

Чеснов Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 59–72.

Оцифровано: неизвестно; устранение ошибок оцифровки: Н. В. Бардичева, 2020

ДРАКОН: МЕТАФОРА ВНЕШНЕГО МИРА

Кандидат исторических наук Я. В. Чеснов

Синкретический облик дракона тысячелетиями волновал воображение людей. Он известен и создателям древнейших цивилизаций, и эскимосам, не знавшим классового общества, и современным развитым народам. Распространение мифа о драконе столь универсально, что известный швейцарский психиатр и историк религии К. Г. Юнг отнёс дракона к системе архетипов человечества — наследственно передающихся схем, эмоционально окрашенных, но априорно формирующих представления [1]. В этом случае, если согласиться с Юнгом, человечество сохранило в своей памяти информацию о звероящерах, о жестокой реальности, в которой жили далёкие предки людей.

Историкам религии, мифологии и искусства ещё трудно проследить все этапы генезиса образа дракона. Ясно только, что он был избран для символического обозначения разных, но важнейших понятий в жизни человека: титанических стихий природы, космических сил, света и тьмы, таинственно возникающей жизни и трагедии смерти, мудрости и косности. Значения, объединяемые в одном образе, очень противоречивы, и это вынуждает нас сделать попытку подойти к рассмотрению образа дракона не только с позиций его исторического развития, анализа процесса, т. е. постепенного включения в него черт отдельных реальных существ, комбинаций этих черт в разных локальных традициях, но и с точки зрения его концептуального (сущностного) единства, феноменологически выраженного фантастическим сочетанием разнородных черт. Как отдельные черты, составляющие облик дракона, несут свою символику, так и образ в целом выступает как символ нового уровня, символ символов. Раскрыть содержание такого символа невозможно, если идти от его частных составляющих.

Среди всех других синкретических существ: грифонов, василисков, единорогов, химер и т. п. — дракон наиболее популярен. Можно сказать, что он в отличие от своих собратьев всемирно распространён. Есть все основания говорить, что он пришёл к нам из глубокой древности. Отличие дракона среди аналогичных созданий заключается также и в его максимально выраженной синкретичности: дракон — не просто единение атрибутов одного хищного зверя и одной птицы, как это имеет место, например, у грифона или у василиска (змея и птица). В китайской традиции дракон объединяет атрибуты минимум девяти существ. У него голова верблюда, шея змеи, когти орла, чешуя карпа, брюхо моллюска, лапы тигра, уши коровы, рога оленя, глаза демона... И каждый из органов несёт свою функцию.

Уже само по себе объединение в одном существе функционально разных органов-атрибутов говорит о стремлении выразить в нём какие-то сущностные понятия. Перед нами архаический способ выражения, когда «одно» выступает заместителем «другого». На примере античного повествования это соотношение между конкретно-образным и отвлечённо-понятийным было рассмотрено О. М. Фрейденберг, которая показала, что в основе античных фольклорных и архаических литературных жанров лежит «несамостоятельность образного плана», его зависимость от отвлечённых, смысловых планов. Иносказание на том уровне ещё не приняло вида одного образа с двумя смыслами, а

было «двучленом» с расположением образа и понятия в одном нерасторжимом ряду. Так, один мифический герой уподоблялся другому и противопоставлялся ему: «Мысль в её целом даётся через части» [2]; «в повествовательном двучлене отвлечённое даётся посредством конкретного» [3]. Слитность образа и понятия присуща и нашему предмету исследования — дракону.

Обращаясь теперь к пластическому выражению дракона как синкретическому образу, мы должны рассматривать его не просто в совокупности с другими фантастическими существами, а в единстве образа и понятия, сопоставив с древними антропоморфными изображениями, в которых подчёркивались функции отдельных органов. Речь идёт об изображениях с непропорционально большими органами, наподобие фигур с подчёркнуто развитыми женскими или, наоборот, мужскими признаками, высунутым языком или выкатившимися глазами. Такая аналогия вполне правомерна. И за ней кроется глубокая причинная связь.

Генезис антропоморфных образов с деформированными органами уходит в глубь палеолита. Подобные создания человеческого воображения и рук жили и живут своей исторической жизнью, они реальны и одухотворены одновременно. Они — не случайные плоды фантазии, ибо человек всегда испытывал в них потребность, подоплёка которой ещё до конца не раскрыта. Отмечая определённую концептуальную близость (и общность) синкретических существ, и прежде всего дракона, с палеолитическими антропоморфными образами, мы можем увидеть в них общую тенденцию самоопределения человека в окружающем мире и в космосе. Эта общность раскрывается при обращении к представителям народов, никогда не знавших земледелия, таких, как охотничьи общества Сибири, у которых животное или растение, имеющие какие-либо аномалии, наделены сверхъестественными качествами, дающими жизнь. Подобные животные приносят удачу, а растения или предметы считаются амулетами [4]. В основе этих представлений лежит стремление через частное, т. е. отклонение от нормы, выразить максимально общее — принцип самой жизни. Образ, внешне состоящий из функционально и «генетически» различных частей, воплощает принцип всеобщности жизни в её единстве.

