

Колесник О. С. Інтерпретації архетипного образу «Рогатого Пастуха» і грецькій, кельтській та індійській культурах // *Культура народів Причорномор'я*. - № 254. 2013. - С. 178-181.

УДК 130.2 - культурологія

Колесник Олена Сергіївна

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АРХЕТИПНОГО ОБРАЗУ «РОГАТОГО ПАСТУХА» В ГРЕЦЬКІЙ, КЕЛЬТСЬКІЙ ТА ІНДІЙСЬКІЙ КУЛЬТУРАХ

Анотація: В статті робиться спроба реконструкції міфологічного образу «Рогатого Пастуха» на основі узагальнення типологічно близького матеріалу, який належить до різних етнічних культур. Показано, що ця постать може бути безпосередньо пов'язана з найбільш архаїчними міфопоетичними уявленнями, які сягають доби верхнього палеоліту, і продовжують існувати в культурі ХХІ століття.

Ключові слова: інтерпретація, культура, міф, міфопоетика, шаманізм.

Аннотация: В статье делается попытка реконструкции мифологического образа «Рогатого Пастуха» на основе обобщения типологически близкого материала, который относится к разным этническим культурам. Показано, что этот персонаж может быть непосредственно связан с наиболее архаичными мифопоэтическими представлениями, которые восходят к периоду верхнего палеолита, и продолжают существовать в культуре ХХІ века.

Ключевые слова: интерпретация, культура, миф, мифопоэтика, шаманизм.

Annotation: The theme of the article is the comparative study of the numerous horned deities of European and Indian cultures, such as the Harappan “Proto-Shiva”, the Celtic Cernunnos, the Slavic Veles, the Greek Pan and his Roman analogues, the Cretan Minotaur and others. One of the results is the reconstruction of the complex double image of the “Horned Hunter” and the “Horned Herdsman”. This deity is seen as a representative of an extremely archaic

mythic complex, connected with the concepts of death / regeneration, circulation of the cosmic energies and the treasures of the Otherworld. It has some relics of the shamanic practice and mythology, which was quite widespread in Europe. It is possible that in the beginning such an image could represent Being in all its totality. With the Christianization the semantics of the image was changed because of the contamination with the devil-figures. Still, in some cultures (for example, in Britain) the elements of the ancient lore were preserved till modern times, and were inherited by such new literary genres as fantasy and mythic fiction.

Key words: culture, interpretation, myth, mythopoeia, shamanism.

Постановка проблеми. В наш час підвищеного інтересу до міфопоетики, компаративні дослідження міфологічних систем окремих народів досягли рівню, достатнього для реставрації найдавніших пластів споріднених культур, а також для встановлення закономірностей, спільних як для гомогенних, так і для гетерогенних, проте типологічно близьких традицій. Такі дослідження є складними, але надзвичайно перспективними, оскільки вони здатні відкрити дещо принципово нове про ще не вивчені істориками культурні зв'язки різних народів, або ж про особливості колективного підсвідомого, які викликають незалежне виникнення однотипних образів. Одним з таких образів, що розкриває перед нами найархаїчніші культурні шари, є постать «Дикого / Рогатого Мисливця / Пастуха».

Аналіз публікацій з теми. Образи конкретних рогатих богів, належних до різних етнічних традицій, є добре вивченими в межах компаративної міфології. Методологічне значення для реконструкції найархаїчніших міфологічних шарів мають праці Я. Голосовкера, В. Іванова та В. Топорова, О. Лосєва, Є. Мелетинського, В. Проппа, Р. Грейвса. Безпосереднє відношення до теми рогатого божества має дослідження Н. Толстого «В пошуках Мерліна». В Україні теорією міфу займалися М. Грушевський, О. Потебня, І. Франко. Серед сучасних дослідників слід назвати П. Герчанівську, О. Кирилюка, В. Личковаха, С. Кримського, М. Поповича, С.

Стоян та інших авторів, в чийх працях розглядаються як загальні закономірності міфопоетичної творчості, так і значення конкретних архетипних мотивів.

Завданням запропонованого дослідження є узагальнення наявного матеріалу з різних, але дотичних традицій, яке дозволяє реконструювати семантику одного з найбільш загадкових образів європейської традиції, який проіснував у впізнаваній формі декілька тисячоліть, і продовжує впливати на сучасну культуру.

Виклад основного матеріалу. Безпосереднім поштовхом для написання цієї статті стало порівняння двох зображень, типологічно майже ідентичних, але належних до різних археологічних культур, які поки що вважаються не спорідненими між собою: протоіндійської та кельтської.

