во всех случаях, когда орел изображен на флагах и гербах Европы. Но для нас, наследников древнего романского духа, все обстоит иначе, равно как и для еще одного государства, нашего сегодняшнего союзника, являющегося наследником Священной Империи германской нации. Знание изначального значения арийского символа орла, воскрешенной эмблемы наших стран, могло бы наполнить нашу борьбу возвышенным смыслом. Оно помогло бы вернуть изначальную традицию древних арийских государств, которые осознали себя войском высших сил и действовали, утверждая наивысшее право силы и порядка, под олимпийским знаком, пробуждающим олимпийское могущество, разрушительное для темных титанических сущностей.

Перевод: АБ

Редакция: ИН

¹ Впервые опубликовано в газете «Новая Жизнь» (*Vita Nova*) 30 ноября 1941 г., стр. 10-12 под заголовком «Символы арийской традиции: Орел» – Прим. пер.

² *Par excellence* (фр.) – по преимуществу, преимущественно. Здесь: В наивысшей степени, верховному. – Прим. пер.

³ LXXVIII, 1-4, 46 в переводе Уоллиса-Баджа

«Книга мертвых» – Древнеегипетские предания о потустороннем мире известны с III тыс. до н.э., со времен Древнего царства – Прим. пер.

⁴ *Luciano, Icarom.* (Лукиан, «Икароменипп, или Заоблачный полет»), XIV

⁵ *Apoteosi* (ит.) – от греч. *Apotheosis*, т.е. «обожествление». Здесь: Величественный обряд прощания с Императором и его посмертное прославление. – Прим. пер.

⁶ *Dione Cassio* (Дион Кассий, «Римская история»), LVI, 34; *Erodiano* (Геродиан, «История Римских императоров»), IV, 2.

⁷ *Remissione* (ит.) – ремиссия, от лат. *Remissio*, т.е. «уменьшение, ослабление». Здесь: Обратный процесс. – Прим. пер.

⁸ *Signa, vexilla* (*vexillum*) (лат.) – Элементы военной атрибутики имперского Рима. Вексилла (откуда название науки о флагах – вексиллология) – знамя легиона, Сигна – отличительный знак легиона и когорты, как правило, в виде животного (орла, вепря, льва, минотавра, коня, волчицы и т.д.), который несли впереди войска на длинном древке. На основании этих эмблем военные части иногда получали свои названия. – Прим. пер.

⁹ *Cesare, Bell. Gall.* (Цезарь, «Записки о галльской войне»), IV, 29; *Tacito, Ann.* (Тацит, «Анналы») I, 39; *Hist. I*, 61, 89, 100.

¹⁰ *Signa auxiliarium* (лат.) – Оберегающих знаков. – Прим. пер.

¹¹ *Renovatio romanii imperii* (лат.) – Восстановление римской империи. – Прим. пер.

Приложение А

«Орел», статья из энциклопедии «Мифы народов мира», М., «Советская энциклопедия», 1982 г.

ОРЕЛ, орлица, символ небесной (солнечной) силы, огня и бессмертия; одно из наиболее распространённых обожествляемых животных – символов богов и их посланец в мифологиях различных народов мира. Типологически наиболее ранний этап культа О. отражён в тех мифологиях, где О. выступает в качестве самостоятельного персонажа (первоначально, вероятно, – тотемистического происхождения). Свидетельства обожествления О. в качестве особого предмета культа (Nasr, «О.-бог») известны в древней центральной и северной Аравии. Сохранение в этом ареале древних семитских (или даже общесемитских) представлений прослеживается при сопоставлении с угаритским мифоэпическим преданием о Даннишу и его сыне Аххате. Мотив отпаламывания крыльев у О. объединяет угаритский эпос с древнемесопотамским, где львиноголового священного О. Анзу (Анзуд) должны одолеть сражающиеся с ним боги.