Естественно, что это единство могло быть только абстрактным, хотя и чувственно воспринимаемым. Иными словами, перед нами — стремление посредством диспропорций выразить некую гармонию, заключающуюся в идее духовного единства, духовной целостности.

Примечательно, что в хорошо известных нам теологических системах позднего времени соотношение единства и множественности трактовалось в плане противопоставления, с одной стороны, единого благого божества, а с другой — сонма злых духов. Характерная черта бесов — их множество. В синкретических и непропорциональных образах ощутима как раз обратная идея — духовное единство и целостность, выраженная через единичный образ.

Выявление такой концептуальной сущности дракона, как духовная цельность, позволяет понять иконографическую пластичность образов дракона, их зависимость от космологических представлений, воздействий со стороны этических идеалов локальных традиций и т. д., т. е. вскрытие сущности дракона даёт возможность подойти к этому образу с точки зрения конкретной истории.

Круг идей, в котором формировались палеолитические истоки образа дракона, необходимо расширить до всех пределов производственной и культовой деятельности древнего человека. Расчленение туши зверя одновременно давало возможность произвольного сочленения его частей. Такая возможность была многократно реализована в захоронениях частей животных без голов, в коллекциях черепов «медвежьих пещер», а

главное — в примитивных составных памятниках. Они возникали в момент «общения» людей с этими архаическими анималистическими символами, когда на природный холмик в пещере надевалась голова медведя с кусками прилегающей шкуры. Следуя реконструкции А. Д. Столяра, в конце мустьерской культуры в начале верхнего палеолита мы находим «натуральный макет» с явными следами обряда: вокруг головы медведя на стене пещеры видны прилепившиеся глиняные шары, которыми, очевидно, «обстреливали» такое изображение медведя [5]. Составной «натуральный макет» говорит о древнейшем стремлении к символизации животного, притом хищника. Эта тенденция неотделима от тенденций к символизации человеческого тела. Однако изображения самого человека и актов его деятельности, вероятно, более древние и гораздо многообразнее, чем изображения животных. Древнейшими способами символизации являются графические знаки, часто ритмически повторяющиеся. Позднее принципы символического изображения, включая синкретическую символику, переносились с человека на животное. Иначе говоря, синкретические образы с самого начала были одухотворены человеческим содержанием и развивались в русле важнейших представлений об окружающем мире и жизни человека.

До сих пор речь шла о предыстории канонических изображений дракона, а в концептуально-сущностном аспекте — о первоначальном этапе развития понятия и образа. Отсутствие зафиксированных изображений дракона в палеолите гипотетически можно объяснить тем, что дракон был представлен сценически (в образе) в виде шкуры хищника, надетой на какую-то основу, или в образе переодетого человека.

Одно из древнейших известных канонических изображений дракона (в виде рептилии) доносит до нас оттиск аккадской печати [6]. Мы видим на нём эпизод космической битвы бога Мардука с женским драконом Тиамат. Последняя решила мстить за убийство своего супруга Апсу, олицетворявшего водную стихию и творца первоначального мира, младшим поколениям богов. Для этой цели она создала себе помощников, которые после победы Мардука вместе с нею стали знаками зодиака. Сама она на печати изображалась как огромная рептилия с чешуйчатым телом и двумя когтистыми лапами. Иногда она была представлена в виде крылатого хищника. Перед битвой противники Мардука напились вина, приготовленного из кунжута, и поели. Мардук же, наполнившись огнём, вошел в нутро Тиамат и расчленил чудовище. Её сторонников он поймал сетью. Из тела Тиамат он заново сделал Небо и Землю, а побеждённые боги стали созвездиями. У своих поверженных врагов Мардук отобрал Таблицы судеб и повесил их себе на грудь.

Уже в этом мифе дракон Тиамат имеет разнообразную символику. Как отметил М. Элиаде, Тиамат здесь аккумулирует все черты Хаоса. По его мнению, она представляет собой: 1) первоначальный Океан; 2) женского дракона; 3) андрогинное существо; 4) чудовище-поглотителя; 5) эмбрион [7].

Изложенный сюжет даёт предикаты (неразрывно связанные функции и атрибуты) дракона, на которых можно остановиться подробнее. Они, казалось бы, мало связаны и выглядят случайными: 1) Тиамат создаёт божества, ставшие ночными светилами, и сама превращается в созвездие; 2) она и её сторонники перед битвой напиваются вина и наедаются.