Протоіндійська (або хараппська) цивілізація (III-II тис. до н. е), залишила по собі чимало різьблених печаток з міфологічними сюжетами. На одній з них зображене прикрашене браслетами та намистами божество з буйволячими рогами, що сидить в йогічній асані в оточенні тварин. З тих пір як археолог Дж. Маршалл встановив його типологічну близькість з Шівою в образі Пашупаті, Володаря Звірів, це божество нерідко позначається як «Прото-Шіва». Тварини навколо нього гіпотетично ідентифікуються з локапалами, хранителями чотирьох частин світу; на колоні Ашоки слон теж символізує схід, а бик – юг; проте для зображення півночі узятий лев, заходу – кінь (на печатці, відповідно, носоріг та тигр). Якщо ми приймемо тлумачення тварин як локапал, то Прото-Шіва може символізувати Центр, відправну точку системи координат, п'ятий елемент світоустрою. Тобто – Все.

Прото-Шіва з печатки схожий на Кернунна (Цернунна) з рельєфу на Гундеструпському казані, визначній пам'ятці кельтської культури (IV чи III ст. до н. е.). Пояснити це важко, оскільки протоіндійська культура вважається створеною прото-дравідами, індійськими автохтонами, чийі контакти з

Європою науці поки що невідомі. Однак, типологічна схожість двох артефактів безсумнівна, адже на обох зображеннях ми бачимо:

1. антропоморфну істоту з рогами (буйволячими чи оленячими);
2. йогічну, або, щонайменше, ритуальну позу;
3. прикраси: браслети, намиста, торк (шийна гривна);
4. тварин: великих та «презентабельних» хижаків та травоїдних.

В кожному з цих елементів немає нічого унікального. Проте сполучення відразу чотирьох мотивів важко пояснити збігом. Така типологічна подібність є або свідомим ще не з'ясованих генетичних зв'язків, або ж проявом надзвичайної гомологічної схожості на основі інтерпретації тих самих архетипів.

Встановивши подібність у іконографії, спробуємо перейти на особистості. В обох випадках справа є досить складною через брак інформації – нам невідомі навіть імена зображених персонажів (Кернунн – це прізвисько, яке перекладається як «Рогатий»; справжнє ім'я напевне було табуйоване). Тому риси первісних божеств треба виділяти з образів їх пізніших аналогів. Якщо в особі протоіндійського Хазяїна Звірів ми дійсно маємо справу з попередником ведичного Шіви, слід придивитися до цього бога. З маси його характеристик в нашому контексті важливі наступні:

1. Шіва – це амбівалентний образ творчих та руйнівних сил універсуму;
2. Він є водночас фалічним божеством та аскетом-йогином (якого інколи називають шаманом), причому ці іпостасі відображають єдиний процес циркуляції космічної енергії;
3. Шіва пов'язаний з культом (рогатого) бика.

Тепер спробуємо систематизувати відомості про його кельтського «двійника». Вважається, що найбільш архаїчний пласт образу Кернунна – це уявлення про Хазяїна Лісу, божество збирання та полювання. Можливо, він був духом принесеного в жертву бога-оленя, який мав забезпечити розмноження дичини у наступному – «айнський тип жертвоприношення» за

Дж. Дж. Фрейзером [5, с. 557]. Однак, британський фольклор зберіг зовсім інший зв'язок Рогатого з полюванням: він виступає у ролі мисливця, а не жертви. Проте міфопоетичне мислення схильне зближувати опозиції, а значить мисливець та жертва не так вже далекі один від одного.

Цілком можливим є дуже давнє походження образу Кернунна. В мистецтві європейського верхнього палеоліту добре відомі терантропічні зображення, причому часто йдеться саме про рогатих істот, наприклад, напівлюдей-напівсарн. Напевне, найбільш відомим є зображення міксантропа з печери Трьох Братів, якого нерідко називають «чаклуном» або «шаманом». Він поєднує людські риси с рисами різних тварин, причому чи не найбільш помітною прикметою цієї істоти є оленячі роги. Виходячи з того, що в пізнішій кельтській традиції оленячі роги однозначно асоціювалися з шаманізмом (Н. Толстой пише про Мерліна як останнього британського шамана [6]), цілком ймовірний зв'язок цього зображення з шаманською практикою та міфологією, яка виявилася надзвичайно стійкою, особливо на Британських островах. В цілому, наскальні малюнки дають можливість припущень про дуже давнє походження європейського шаманізму (див. [4, с. 19]. В цьому контексті цікавим було б ґрунтовне дослідження образів «дикунів» та «безумців» в середньовічній літературі (Мерлін, Овейн, Ланселот, Тристан та багато інших).