В Древней Месопотамии О. был символом божества войны шумерской Нинурты (Нингурсу), в Древней Греции – Зевса (ср. изображение Зевса в виде О. на Крите), в Риме – Юпитера. У финнов, самодийских народностей, якутов, тунгусо-маньчжурских народов и других народов Сибири культ О. был связан с представлением его в виде помощника или олицетворения шамана (откуда обычные изображения О. на шаманской одежде) и культурного героя. Одним из главных подвигов О. как культурного героя в мифологиях Евразии (особенно Сибири) и Северной Америки является похищение им света или помощь, оказанная им людям в добывании огня. В мифе индейцев йокутов и моно О. помогает койоту высоко поднять украденное тем солнце и повесить его на востоке. У якутов О. связан с легендой о принесении им огня; при некоторых обрядах врачевания ритуал высекания огня мог совершать только человек, чьим предком был О.

К. Леви-Строс в исследованиях по мифологиям индейцев Северной и Южной Америки называет основным миф о разорителе гнезда О. Согласно этому мифу, герой – молодой человек поднимается на дерево, чтобы разрушить гнездо О., в южноамериканских мифах – попугая ара (или другой дневной хищной птицы). Когда он потревожил птенцов, О. вступает в переговоры с героем и предлагает ему средство для добывания огня. В других вариантах того же мифа герой с самого начала выступает защитником детей О. По мифу индейцев кроу, жил некогда человек, который мальчиком, играя, упал в огонь и обжёг половину лица. С горя он решил уйти из дома. Сверхъестественные помощники рекомендовали ему попросить помощи у О., и тот обещал помочь герою при условии, что он защитит его птенцов от водных духов. Герой согласился, и О. привёл его к солнцу, чьи дети вылечили его с помощью волшебного зеркала. В знак благодарности индеец обучил их разным играм и вернулся к О. Вскоре он убил мифическое водное существо, поедавшее птенцов О. Когда дети О. подросли, они отвели героя домой. Этот миф известен не только у народов современной, но и в древней Америке, ср. ацтекскую легенду об основании Теночтитлана, где, с одной стороны, говорится об О., сидящем на кактусе, который рос над камнем (до сих пор О., кактус и камень входят в герб Мексики), с другой же стороны, повествуется о поисках дерева, с помощью которого добывается огонь. Аналогичные мифы известны у народов Западной и Южной Сибири – кетов (енисейских остяков), васюганских хантов, тофов (тофаларов). Важнейшее совпадение между кетским и американскими индейскими мифами о разорителе гнезда О. состоит в том, что они являются мифами о происхождении огня, о получении его героем от О. (попугая, другой птицы или иногда ягуара), обитающего со своими детьми на вершине мирового дерева. Миф имеет далеко идущие аналогии в мифологии древней Месопотамии, в частности в комплексе мифов, реконструированных по ряду позднейших отражений и практически совпадающих с американско-сибирским вариантом.

Согласно шумерскому мифу о Лугальбанде, правителе Урука, О. Анзуд в благодарность за помощь его птенцам передал Лугальбанде такие свои качества, как быстрота передвижения, способность достичь любого места. Этот миф можно считать ранней

литературной обработкой одного из шумерских вариантов мифа о разорителе (защитнике) гнезда О. В мифе о Гильгамеше описано дерево, в ветвях которого О. Анзуд в гнезде поселил своего птенца. После того как Гильгамеш срубил дерево, О. переселился в горы (позднейший мотив переселения О. в горы известен из аккадского эпоса). Другой вариант мифа о разорителе гнезда О., близкий к кетскому, отражён в шумерском тексте, описывающем, как дети О. Анзу ведут Нинурту на тот свет (в преисподнюю).