Двойственное начало, выражавшееся в атрибутах света и видения, и связь с опьяняющим напитком, присущи врагу людей в египетской мифологии. Оно воплощено в дочери солнечного бога Ра, носящей имена Хатор, Сохмет и Тефнут. Её изображали с головой львицы. «Бог Ра, правивший когда-то на земле, — говорится в мифе, — состарился, и люди перестали его слушать. Обеспокоенный их непокорностью, он по совету богов посылает против грешников дочь (своё око) Хатор-Сохмет, которая превращается в львицу. Двигаясь вверх по течению Нила, она истребляет людей с такой яростью, что сам Ра

оказывается не в состоянии её остановить и приходит в ужас от мысли, что всё человечество погибнет. Чтобы предотвратить кровопролитную бойню, богу Ра приходится прибегнуть к хитрости. По его приказу из красного минерала „диди“ изготавливается хмельной напиток, напоминающий по цвету кровь. Этой жидкостью заполняются поля. Богиня-мстительница напивается этим пивом, воображая, что поглощает кровь людей, пьянеет и успокаивается» [8].

Независимо от сложных перипетий и символики египетского мифа, очень подробно изученных Р. Антесом [9], для нас важно в нём то, что космические условия, олицетворённые в солнечном божестве Ра, воздействуют на человеческую жизнь до самого её конца через хищное, драконообразное женское по своей природе существо, к тому же равнодушное к пиву. Отметим, что львиный образ египетской Хатор соответствует древнейшему образу китайского дракона, который в своём генезисе шёл от тигриной маски [10]. По-видимому, хищники из семейства кошачьих, обладающие способностью видеть в темноте, повсюду наделялись драконьими чертами.

Древнейшими и универсальными предикатами дракона, вне зависимости от того, где рождался этот образ — на Востоке или на Западе, является свет как таковой, как особая эманация, а также как видение. Убедительные аргументы доставляет лингвистический материал, уходящий, вне всяких сомнений, далеко за пределы эпохи, которая оставила образ Тиамат.

Этимологический материал выявляет связь между терминами, обозначающими «световую» и «пахучую» природу дракона.

Языковые данные также показывают, что драконьими качествами одновременно обладает целый класс в основном пахучих растений, вызывающих состояние одурманивания или эйфории, а также некоторые вьющиеся растения и имеющие красные плоды.

Согласно общему мнению, этимология термина «дракон» в европейских языках восходит к греческому *drakon*, которое имеет связь с глаголом *drakein* («смотреть»). Х. Фриск, подытоживая установившуюся традицию, указывает в своём этимологическом словаре первоначальный корень **dra'(k)*, родственный санскритскому *drs* со значением «взгляд» [11]. Столь же красноречив староирландский термин *derc* («глаз») [12]. В древней Греции название *drakainis* — получила хищная рыба *Trachinus draco*. Словом *drakonia* называли растение из аронниковых (*Arum dracunculum*), отличающееся ядовитостью и характерным тёмно-красным цветом и издающее запах гниющего мяса. Зловоние Змея как противника громовержца было рассмотрено в одной из работ В. Н. Топорова [13]. Отметим, правда, что названный автор выступил против этимологизации древними личного имени одного из драконов — Пифона — через *pitha* (в пассиве «гнить», «тлеть») [14]. В европейской традиции название «драконовое» перешло, в частности, на болотное растение с ярко-красными ягодами (*Calla palustris*). У древних греков *draco* помимо змееобразного животного означало также «ветвь виноградной лозы», а в некоторых случаях деревья, хлебные злаки и растения вообще. Н. Я. Марр в принципе не отвергал индоевропейской этимологии термина «дракон», связанной со значением «взгляд». Кроме того, он обратил внимание на греческое *derkomd* («гляжу снизу, исподлобья»), в связи с чем привлёк параллели из грузинского, в частности со словом *tarb* (сarb. — Я. Ч.) — «брови» (букв., «очей волосы») [15]. В мифопоэтических системах значение «глядеть снизу» представляет определённый интерес в связи с образом дракона, одна из существенных черт которого в индоевропейских и в других традициях заключена в свойстве «смотреть», «видеть».

Этимология названия китайского дракона *lung* недостаточно ясна. Очевидно, её следует искать в связи с названием змеи в тибетском, тунгусско-маньчжурских, а также в языках Юго-Восточной Азии. Интерес может представлять название вьетнамского дракона

long (вариант gong), входящее в термин long lanh (long Ianh) («блестеть», «блестящий»). В Китае определение «драконовые» носят растения, дающие лекарственные вещества: лундань (горечавка — *Gentiana scarba*); луннао (камфарник — *Driobalanops camphora*); лункуй (ядовитый чёрный паслен — *Solatum nigrum*); байлун (лютик — *Ranunculus sceleraturi*); лунья (репейник азиатский — *Agrimonia asialica*) и другие ценные растения. Определитель lung входит в названия волокнистых растений, из которых делают циновки (например, ситник — *Juncus effusus* L.), а также в название виноградной лозы — лун (или лундянь) [16]. Как правило, к драконовым в Китае относятся растения водной среды или вьющиеся.