Наступна – після мисливця та шамана – складова образу Кернунна це пастух. Як і Рогатий Мисливець, Дикий Пастух добре відомий пізнішій кельтській та пост-кельтській середньовічній культурі: він зустрічається у «Мабіногоні», «Житті Мерліна», історіях про лицарів Круглого Столу тощо. Це бог природи (як опозиції культури), покровитель усього що росте, і водночас, як і Дикий Мисливець – божество смерті. Тому в процесі християнізації образ Рогатого бога контамінувався з образом диявола. Однак, Потойбічний світ європейських міфологій асоціювався не тільки з лихом і смертю, але й з життєвою силою, родючістю, багатством. Для повнішого уявлення про амбівалентне божество Того світу слід залучити дані

слов'янської та балтійської міфології. У особі Велеса (Велса, Велняса) ми бачимо бога багатства та скота (інколи він сам має роги та ратиці), який має відношення також до землеробства, та до поетичної творчості. В кельто-римському суспільстві Кернунн як сторож воріт потойбічного світу теж відповідав за багатство та успіх. В архаїчній балтійській міфології зберігся важливий момент – безпосередній зв'язок Пастуха з душами мертвих, які він охороняв – пас [2, с. 228]. Можливо, це пов'язано з вірою в первинність природи по відношенню до культури, тварини по відношенню до людини, Того світу по відношенню до цього. За В. Проппом, мрець уявлявся як той, що повернувся до долюдського, тобто, тваринного буття [3, с. 71-75].

З усієї маси рогатих богів найбільш відомими є грецький Пан та критський Мінотавр. Разом з давньогрецьким Паном можуть розглядатися давньоримські Фавн та Сільван. Схожість цих постатей не зводиться до запозичень, оскільки в античній культурі відбулась не довільна ідентифікація, а скоріше відновлення споконвічно єдиного індоєвропейського образу, який з часом «розщепився» на національні варіанти.

Пан – одне з найхтонічніших божеств: він напівтварина і живе у лісі серед тварин, опікується чередами, знається на музиці, пророцтвах та вині (а це типово шаманський комплекс). В розвинених міфологічних системах хтонічність, здебільшого, пов'язується з монструозністю, яка протистоїть і людям і богам. Але Пан не чудовисько і, хоча дійсно протистоїть Олімпу, не є його ворогом. Це архаїчне божество було прийнято до компанії богів, але не асимільоване до кінця, що й дозволило йому зберегти свою амбівалентність. Її прикладом може стати його крик, здатний викликати панічний страх. Цей самий страх, напущений на ворогів, міг ставати помічником у битвах, зокрема, саме Пану дякували за перемоги при Марафоні та Саламіні. Римському Фавну приписували викрадення дітей, наслання кошмарів та хвороб; але близький до нього Сільван відав удачею та нагородою на Тому світі.

Отже, Пан та його аналоги – представники попереднього покоління богів. Це підкреслюється їх тісним зв'язком з тваринами та рослинами, а у випадку Сільвана – також з рабами, які теж є символічними представниками Того світу, який протистоїть «справжньому» людському суспільству і, водночас, уможлиблює його існування. Характерно походження Сільвана від раба та кози: генеалогія гранично низька, і – оскільки в міфопоетичному мисленні протилежності збігаються – гранично піднесена.

З постаттю Пана як бога родючості пов'язана сексуальна магія, яка повинна була забезпечити постійне відтворення світу. Саме ім'я Пана, як вважається, походить від кореню *pus*, *raus*, що означає «робити родючим». Його любов до німф, а також до веселощів (які також мають безпосереднє відношення до родючості) загальновідома. Римський Фавн до того ж, відомий як Інкуб, що спокушує жінок.

