

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА)

АЗИАТСКИЙ БЕСТИАРИЙ

Образы животных в традициях Южной,
Юго-Западной и Центральной Азии

Сборник статей



Санкт-Петербург
2009

УДК 39(1-925.3+1.925.6)
ББК 63.5(3)
А35

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:

Н.В. Гуров, профессор, д-р филол. наук,
зав. кафедрой индийской филологии Восточного факультета СПбГУ;
Н.Н. Дьяков, профессор, д-р истор. наук,
зав. кафедрой истории стран Ближнего Востока СПбГУ.

А35 **Азиатский бестиарий:** Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сборник статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 188 с.

ISBN 978-5-88431-139-8

Сборник посвящен проблемам этнографического статуса мифических и реальных животных в традиционных культурах Азии. Большинство авторов — сотрудники МАЭ РАН. Материалы и выводы статей были представлены и обсуждены на ежегодных чтениях отдела этнографии народов Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН в 2003–2007 гг.

УДК 39(1-925.3+1.925.6)
ББК 63.5(3)

ISBN 978-5-88431-139-8

© МАЭ РАН, 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

Название сборника «Азиатский бестиарий» требует пояснений. Оно почти не связано с тем, что исследователь литературных форм животного эпоса называет «физиологической сагой» или «этнографической фантастикой» [Костюхин 1987: 214], т.е. с такими средневековыми книжными жанрами, как физиолог и бестиарий, интересующими нас разве что как один из источников. Наши авторы рассматривают образы мифологических и/или реальных животных в традициях Азии, а так как образы эти довольно часто дwoятся (отсюда частый предлог «между» в названиях статей: между собакой и волком, между львом и тигром, львы-собаки) или взаимозаменяемы, то правильнее говорить о семиотическом [Байбурин 1981] или этнографическом статусе [Родионов 1994: 174] тех или иных животных.

В 1990-е годы многие из авторов принимали участие в научно-исследовательской теме «Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока» [Родионов 1994; 1997; 2003], где в качестве изучаемого существа фигурировала собака [Родионов 1994; Собака на грани миров 1997]. Позднее наш исследовательский коллектив вернулся к изучению этнокультурного статуса существ уже на стыке двух большим тем — «Лики, концепты, предметы в традиционных культурах Востока и коллекциях МАЭ (подтема “Восточный пантеон”))» и «Пространство культурных пространств в традициях Южной и Юго-Западной Азии» [Родионов 2006].

Сборник открывается статьей Ю.Е. Березкина, в которой заявленная коллективная тема «Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии» помещается в более широкий пространственный контекст Индо-Тихоокеанского региона; мост между Старым и Новым светом наводится с помощью исторически обусловленных параллелей, обнаруживающих несомненное родство змееобразных монстров — от древнегреческой Горгоны до ее дальневосточных и американских родственников.

Сюжет о царской охоте на львов и диких быков извлечен из архива американиста и специалиста по Древнему Востоку Р.В. Кинжалова (1920–2006). Три следующие статьи посвящены образам быка (М.Ф. Альбедиль), собаки и волка в индийской культуре (Я.В. Васильков) и собаки-льва и льва в непальской (В.Н. Мазурина, Музей истории религии). Львиную тему продолжает Е.Г. Царева, рассматривающая львиные и тигриные мотивы в одной из ковровых традиций Центральной Азии. Редкое изображение сло-

ноголового бога Ганеши в коллекциях МАЭ привлекло внимание Д.В. Иванова, а Н.Г. Краснодембская в двух статьях подробно охарактеризовала представление сингалов о слоне и место птиц в сингальском культурном пространстве. Образ Макары — индийской водоплавающей Химеры с хоботом слона, пастью крокодила и чешуйчатым телом рыбы или рептилии, рассмотренный О.Н. Меренковой, дополняет статью Ю.Е. Березкина.