В китайской мифологии имеются материалы, подтверждающие особую способность видения, излучения из глаз у дракона. В «Каталоге гор и морей», составленном в III в., содержится такой текст: «За северо-западным морем, к северу от Красной реки находится гора Отроги Чжан. [Там] живет дух Прямовосседающий [Чжэн-чэн] с человеческим лицом, туловищем змеи и красными, [расположенными один над другим] глазами. Когда он закроет глаза, наступает тьма, откроет — появляется свет. Не ест, не спит, не дышит. Он дарует ветер и дождь. Он освещает Великую Тьму. Его зовут Дракон-Светильник» [17].

Представление об остром зрении дракона, различающем лист травы за сотню ли, свойственно всей китайской фольклорной традиции [18]. Дракон относится к существам, которые могут проявлять жизнедеятельность как днём, так и ночью. Жизненная сила дракона заключена в его глазах [19]. По народным представлениям, у дракона, появляющегося из яйца, глаза развиваются в последнюю очередь [20]. В истории живописных изображений китайского дракона это его свойство получило особое значение. С ним связана одна из легенд, повествующая о том, как один художник нарисовал дракона, и в тот миг, когда он своей кистью обозначил глаза, комната наполнилась туманом, дракон ожил и исчез, сопровождаемый раскатами грома. Рассказывают также, что художник Гу Цайши (IV в.) никогда не рисовал драконов с глазами. На вопрос, почему он так делал, художник отвечал: «Если дам глаза, улетит» [21].

На лакированном блюде из Сычуани (I в.), описание которого дал В. Риддел, сделаны симметрические изображения тигра и дракона, причем глаза у тигра (данные в профиль) прорисованы, а у дракона в глазных орбитах оставлен цвет фона — тускло-оранжевый [22]. Только в культовых изображениях, играющих роль оберегов, глаза часто были обозначены. Так, Б. Лауфер обратил внимание на то, что жадеитовые поделки в виде дракона эпохи лань сохранили стилизованный знак глаза [23].

В Индии драконьи черты были поделены между нагами и макарами, и это представляет особые трудности для исследования вопроса. Макары, представленные в мифологии цивилизацией долины Инда, чётче всего наделены растительными атрибутами (лиана, растущая изо рта, и хвост-растение). Обычно макара изображается в виде полузмеи-полуслона. Макара является ездовым животным (ваханой) Варуны, а поскольку свойства бога и его ваханы почти одинаковы, то можно предположить, что макара обладает особой силой зрения (ведь сам Варуна тысячеглаз). У Варуны много черт, позволяющих приблизить его к дракону. Он хозяин вод, олицетворяет тайные, магические силы, иногда относится не к дэвам (богам), а к асурам (демонам), любит пение (любовь к музыке и пению присуща всем драконам, в том числе китайскому, а также древнегреческим — Тифону и Дионису-Загрею, зачарованному звуком погремушки и убитому). Нравнодушны к музыке и славянские властители водных стихий.

Характерно, что в поздней индуистской мифологии Варуна становится локапалой — одним из хранителей стран света. Острое зрение — черта этих существ.

В индийской традиции змеи-наги в ряде случаев претерпели эволюцию к четырём или восьми локаपालам. Возможно, что мифологические наги наделены ногами, о чём можно

заключить из индийской поговорки: «Только змея может видеть ноги змеи». Здесь вполне уместно вспомнить, что в Китае человек не может увидеть хвоста дракона. Ноги и хвост относятся в мифологии к хтоническим и потому часто невидимым частям животного. Особая опасность взгляда нагов многообразно подчёркнута в индийских представлениях и согласуется с повсеместно распространённым верованием в губительность змеиного взгляда.

Глубокий анализ света и видения в мифологии был дан О. М. Фрейденом. Исследовательница показала, что на ранних стадиях развития человечества в культовой сфере преобладало зрительное восприятие мира [24]. Свет и зрелище там выступали основными средствами ориентации в мире [25]. Отсюда уникальная роль зрения и глаза в чародействе, в гадании [26].

Представление о глазах не воспринимающих, а испускающих свет, как это показано П. А. Флоренским, господствовало в первобытном обществе и в какой-то степени свойственно современности: глаз представляется сродни органу осязания [27]. Аналогичные идеи высказывала и О. М. Фрейденом [28].

Активное начало света и видения выразилось в их соотнесённости с понятиями деятельности и творчества, смысл которых претерпел любопытные исторические трансформации. В древнеегипетской мифологии глаз считался подателем жизни. Гор воскрешает своего отца Осириса, дав ему проглотить свой глаз. Люди возникли из слез бога Солнца Ра. Как источник жизни слово «глаз» фонетически было связано с глаголом «быть здоровым». Идеограммой глаза стали обозначать понятие «люди». Этот же знак в идеографическом письме означал «производить», «зачинать» и просто «делать» [29].