К ближневосточным трансформациям того же мифа (косвенно отраженного и в сказочном фольклоре многих народов, в т. ч. и славян) можно отнести и грузинскую легенду, по которой О. в преисподней пожирает детей грифа; когда царевич убивает О., благодарный гриф вывозит царевича из преисподней. В идентичных чукотском и эскимосском мифах жена О. является одновременно женой Ворона (ср. аналогии в птичьих мифах о Зевсе). У неё двое детей – орлёнок и воронёнок. О. запрещает детям летать в опасную для них сторону, но они трижды нарушают запрет, и на третий раз орлёнка похищает чужой О. (мотив раздвоения О.). О. удаётся вернуть сына только с помощью Ворона, который у восточных палеосибирских народов обычно выступает как добыватель огня или света. Противопоставление О. и ворона характерно для некоторых североамериканских индейских, северо-азиатских (в особенности якутских) и австралийских мифов. У индейцев хайда, цимшиан (и некоторых других) в Северной Америке известно деление на фратрии О. (или волка) и ворона (что подтверждает тотемический характер соответствующих мифов). У тлинкитов фратрия Йеля связывается с вороном, фратрия Канука – с О. (или волком). По мифу хайда. Ворон, украшавший птиц в своём доме, устал и оттого сделал О. плохой клюв. Обратная ситуация представлена в юкагирском предании, согласно которому чёрный цвет ворона объясняется тем, что его клевал О. Дуалистический миф якутов противопоставлял светлое божество Хомпорун Хотой – прародителя людей и О. главе верхних злых духов Хара Суорон – прародителю воронов и той части якутов, чьим тотемом некогда был ворон. С О. были связаны белые шаманы, с вороном – чёрные. Подобное соотношение О. и ворона как полярно противопоставленных двоичных социальных и мифологических классификационных символов характерно для северного ареала Евразии и Америки. То же архаическое противопоставление О. и ворона обнаруживается в социальной символике и мифах Юго-Восточной Австралии, где различались фратрии Клинохвостого О. и Ворона. Такое противопоставление О. и ворона облекается в форму дуалистического мифа.

Наряду с сюжетами, где О. противопоставлена другая мифологическая птица (Ворон, иногда гриф и т. п.), достаточно широко распространены и такие мифологические мотивы, в которых О. противопоставляются другие животные, в особенности нижнего (водного) мира.

Чрезвычайно широкое распространение в мифологии и искусстве стран Азии и сопредельных ареалов имеет мотив борьбы О. и змеи. Согласно аккадскому мифу о царе Этане, некогда змея и О. дружили, но затем стали врагами после того, как О., боясь, что ему и его детям не хватит еды, пожирает змеёнышей. В эпосе Гильгамеша, как и в типологически с ним сходных описаниях в мифах многих других народов, О. связывается с вершиной древа мирового (ср. О. на вершине кактуса в ацтекском мифе), а змея связывается с его корнями.

Сходное представление реконструируется для общеиндоевропейского на основании сопоставления древне-исландской традиции с древнеиндийской (ведийской). Предполагается, что в древнеюжноаравийских изображениях борьбы О. со змеей О. воплощает солнечное божество, а змея – смертоносное начало, связываемое с луной. В древнеамериканском мифе о происхождении миштеков рассказывается, что двое детей богов по имени «Ветер-девять-змея» и «Ветер-девять-пещера» превратились соответственно в О. и крылатого змея, после чего в качестве культурных героев принесли первые жертвы богам. Согласно мифу о первоначальном переселении ацтеков, имя О.-змея было у одного из четырёх предводителей ацтеков. Два наиболее распространённых мифологических символа животных – самого мощного в мире зверей – льва и самого сильного в царстве птиц – О. нередко соединяются в едином смешанном образе львиноголового О. (орлиного льва); ср. Анзуд. В Древней Мексике названия групп воинов-О. и воинов-ягуаров, наоборот, противопоставлялись по деталям культа. В Ветхом завете в видении Иезекииля (см. в ст. Иезекииля видение) выступает гибридное крылатое существо, имеющее лики О., льва и быка.