Пан – той, хто володіє почуттями, або, вживаючи сучасну термінологію – позасвідомим. Це виявляється і в згаданій здатності викликати паніку, і в особливому зв'язку з музикою, яка є невід'ємною ознакою Потоїбичного світу. Для міфопоетичного мислення музика та вірші пов'язані також зі знанням та пророцтвом. Пану відкрито минуле, сучасне та майбутнє, це саме він навчив пророцтву Аполлона. Сільван та Фавн також відають снами, видіннями, передбаченням. Саме ім'я Фавна, можливо, походить від *fatuor* – «бути одержимим», чи *fando* «пророчити». З Фавном пов'язаний ритуал «інкубації», який передбачав сон на шкурі принесеної в жертву вівці задля отримання пророчого видіння. Це практично співпадає з кельтським обрядом тарбфейс, при якому жрець засипав на шкурі принесеного в жертву бика, щоб побачити уві сні, хто має стати новим королем. Пояснення сенсу цих дій впливає з: 1) згаданого уявлення про первинність світу тварин: сплячий на шкурі долучається до першоджерел буття, які існують поза часом, а тому дають знання майбутнього, та 2) уявлень, що цей первинний світ може бути втілений у одній істоті, жертвопринесення якої уможлиблює подальше існування Космосу. Оскільки Пан та Фавн безпосереднім чином пов'язані зі

скотом, схоже, що цей обряд передбачав ритуальне вбивство іпостасі божества заради прилучення людини до його чудесних властивостей.

Пан був володарем точок переходу в їх просторовому та часовому вимірі. Відомо, що він пов'язувався з літнім полуднем – чи не малося на увазі також і Літнє Сонцестояння? Він асоціювався і з другим «полюсом» року: свято Фавналій припадало на грудень, а одним з атрибутів Пана було хвойне дерево, яке символізувало Зимове Сонцестояння та новорічні ритуали космогонічного характеру. Іншими атрибутами Пана та його гомологів були собака (чи вовк) та козел – хижак та його жертва, мисливець та здобич. Отже, Пан – це Пастух, який ще не забув, що був Мисливцем.

Дикий Пастух, разом з верховним богом Неба та богинею Землі, є персоніфікацією одного з трьох рівнів міфопоетичного Космосу. Проте чи зводяться його сутність та функції лише до репрезентації Нижнього Світу? Адже, наприклад, індійський Рудра (образ, близький до Шіви), має епітет Тр'ямбака – «той, що має трьох матерів», «той, що належить трьом світам». Ім'я Пана часто перекладається як «Усе» (пор. з іменням Шіви «Бхава» - «існуюче»). Ця хибна народна етимологія є показовою, оскільки вона демонструє асоціації, які викликала постать Пана в еллінській культурі. Вочевидь, не дарма пізньоантичні філософи (які, на думку О. Лосева часто реконструювали найдавніші міфологічні пласти) вбачали в Пані божество, що *усе об'єднує*, творця і володаря всесвіту. Це підтверджується й римськими даними: Сільван подекуди уявлявся як верховне божество, Пантей; дочка Фавна Бона Деа могла поставати в якості небесної богині.

Слово «Все» характеризує й критського Мінотавра Астерія, «Зоряного», сина та іпостась Зевса або Посейдона. Він – одночасно людина і бик, символ нічного неба, сонця, моря, підземного світу. Таке злиття протилежностей в єдиний образ можливе, оскільки «тільки на останніх своїх щаблях хтонічне мислення є хтонічним у вузькому сенсі слова, тобто пов'язаним тільки з землею. У більш ранні періоди земля взагалі нічим не відрізняється ні від неба, ні від підземного світу і являє собою єдине і

нероздільне з ним загальнокосмічне тіло, так що усе земне (у тому числі тварини і людина) є в той же час і небесне» [1, с. 216].

З уявлення про таку вселенську істоту, що є всім світом, і поза якою немає нічого, впливає тип космогонічних міфів, де створення світу пояснюється як результат вбивства та розчленування антропо- чи зооморфної істоти. Прикладів дуже багато: скандинавський Імір, ведічний Пуруша, китайський Паньгу; відлуння цього ж сюжету відчувається в Основному міфі. Наприклад, в індійській традиції, вбивши Врітру, Індра розкидає частини його тіла. В ірландській сазі божественний бик розкидає частини тіла переможеного суперника, надаючи назви різним місцевостям (а надання імені є метафорою творення). В останньому випадку вбивця і вбитий – це батько та син, тобто, різні іпостасі однієї істоти. Ми бачимо ту саму картину, про яку О. Лосев пише як про тотожність споживача жертви, жерця та самої жертви [1, с. 150]. Отже, стає ясным, чому Кернунн може бути водночас оленем та мисливцем.

Поєднавши всі ці уявлення, ми отримуємо «узагальнений» давньоевропейський образ тератоморфного хтонічного божества, пов'язаного з шаманізмом та сексуальною магією, яке, знаходячись у центрі Всесвіту, керувало силами життя та смерті, та, можливо, репрезентувало Усе, тобто Космос в усій його повноті. З таким історико-культурним підґрунтям ми можемо повернутися до двох зображень і проаналізувати їхні спільні елементи.