«Деятельностный» аспект семантики глаза и зрения охватывает среду космического всемогущества и творческого труда, а также труда подневольного. Так, в нововавилонских текстах написание глагола «смотреть» служило для обозначения раба, т. е. «того, кто смотрит в глаза хозяину и ждёт распоряжений» [30]. И вот уже в иньских надписях древнего Китая иероглиф — рисунок глаза становится обозначением раба наряду с иероглифом «смотреть вдаль» [31]. Но это конечный результат развития «деятельностной» семантики глаза и зрения, на середине же пути стоят значения слова «видеть» в смысле «быть представленным ко двору» в Китае эпохи Инь [32], а также разные оттенки зависимости, отношений младшего к старшему, характерные для средневековой корейской поэзии [33].

Мудрость дракона заключена в его способности быть носителем острого зрения и света. Это свойство дракона приходится отыскивать в переплетениях бесчисленных сюжетов, где дракон выступает как существо тьмы, в образе того или иного животного, заглатывавшего светило или невинную жертву. Убийство дракона солнечным богом, громовержцем, святым или героем легло в основу многих популярных сюжетов, увлекательных повествований, а в ряде случаев — чуть ли не целых мифологических систем. Но как только мы отвлечёмся от сюжета, дракон начинает приобретать черты самодостаточности. Он становится важнейшей концептуальной парадигмой, смысл которой концентрирует представления о зрении и свете.

Некоторые мифологические представления прямо указывают на светоносные особенности драконообразных существ. Библия, характеризуя Левиафана, сообщает, что «от его чиханья показывается свет; глаза у него — как ресницы зари» (Иов. 41, 10). В «Шань хай цзин» говорится о драконе Чжуине (Освещающем тьму): «Когда смотрит — наступает день, закрывает глаза — опускается ночь» [34]. В «Хуай нань цзы» он назван драконом-светильником, имеющим человеческое лицо и туловище дракона, но без ног [35].

В европейском мифологическом ареале тема особого зрения драконов раскрыта в сказочном фольклоре. Во французской сказке дракон лишает женщину — кормилицу своего дитя одного глаза или даже зрения вообще за случайно приобретённую ею способность

видеть мир драконов [36]. Иногда нечто подобное случается с рыболовом [37]. Смысл этих сказок: драконы видят одинаково в разных мирах.

В ряде традиций в символике дракона подчеркивается видение снизу, из воды. В исследовании М. И. Никитиной о древнекорейской поэзии убедительно показано, что зрение, видение ритуально соотносится с социально низким положением, где младший направляет усилия на совершенствование облика старшего. Тема раскрыта автором в плане аграрного мифа о рождении женщины-солнца [38]. К этому же семантическому полю можно отнести и представление об озёрах как глазах земли. Несомненно, что сходная идея отражена в ассоциации глаз с водой и вообще с источником, что хорошо представлено в петроглифах, например, в Гегамских горах в Армении, датированных III — I тысячелетиями до н. э. [39].

С отделением от дракона света он становится существом тьмы. Но древняя связь дракона со светом выражается теперь в стремлении дракона к источнику света, в качестве которого может выступать сверкающий драгоценный камень, луна или солнце, в Китае и в Японии — «пламенеющая» жемчужина, в древнерусских храмах — окно между двумя геральдическими изображениями драконов [40].

Даже сравнительно поздний иконографический материал характеризует первоначально светоносную природу дракона, ставшего в ряде религиозных систем существом тьмы. Аналогичную судьбу в христианской традиции пережил Люцифер. Но ещё до ограничения дракона царством тьмы уже имелись к этому концептуальные предпосылки. О них свидетельствуют характеристики его как существа, которое может становиться невидимым. Таков он в мифологических циклах народов Дальнего Востока, в кельтских и французских сказках. Иногда в сказках дракон использует способность делаться невидимым для совершения неблагоприятных поступков, например кражи плодов урожая у людей (мотив «священной кражи»). Собственно кражей является и добыча огня у богов Прометеем, связанным по своему происхождению с драконами. Подобные истории, построенные на сюжетности, нужно считать сравнительно поздними в эволюции образа. Но обычная «невидимость» дракона, которая сродни его древнейшей сценической изобразительности («показывание и исчезновение»), идёт от эпохи становления самого человека, когда в полумраке пещер вокруг «натуральных макетов» разыгрывались мистерии палеолитического человека. В упомянутой сказке дракон наказывает женщину за её способность видеть драконов. Женщина нужна дракону для воспитания детей. Это указывает на то, что тему дракона-невидимки можно рассматривать в аспекте социально-полового разделения человечества на ранних стадиях его развития.