Если архетипические мифы о похищении огня обычно связаны с птицей, иногда – с О., то вместе с тем в них можно обнаружить и символику полярно противопоставленной огню стихии – воды. О. оказывается связанным и с мифом о добывании пресной воды. Так, у тлинкитов О. предстаёт хозяином колодца с пресной водой. В хаттских и древнехеттских мифах (в т. ч. в мифе о Телепинусе), в ритуалах очищения царской четы и строительном обряде О., как посланца богов, посылают к морю; возвратившись, О. сообщает, что он видел прежних богов, низверженных в преисподнюю; в ведийском гимне О. приносит священный напиток сому с неба для бога Индры (РВ IV 27, 1). Из этого видно, что связь О. с водой определяется его ролью связующего начала между разными мирами (как и в мифе о разорителе гнезда О.) и разными поколениями богов, в частности как посланца богов, способного быстро покрывать большие расстояния, разделяющие эти миры.

Частый мифологический мотив представляет О., похищающий ребёнка, которого он чудесным образом спасает (как младенца – Гильгамеша в позднейших версиях легенды, дошедшей в передаче античных авторов) или возносит к небу (как Ганимеда в греческом мифе, ср. сходный мотив на позднесасанидском блюде 6 в. из Эрмитажа с изображением богини, возносимой священной птицей, и двух мальчиков – символов Митры и Кочи; параллель у равнинных майя и т. п.), или носит на себе героя мифа, переходящего из одного мира в другой.

В хурритском мифе о Гурпаранцах рассказывается, как Аранцах (хурритское название реки Тигр) превращается в О. и «по воздуху» летит на Аккад. Те же представления об О.-реке отражены в древне-хеттском названии реки в Малой Азии *Haras-haras* (буквально «О.-поток»), имеющем соответствия в древне-европейской гидронимике (кельто-иллирийск. *Arlape, Eriaf*) и поэтому возводимом к общеиндоевропейским названиям рек, а также в архаическом славянском названии реки Орёл. Связью О. с водой объясняется одно из индоевропейских табуистических названий О.: лат. *aquila*, «орёл» (с дальнейшими производными словами: *aquilo*, «северный ветер», *aquilus*, «тёмно-коричневый», «коричнево-чёрный» и т. п.) от *aqua*, «вода».

Принадлежность к нижнему миру определяется возможностью негативной роли О. Так, в греческом мифе превращение в морского О. служит наказанием для Пандрея, брата Прокриды, укравшего золотую собаку из святилища Зевса (чьей птицей был О.). У тлинкитов есть миф, где убийца неверной жены находит приют у О., женится на орлице и охотится в орлиной «личине», причём подгоняет кита к селению своих бывших соплеменников (то же противопоставление О.- кит, что и в других американских индейских и палеосибирских мифах).

Некоторые из мифологических, позднее орнаментальных мотивов, связанных с О., засвидетельствованы памятниками изобразительного искусства. Образ О., связанный с космогоническими представлениями и с мифом о культурном герое, чрезвычайно распространён в символике первобытнообщинного и родо-племенного общества, а также древнего мира (особенно Передней Азии). В Древней Греции О. (иногда с Перуном в когтях) – важнейший атрибут Юпитера, получающий (особенно в эпоху эллинизма, не без влияния восточных культов) дополнительное значение солярного символа. Искусство Возрождения и последующих эпох отразило традиционные мотивы античной мифологии (О., несущий Ганимеда, у Рембрандта). Образ двуглавого О., представляющий собой, вероятно, первоначально отражение характерной двучленной (симметричной) структуры многих архаических мотивов, связанных с О., позднее становится весьма популярным в искусстве (уже в древней Малой Азии в хеттский период) и в геральдике. Геральдическое значение О. характерно ещё для Шумера (О. с львиной головой), боевая инсигния Древнего Рима, изображение О. (белый, чёрный, одно- или двуглавый) в государственной геральдике Византии, Польши, Германии и других стран (двуглавый О.- важнейшая составная часть герба царской России).

В библейской метафорике О. служит воплощением божественной любви, силы и мощи, юности и бодрости духа, но также и гордыни (последнее значение соответствует роли этих птиц в средневековой легенде об Александре Македонском, пытавшемся достичь неба с помощью двух О.). Орнаментально стилизованные О.- типичная деталь убранства средневековых храмов, особенно романских (для которых характерны «орлиные капители» и «орлиные кафедры»), а также литургических одеяний и предметов (в т. ч. православных).