Найлегшою для пояснення рисою здається велика кількість прикрас: це підкреслення високого статусу зображеної особи і, можливо, натяк на Потойбічний світ як джерело усіх матеріальних та духовних багатств.

На протоіндійській печатці чітко прорисована йогічна асана. Умовність зображення Кернунна не дозволяє однозначно витлумачувати позу як йогічну. Але в ірландських сагах зустрічаються численні згадки про тривалі тренування воїнської еліти, які включали завдання на зразок стояння на гострі списа чи балансування на барилах, що котяться. Не виключено, що

Кернунн міг бути покровителем кельтського аналогу йогічного (чи тантричного) вчення.

Тварини, які оточують Рогатого, в сукупності представляють Потойбічний світ. Чотири звіра на протоіндійській печатці можуть бути локапалами. Кернунна оточує дев'ять істот – це сакральне число кельтів, яке може символізувати вісім напрямів простору і центр. З-поміж усіх тварин на Гундеструпському казані, найголовніше місце займають змія, яку божество тримає у руці, та олень, якому він простягає торк. Змія – це універсальний образ хтону, сексу, смерті та оновлення, отже її присутність підтверджує роль Кернунна як володаря життя та смерті. Можливі також асоціації з тантричним вченням (змія Кундаліні), що підкріплює висловлену гіпотезу про існування у кельтів аналогів йоги. Символічні значення оленя, одної з основних культових тварин кельтів, це: достаток, відродження, мужність, пристрасність, сонце, царська влада, дерево життя. Близькими є значення бика та буйвола: міць, влада, родючість, божественність, царственість, жрецький статус. Якщо ж відволіктися від конкретики, і з'ясувати значення рогу взагалі, то вийде наступний комплекс: могутність, бойовий дух, фалічна сила, родючість, процвітання, верховна влада. Отже, ріг – це потужний символ богів, правителів і героїв (навіть Александра Македонського «Дворогого»), який лише в середні віки змінив семантику, і став асоціюватися з «рогоносцем». В комедії В. Шекспіра «Як вам це сподобається» відтворений саме історичний момент переосмислення архаїчного ритуалу.

Як вже згадувалося, в британській традиції уявлення про Рогатого Мисливця виявилися дуже стійкими, і збереглися в фольклорі аж до сьогодення. Це, разом з загальним посиленням інтересу літераторів до міфологічних коренів власної національної традиції, привело до того, що образ Рогатого увійшов в різноманітні за фабулою та стилістикою твори жанрів фентезі та «міфічної прози». Можливо, найцікавішим автором, який звертався до цієї теми, є Н. Толстой, автор праці «В пошуках Мерліна», яка

стала теоретичною базою для його ж роману «Пришестя короля». А отже, проіснувавши біля двадцяти тисяч років, він все ще залишається актуальним.

Таким чином, безвідносно до того, чи будуть знайдені підтвердження генетичного зв'язку образів європейських та індійських рогатих божеств, вивчення архетипів та їхніх конкретних етнокультурних інтерпретацій дає багато матеріалу для розуміння сутності як окремих культурних артефактів, так і міфопоетичного мислення взагалі. Дослідження образу Рогатого Мисливця / Рогатого Пастуха та його культурної історії, безумовно, заслуговує на подальше дослідження.

Література:

1. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии / А. Ф. Лосев. – М., 1957. – 620 с.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Рос. энциклопедия, 1994. – Т. 2. – 719 с.
3. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 365 с.
4. Стоян С. П. Символи в образотворчому мистецтві первісності: філософсько-культурологічний аналіз / С. П. Стоян // Культура і Сучасність : альманах. – К. : Міленіум, 2013. - № 1. – С. 16-21.
5. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж.Дж.Фрэзер / Пер. с англ. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1998. – 784 с.
6. Tolstoy N. The Quest for Merlin / Nikolai Tolstoy– Sceptre, 1990. – 378 p.

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АРХЕТИПНОГО ОБРАЗУ «РОГАТОГО ПАСТУХА»
В ГРЕЦЬКІЙ, КЕЛЬТСЬКІЙ ТА ІНДІЙСЬКІЙ КУЛЬТУРАХ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ АРХЕТИПНОГО ОБРАЗА «РОГАТОГО ПАСТУХА» В
ГРЕЧЕСКОЙ, КЕЛЬТСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

INTERPRETATIONS OF THE ARCHETYPAL IMAGE OF “THE HORNED
HERDSMAN” IN GREEK, CELTIC AND INDIAN CULTURES