Анализ темы отношения дракона к свету и видению показывает, что к ней необходимо подходить с двух разных уровней: небесно-космического и хтонического, низменно-земного. Растительные атрибуты дракона обнаруживают те же закономерности. Рассмотрим их подробнее.

Как уже было отмечено, с драконами ассоциированы пахучие, ядовитые и лекарственные растения. Разработаны растительные аспекты у макары и китайского дракона. В одном японском средневековом произведении говорится, что, когда Майтрея будет покидать мир, найдя правду Будды, он соберёт народ и изложит его учение. Тогда все деревья на земле примут форму золотых драконов и раскроют цветы. Это будет «собрание драконов-цветов» [41].

Устойчивая связь растительной орнаментики с образом дракона наблюдается в западноевропейских тератологических стилях, а также у восточных славян.

Растительная символика драконов указывает на то, что драконов мыслили как дарителей жизни, хранителей вод, а это значит, что они обеспечивали плодородие. Хтонические существа — драконы, змеи и демоны растительности, — как это было отмечено

В. Н. Топоровым, играют особую роль в ритуале перехода к новому году. «В ряде традиций в подобных ритуалах происходит сжигание змеи (или её символа), пепел которой используется в медицинских целях или для увеличения плодородной силы» [42].

Приведем ещё несколько примеров, указывающих на «пахучие» атрибуты драконообразных существ. Так, в кампучийской мифологии существует образ «принцессы с запахом», драконообразной женщины, которая вышла замуж за земного человека [43]. Этот образ близок к принцессе моря, главе духов вод, одновременно являющейся богиней растительности у индонезийских народов [44]. Примечательно, что в кашмирских хрониках вождю нагов Таксаке приписывается введение в культуру шафрана. Весной перед началом работы на участках, отведённых под шафран, исполняется обряд поклонения нагу Таксаке [45].

В России макаршей, макаршиным корнем, змеиным корнем называлась ароматическая ползучая трава из гречишных *Polygonum bistorta* [46]. В фольклоре народов Западной Европы есть упоминания о запахе драконов. Например, одурманивающий запах издавали языки дракона в мифе о Тристане. Драконьими атрибутами наделено растение эстрагон *Artemisia dracuncula*.

Ароматические коннотации имели образы, близкие к драконам, в древнем Египте. Так, карликовое божество с вытаращенными глазами, представляющее, по всей вероятности, Беса, изображено на изящной парфюмерной ложечке, хранящейся в Музее изобразительных искусств им. Пушкина в Москве.

В древней Греции благовонные растения вроде стиракса (*Styrax officinalis*) и руты, а также плюща, дающего ядовитые плоды, ассоциировались с хтоническими божествами. Стиракс воскурляли при молитвенных обращениях к подземным божествам. Плющ широко использовался в обрядах, посвящённых Дионису. Вениками и букетами из руты и мяты обменивались женщины во время обрядов плодородия. Растения с сильным запахом, в частности чеснок, до позднейших времён играли важную роль в обрядах типа русалий у балканских народов [47].

Отношение к руте как к магическому растению, защищающему жизнь человека, распространено от Прибалтики до Средней Азии [48]. В. Н. Топоров теме вьющихся растений посвятил работу, где показал, что в мифологическом сознании европейских народов вьющиеся и пахучие растения выступают символами изобилия и плодородия [49].

Помимо приведённых выше примеров пахучих растений, которым приписывались магические свойства, укажем ещё на перечное растение, распространённое в Океании, — *Piper methysticum*, имеющее узловатый стебель. Жвачка из кавы имеет колоссальное культовое значение в жизни океанийцев. Согласно одному из мифов, это растение возникло из тела героя, чей предок был змееподобным существом.

«Символических» функций вьющихся и пахучих растений, указывающих прежде всего на земное плодородие, явно недостаточно, чтобы объяснить их отношение к дракону. Для понимания этой роли мы должны оторваться от земного уровня и увидеть связь этих растений с уровнем небесным, с космосом. Тема связи растения, представленного образом мирового дерева, его особого отношения к Космосу хорошо разработана в этнографической литературе. Эта функция очевидна и для вьющихся растений, стебли которых как бы олицетворяют протяжённость, служа связью между удалёнными объектами.

Собственно, ту же функцию выполняет и запах растений. Запах ощутим, реален и поэтому принадлежит земному миру. Но в то же время он бесплотен, невидим, летуч и благодаря этим качествам относится к высшему, небесному уровню.

Особое зрение драконов и их мифологическая пахучесть должны рассматриваться как синонимические свойства. Они характеризуют и образно-понятийную роль дракона — посредника между Землей и Небом. Исходя из вскрытых концептуальных свойств дракона, мы можем понять теперь разнообразный эмпирический материал, касающийся ритуального отношения к зрению и пахучести.