Благодаря легендам из «Физиолога» (стареющий орёл взлетает к солнцу и, окунувшись там в волшебный источник, обретает молодость и здоровье) О. служит в средние века символом крещения, а также воскресения; углублению религиозно-дидактического смысла О. как знака возвышенно-пламенной религиозной любви способствуют также легенды об О., имеющем обычай возносить своих птенцов к солнцу, а также о сверхъестественной стойкости зрения этой птицы (которая якобы может созерцать дневное светило без ущерба для глаз).

О. является символом евангелиста Иоанна и одним из «четырёх апокалиптических зверей», а в светской эмблематике атрибутом правосудия, зрения (в аллегории пяти чувств), гордыни.

Переходящая ещё из древнего мира традиция совмещения в единой композиции полярно противоположных символов – О. и змея – в средние века обретает значение борьбы Христа с сатаной, а в новое время – переходит в политическую геральдику. Символика О. как воплощения слова использовалась в 18 в. Э. Сведенборгом. В литературе, особенно поэзии, новейшего времени античные мифологические мотивы (образ поэта как Ганимеда в ранних стихах Б. Пастернака: «Жар предплечий студит объятие орла») переплетены с более поздней средневековой символикой, в которой нередко сочетаются два наиболее универсальных зооморфных мифологических символа – О. и лев («все пойму, Видя льва, стремящегося следом, И орла, летящего к нему», Н. Гумилёв). А. Платонов в повести «Джан» использовал архетипический образ охоты на О., в которой приманкой оказывается человек (как у индейцев хидатса) и оппозиция охотник: О. переворачивается (что характерно для мифопоэтической мысли).

Приложение Б

Статьи из энциклопедии «Мифы народов мира», М., «Советская энциклопедия», 1982 г.

БА, в египетской мифологии один из элементов, составляющих человеческую сущность. Египетский писатель 4 в. Гореполлон, написавший трактат о египетских иероглифах, перевёл Б. на коптский язык как «душа». Это значение употребляется и по сей день, хотя понятие «душа» не точно соответствует представлению египтян о Б. В период Древнего царства, согласно «Текстам пирамид», обладание Б. приписывалось только богам и фараонам. Б. мыслилось как воплощение их силы и могущества. Их могло быть несколько (множ. ч. бау). Позднее, согласно «Текстам саркофагов» и «Книге мёртвых», Б. считалось воплощением жизненной силы всех людей, продолжающим существовать и после их смерти. Обитая в гробнице и оставаясь в полном единстве с умершим, Б. может отделиться от тела человека и свободно передвигаться, оно совершает «выход днём» из гробницы, поднимается на небо, сопутствует человеку в загробном мире. Б. осуществляет все физические функции человека: ест, пьёт и т. д. Изображалось в виде птицы с головой, а иногда и руками человека. В качестве Б. богов нередко фигурируют священные животные (напр., Б. Себека – крокодил, Осириса – баран, Б. многих богов – змея) или другие божества [так, Хнум в Латополе (Эсне) считался Б. Шу, в Гипселесе – Осириса, в Леонтополе – Геба, на острове Элефантина – Ра]. Б. имели не только люди, но и многие города: Гермополь, Буто, Иераконполь и др. – Прим. пер.

ЙИМА (авест. *İima*), др.-перс. *Йама* (*Iama*), в иранской мифологии первопредок человечества, культурный герой, создатель благ цивилизации, устроитель социальной организации общества, владыка мира в эпоху тысячелетнего золотого века. При нём царило бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков («Видевдат» II, «Ясна» 9, 1-5). Этимологически его имя толкуется как «близнец», «двойник». Образ восходит к индоиранской (ср. первочеловека Яму в ведийской мифологии) и индоевропейской эпохам (ср. сканд. Имир), к архаическим мифам о братьях-близнецах, сыновьях солнца. По некоторым версиям мифа, Й. был распилен пополам рукой собственного брата Спитьюры, совершённого злым духом. Отцом Й. считался Вивахвант (ср. др.-инд. Вивасвата, отца Ямы), воплощение солнца. Сам Й. сохранил черты солярного героя, хотя в «Авесте» он, как правило, смертный, место его действия всегда на земле, в мире людей. Индийские же источники изображают Яму хозяином загробного мира, восседающим в сонме богов и душ праведников. Из западноиранских текстов 5 в. до н. э., найденных в Персеполе, следует, что древнеперсидский Йама по имени и, видимо, по функциям был ближе к индийскому, нежели авестийскому образу, божеством, а не человеком. В индоиранском близнецном мифе первочеловек - брат и супруг женщины-прародительницы (Яма и Ями в «Ригведе», Йима и Йимак в «Бундахишне»). Божественный статус приписан Й. в «Абан-яште» (V 25); он помещён на священной горе Хукарья и творит жертвоприношение богине Ардвисуре Анахите ради обретения власти «над богами и людьми». Притязания Й. на главенство среди богов - черта архаики индоиранских времён, не сохранившаяся в остальной «Авесте». «Ригведа» (10, 51, 3) приписывает Яме открытие огня на земле, цивилизаторскую миссию. Этот же миф в иранской традиции представлен в жреческом аспекте: Й. возжёт в Хорезме первый по сакральности среди других видов огня священный огонь жречества Атур-Фарнбаг. По одной версии, этот огонь был впоследствии перенесён на запад, по другой - в Кабул («Бундахишн» 17, 5-6). Между тем в «Видевдате» (II 3 и др.) Й. отклонил предложенные ему богом жреческие обязанности, ограничившись, якобы, царскими. Налицо сектантские расхождения в трактовке популярного образа. На общетипологическом уровне Й. - действующее лицо в мифе об утрате «золотого века» в результате вселенской катастрофы. На индоиранском уровне он - первопредок и первый смертный, «хозяин двуногих и четвероногих» (ср. «Атхарваведа» 4, 28, 3), упорядочивающий мир. На собственно иранском уровне в ходе формирования зороастрийской ортодоксии изначальная роль Й. подверглась значительным преобразованиям: у него отняли индоиранский ореол идеального владыки «золотого века» и гаранта бессмертия. Утрата золотого века была

объявлена Заратуштрой следствием гордыни и грехопадения Й. Возник квазиисторический миф о том, как от Й. отлетел символ его царственного достоинства, хварно. Вторая глава «Видевдата» и «Хом-яшт» («Ясна» 9, 1-11) иносказательно, а «Замьяд-яшт» (XIX) открыто повествуют о передаче хварно Заратуштре. Образ Й. - дарователя земных благ и телесного бессмертия - стал противопоставляться пророку - реформатору веры, провозвестнику бессмертия духовного. Стремление ортодоксального жречества опорочить Й. и то обстоятельство, что он - единственное лицо архаического индоиранского фольклора, упомянутое в «Гатах» (32, 8), где не нашлось места даже Митре и Ардвисуре Анахите, отчётливо свидетельствуют о первенствующей его роли на дозороастрийском этапе бытования мифологии. В «Младшей Авесте» первопродком изображён Гайомарт.

КАЙ КАВУС (фарси), в иранской мифологии второй царь из династии Кейянидов, богоборец. К. К. (авест. Кави Усан) с помощью демонов строит дворцы на горе Албурз и пытается подняться на небо, используя орлов, но орлы сбрасывают его над рекой Амуль в лесу, где К. К. находят его вельможи. По «Денкарту», К. К. построил чудесные дворцы; старцы, входящие в один из них, становятся вновь юными. По религиозной жреческой зороастрийской традиции, К. К. – отрицательный персонаж, ибо выступает против верховного божества, намереваясь распространить свою власть и на небо, за что был сброшен в воздушный океан. Отголоски отрицательного отношения к К. К. сохранились в «Шахнаме».