Взаимозависимость этих свойств выражена в практике народов Европы и Азии, в частности в широком использовании для защиты от сглаза руты, лавра, вербены, укропа, полыни, бузины, омелы, мандрагоры, рябины, ивы и других растений, обладающих свойствами воздействия на хтонические силы, а также на здоровье человека. Характерно, что аналогичными свойствами наделены также жимолость и вьюнок [50].

Подобные растения служат защитниками от грома и молнии. В Европе этим свойством наделяют особенно прострел (аконит), крапиву и мак, который вообще считается гарантом плодородия и талисманом от колдовского вредительства [51]. Эта тема приближается к теме «растительного кода основного мифа», проанализированной Топоровым [52].

Особенности ассоциаций хтонических божеств, в частности драконов, с растительным царством объясняют нам эпизоды с опьянением Тиамат и Хатор, а в индийской традиции — поражение Вритры Индрой, когда тот был в состоянии опьянения, вакхическое пьянство Диониса и его виноградной лозы, «драконьи» напитки народов Дальнего Востока и «зеленый змий» в славянской традиции.

Приведённый материал говорит о том, что между зрением, с одной стороны, обонянием и вкушением стимулянтов — с другой, существуют синонимические взаимоотношения. Ароматические растения и стимулянты ликвидируют вредоносный взгляд, но в то же время они вместе со зрением — и характерные атрибуты драконов. В этом смысле драконы реализуют своё разнообразно проявляющееся свойство медиаторов между космическим уровнем (зрение, свет) и хтоническим-земным (ароматы, вино). Дракон в роли медиатора концептуально выступает скорее не как синкретическое существо, что имеет место в иконографии, а как существо недифференцированное, сохраняющее цельность первоначального восприятия мира. В этом нужно видеть причину необыкновенной мифологической живучести столь странных, казалось бы, существ.

Дракон, будучи медиатором, посредником между земным уровнем и небесным, не может принять на себя функции божества. Это существо особого ранга, представляющее живой мир, находящийся вне человека, откуда идут импульсы, стимулирующие человека к изображению этого существа в синкретической звериной форме с растительными атрибутами, такими, как хвост, переходящий в растение, или растение, выходящее из пасти. Дракон своим обликом указывает на взаимную связь космического света и земного растения, воспринимающего этот свет и порождающего всё земное плодородие. Такая символика дракона легко могла породить новый уровень — символику единения мужского и женского начал. В роли медиатора дракон сообщает человечеству знание, как, например, китайский дракон, который принес людям письменность, или небесный огонь, как Прометей. Близость дракона к культурному герою подчеркнута аналогией между обычно хищной природой последнего (ягуар, ворон и т. п.) и функциями дракона как пожирателя. Эти связи дракона, намеченные лишь контурно, указывают на то, что для понимания этого загадочного образа требуется более глубокий анализ. Но и сейчас мы уже можем сказать, что дракону принадлежит первое место в ряду образов культурных благодетелей человечества, позднее занятое, и часто насильственно, другими персонажами.

Изложенные материалы позволяют прийти к мнению, что дракон сопровождал человечество начиная с самых ранних этапов его становления. На нём замкнуты важнейшие

институты духовного самоопределения человека, трансляции культуры и социально-полового регулирования общества.

Эта роль дракона в истории человечества объясняется тем, что он был наделён основными ощущениями человека, что дракону была передана деятельность органов чувств человека. Причем понятие о драконе формировалось главным образом из совокупности деятельности трёх из них: зрительного, обонятельного и в меньшей мере слухового (хотя с ним ассоциирован звук в его максимальном выражении — громовых раскатах). Тактильные и вкусовые восприятия для дракона менее характерны. Тем не менее они образуют многочисленные мировые сюжеты о съеденных драконом людях, большинство которых в конечном счете всё-таки спаслись.

У человека зрительные, обонятельные и слуховые восприятия направлены на удалённые объекты. Осязательные и вкусовые дают информацию о ближайших объектах. Именно это различие мы видим в представлениях о драконе. В понятии дракона отразилась ранняя история человека, выделившего себя самого из окружающей природы и себя ей противопоставившего.

Отсюда очевидно, что первоначально дракон был скорее даже не понятием и образом, а ощущением охотника, надевшего на себя шкуру зверя. Палеолитический материал не противоречит этой гипотезе. Дальнейшая эволюция дракона, превращение его в очень ёмкую метафору внешней по отношению к человеку природы — результат осмысления человеком себя самого, своей творческой деятельности. В бесконечном числе сюжетов эта деятельность была воплощена в актах убийства дракона.