В «Шахнаме» смелый К. К. наследует Кай Кубаду и правит сто пятьдесят лет. Желая уничтожить зло, он отправляется в поход против царства дэвов в Мазендеран, но ослеплённым попадает вместе со своей свитой в плен к Белому дэву. К. К. призывает на помощь богатыря Рустама, который освобождает его и возвращает ему зрение с помощью печени дэва. Однако К. К. снова попадает в беду. Полюбив коварную дочь хамаваранского (Йемен, центральная или северная Аравия) царя красавицу Судабу, он идёт в поход на царя и снова попадает в плен, из которого его опять выручает Рустам. Соблазнённый дьяволом Иблисом, К. К. хочет подняться с помощью орлов, несущих его трон, на небеса и вновь терпит неудачу: вместе с обессилевшими орлами он падает на землю вблизи Амуля; здесь его спасает Рустам. – Прим. пер.

ФАРН [восходит к древнеиран. *hvarnah-, обычно трактуемому как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации (ср. вед. svar, «свет», «сияние», «блеск», «солнце»), возрастающей, прибывающей, расширяющейся силы, нечто желанное, достигнутое, откуда – «хорошая (благая) вещь», «желанная вещь», «благо», «имущество». Авест. «слава», «величие», «блеск», «сияние», «харизма» и т. п., согд. prn, «слава», «знамение» и т. п., осет. farn, «обилие», «счастье», «мир», др.-перс. farna, ср.-перс. xvarra, «царская слава», «царское величество», перс. farr, «блеск», «великолепие», «пышность» и т. п., согд. prn, frn, сакск. phârra, «положение», «ранг», «достоинство», «звание» и т. д.], в иранской мифопоэтической традиции божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество; державная сила. Видимо, Ф. выступал и как неперсонифицированное сакральное начало абстрактного или конкретного (материальный символ) характера, и как персонифицированный божественный персонаж. В «Авесте» Ф. – обычно некая сакральная благая доля, «хорошая вещь» («Яшт» XVII 6). Им могут владеть божественные персонажи, дарующие его людям («Датастан-и-деник»), сами люди, для которых Ф. обычно воплощается в богатстве («Яшт» X 8, «Ясна» 60, 2, 4), доме, жене, детях, скоте, здоровье («Яшт» XV 56, известна формула пожелания Ф. для сохранения здоровья в поздних зороастрийских текстах). Ф. имеет общие атрибуты с едой, пищей, которая в иранских языках может обозначаться тем же словом, что и Ф., или его производными. Ф. выступает и как добрый дух – охранитель дома, в случае смерти хозяина он покидает дом, если не соблюдены некоторые условия (ср. отражения в осетинской традиции: поговорка «тише, не забывай о Ф. дома», представление о том, что отцовский Ф. не уходит в царство мёртвых). Особым Ф. обладает селение, область, страна, народ. В ряде случаев говорится о Ф., скрытом в глубине вод («Яшт» XIX 51-64), о Ф., связанном с водами и реками, с солнцем, выступающим как даритель Ф. («Денкарт»). Иногда Ф. реализуется не столько в материальном виде, сколько символически – как счастье, доля, судьба (в этом смысле он сопоставим с жреческой Тихе, римскими Фортуной, гением и т. п.). Именно такой Ф. свойствен, видимо, ариям в целом, жрецам-кави, Заратуштре («Яшт» X 105). Тот, у кого есть Ф., – «обладатель благой судьбы». Ф. – объект восхвалений («Яшт» XIX), он непобедим и могуществен: он спутник победы, являющийся в виде сияющего огня