Казалось бы, страны Востока, особенно Дальнего Востока, служат чуть ли не экологической средой образа дракона. Однако это правомерно по отношению к каноническому образу крокодилоподобного существа, наделенного (в Европе только с XII в., в Китае гораздо раньше) крыльями летучей мыши. Концептуальное же значение дракона гораздо полнее раскрывается на материале Передней Азии и Европы. Там более всего прослеживаются функции дракона как медиатора космического масштаба, смазанные красочной сюжетностью на Дальнем Востоке, где дракон наделён самыми разнообразными ролями, став персонажем житейских историй. Очевидно, феноменальный, в том числе изобразительный, план дракона находится в противоречии с концептуальным планом. Разработка этих планов не могла вестись одновременно в одной локальной традиции. Тем необходимее становился обмен между культурами Востока и Запада, в которых разрабатывались разные стороны образа дракона.

1. См.: Desoille R. Le reve eveille en psychotherapie. P., 1945, с. 131 —133.
2. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 216.
3. Там же, с. 217.
4. Алексеев И. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, с. 279, 289, 291.
5. Столяр А. Д. Эволюция формы «натурального макета» в генезисе верхнепалеолитического анимализма. — У истоков творчества. Новосибирск, 1978, с. 86—105.
6. Budge E. A. The Babylonian Legends of the Creation. L., 1921, с. 1—64.
7. Etiade M. Structure et Fonction du mythe. P., 1959, с. 483.
8. Редер Д. Г. Мифологическое мышление и зачатки научного мировоззрения в древнем Египте. М., 1976, с. 238.

9. Антес Р. Мифология в древнем Египте. — Мифология древнего мира. М., 1977, с. 55—121.
10. Dittrich E. Das Motiv des Tierkampfes in der altchinesischen Kunst. Wiesbaden, 1963, с. 12.
11. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1974, с. 414.
12. Websters. New international Dictionary of English Language, 1980, с. 1200.
13. Топоров В. И. Об одном способе сохранения традиции во времени. Имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 143—149.
14. См.: Этимология, 1974. М., 1977, с. 1 — 11.
15. Марр И. Я., Смирнов Я. И, Вишапы. Л., 1931, с. 27.
16. Giles H. A Chinese-English dictionary. L., 1928, с. 934.
17. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Комментар. Э. М. Яншиной. М., 1977, с. 125—126.
18. Hayes L. N. The Chinese Dragon. Shanghai, 1923, с. 40.
19. Vries de J. Forschungsgeschichte zur Mythology. Freiburg-München, Bd. I, с. 63.
20. Eberhard W. Folktales of China. L., 1965, с. 78.
21. Halt K. M. Decorative Motives of Oriental Art. N. Y., 1969, с. 15.
22. Riddel W. N. Tiger and Dragon. — Antiquity. 1945, n. 73. с. 27.
23. Laufer V. Jade. Chicago, 1912, с. 187.
24. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 265, 353 и сл.
25. Там же, с. 310, 319.
26. Там же, с. 188, 358.
27. Флоренский П. Анализ пространственности в художественных произведениях.— Декоративное искусство СССР. 1982, № 1. *[данные утрачены при оцифровке]*
28. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. *[данные утрачены при оцифровке]*
29. Пиотровский Б. Б. Амулеты в форме глаза в древнем Египте. — Известия ГАИМК. Т. 9. Вып. 3, 1931, с. 12; Матье М. Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей. — Вопросы истории религии и атеизма. Т. 5, М., 1958.
30. Дандамаев М. А. Рабство в Вавилонии. М., 1974, с. 50.
31. Серкина А. А. Опыт дешифровки древнейшего китайского письма. М., 1973, с. 46, 121.
32. Там же, с. 111.
33. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом, М., 1982, с. 34, 139 и сл.
34. Каталог гор и морей, с. 99.
35. Там же, с. 188. Комментар. Э. М. Яншиной.
36. Hartland E. S. The Science of Fairy Tales. L., 1981, с. 65—71.
37. Там же, с. 70.
38. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия, с. 91 —176.
39. Мартиросян А. А. Первобытные иероглифы Армении и их урарто-армянские двойники. Ер., 1976.

40. Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. М., 1964, с. 124.
41. Vries de J. Forschungsgeschichte, с. 191.
42. Этимология, с. 11.
43. Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 175—200.
44. Skeal W. W., Blagdon C. O. Pagan Races of Malay Peninsula. Vol. 1. L., 1906, с. 349.
45. Autran Ch. L'epopee indoue. P., 1946, с. 89.
46. Даль В. Толковый словарь великорусского языка. Т. 2. М., 1979, с. 290.
47. Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. — СА, 1967, № 2.
48. Снесарев Г. П. К вопросу о происхождении празднества суннатой в его среднеазиатском варианте. — Занятия и быт народов Средней Азии. Среднеазиатский этнографический сборник. Т. 3. Л., 1971, с. 261.
49. См.: Симпозиум «Античная балканистика». М., 1980, с. 58.
50. Gifford Ed. S. The Evil Eyes., N. Y., 1958, с. 75, 77, 87.
51. Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. — Живая старина. 1911, вып. 1, с. 13—14.
52. См.: Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.). — Балканский лингвистический сборник. М., 1977.