(«Перед Митрой летит пылающий огонь, могущественный фарн кави», «Яшт» X 127). Образ сияющего Ф., высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе. Более поздняя традиция усвоила образ Ф. как символ неизбежности шахской власти в Иране. Ф. как доля, судьба связывался с брачными и похоронными обрядами. Ср., например, отражения в поздней традиции: свидетельства армянских авторов Фавстоса Бузанда (5 в., «История Армении», IV 24) и Мовсеса Хоренаци (кон. 5 – нач. 6 в., «История Армении» III 27), согласно которым царская гробница – это место, где находится Ф. царя после его смерти; таджикское представление о том, что душа барана (связываемого с Ф.) помогает душе человека перейти через мост, ведущий в рай, и т. п. У осетин при введении жениха в дом шаферы возглашают «Ф. шествует!», поются свадебные песни Ф. и т. п. Иранской религиозно-мифологической традиции не было чуждо и представление о плохом Ф. Основная мифологема о том, как Ф. оставляет своего обладателя, связана с Иимой, от которого Ф. отлетел в облике птицы варэца («Яшт» XIX 32). Тот же мотив встречается и позже. Ф. не только связан с животными, но и нередко трансформируется в зооморфные образы. О связи Ф. с птицей варэгна (сокол Варган, инкарнация Веретрагны), возможно, свидетельствует упоминание в «Яште» (XIV 36) об амулете из птичьих перьев, который приносит почтение, дарует Ф. Реконструируется (Г. В. Бейли) представление о Ф. в виде газели. Широкое распространение, особенно в сасанидском искусстве, получил образ барана как воплощённого Ф. Это связывает Ф. с Веретрагной, чьим атрибутом был баран. Начиная с Шапура II изображение барана как символа бога Ф. получает широкое распространение, а Аммиан Марцеллин сообщает, что в одном из сражений Шапур II имел на голове богато украшенный убор в виде бараньей головы (*Res gestae* XIX 1, 3). Сходные изображения известны на кушано-сасанидских монетах, предметах посуды и утвари. В пехлевийском сочинении 6 в. «Карнамаки Ахташери Папакан» образ барана на лошади выступает как воплощение царственного кейянидского Ф. Ср. использование образа барана в структуре царского трона: в «Шахнаме» Кай Кавус дарит Рустаму трон в виде барана. Видимо, эта символика имела и более глубокие корни. Уже на луристанских бронзах, на стеле из Унташгала, на ещё более ранних печатях отмечены персонажи с короной, украшенной бараньими рогами. Изображения барана присутствуют на многочисленных зооморфных ручках сосудов в среднеазиатской и сарматской керамике первых веков н. э. (иногда вместо барана выступают козёл, вепрь, собака и т. д.). Б. А. Литвинский толкует их как зооморфные символы Ф. – охранителя сосуда. Не исключена связь Ф. в образе барана с осетинским «властителем спальни», награждающим новобрачных потомством (своего рода субститутот «властителя спальни» является «святой баран», к которому в брачном обряде обращаются с просьбой, чтобы рождались мальчики; ср. связь Ф. с брачными обрядами). С персонифицированным образом божественного Ф., возможно, следует связывать находку на Кубани золотого амулета с надписью, содержащей имя Уатафарнес, толкуемое рядом исследователей как Ф. (божество) жилища. В иранской традиции есть немало примеров, когда Ф. изображался в человеческом облике. В согдийско-манихейской версии сказки о Кесаре и ворах вор, облачившийся в царские одежды, обращается к лежащему в гробнице Кесарю, объявляя, что он его Ф. Вероятно, Ф. как особое божество входил в состав согдийского пантеона (по реконструкции В. Б. Хеннига). В Бактрии у кушан Ф. изображался в виде человека в царской одежде. Широко известны изображения мужского божества Фар(р)о на кушанских монетах.

Иранские производные от Ф. – *hvarnah оказали влияние на формирование сходных понятий у соседних народов (ср. древнетюркское *qut* или слав. *slava), а в некоторых случаях заимствовались ими (ср. тохарские иранизмы *perne*, *parat* или, возможно, славянское «парни, парень» как обозначение социально-возрастной категории мужчин, готовых к вступлению в брак).

Особый престиж, который связывался с понятием Ф., предопределил чрезвычайно широкое использование слова «Ф.» в ономастике (в частности, царской).