Ближневосточный блок состоит из трех статей, дающих анализ турецких представлений о духе дома, соединяющем в себе черты змеи, нечистой силы и предка (В.В. Иванова), образ верблюда глазами бедуинов (М.И. Василенко) и этнокультурный статус змей и птиц в сакральном пространстве на юго-востоке Йемена (М.А. Родионов).

В приложении помещена статья И.Ю. Котина об использовании животных мотивов и эмблематики в политической жизни современной Индии.

Большинство статей дополнены иллюстрациями, составляющими неотъемлемую часть текста.

М.А. Родионов

Библиография

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология // Сб. МАЭ. Т. XXXVII. Л., 1981. С. 215–226.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Родионов М.А. (ред.) Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. 1. Собака // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. № 5–6. С. 174–261.

Родионов М.А. (ред.) Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. 2. Нож // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1997. № 11. С. 134–236.

Родионов М.А. (ред.) Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. 3. Дождь // Кунсткамера. Этнографические тетради СПб., 2003. № 13. С. 139–193.

Родионов М.А. Пространство культурных пространств, или Границы науки о человеке // Радловские чтения–2006: Тезисы докладов / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 3–5.

Собака на грани миров / Сост. И.А. Алимов, М.А. Родионов. СПб., 1997.

Ю.Е. Березкин

КИРТИМУКХА, СИСИУТЛЬ И ДРУГИЕ СИММЕТРИЧНО-РАЗВЕРНУТЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ИНДО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА¹

«Современные этнологи проявляют явное отвращение к сравнительным исследованиям первобытного искусства. Нетрудно понять приводимые ими доводы: до сих пор исследования подобного рода стремились почти исключительно к доказательствам только культурных контактов, явлений диффузии и заимствований». Так начинается в русском переводе известная статья К. Леви-Строса «О симметрично развернутых изображениях в Азии и Америке», впервые опубликованная в 1945 г. и называвшаяся в оригинале «*Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique*» [Леви-Строс 1983]. Двусмысленность автора (если это ДВУсмысленность: вспомним Сашу Соколова — «мой дядя был если не двояк, то трояк») вызывает столь же разнообразные чувства. Это и восхищение словесной и интеллектуальной игрой, и раздражение от хитроумного и лукавого запутывания читателя, преобразования им простых и очевидных вещей в сложные и неявные. Впрочем, обо всем этом уже давно писал Марвин Харрис.

Леви-Строс не мог не знать, что идентичность принципов создания изобразительных композиций по обе стороны Тихого океана обусловлена исторически, да и вся его статья — ровно об этом. Но заявить такое было бы неинтересно. Исторически обусловленные параллели оказались прикрыты типологическим сходством, видимая альтернатива которому — вполне разумно отвергаемая им гипотеза трансокеанских контактов.

Не стоит, правда, забывать, что картина прошлого даже у самых образованных людей первой половины XX в. существенно отличалась от нашей, складываясь из представлений и допущений, во многом восходивших еще к XIX в. Ведь натиф был открыт лишь в конце 1920-х годов, лапита и олдувай — в 1950-х, керамика времени финального плейстоцена в Японии, Китае и на Амуре — в 1960-х, Варненский могильник — в 1970-х, «выход-из-Африки» — в 1980-х, Гёбекли-тепе — в 1990-х. Не только Богораз

¹ Проблематика работы поддержана грантами INTAS 05-10000008-7922, РФФИ 07-06-00441-а, Программой фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

полагал, что на берегах Берингова пролива эскимосы жили «в начале четвертичного периода» [Bogoras 1924: 237], но и Боас, и Рэдклиф-Браун, и большинство других титанов антропологии ничего конкретного о доистории не знали и об эвристическом потенциале археологии и других наук, занимающихся изучением прошлого, не догадывались. Апелляция к транс-океанским миграциям как к источнику сходных черт в культурах Азии и Америки была нормой в работах полувековой давности, да и сейчас, когда факт плаваний полинезийцев в Чили и в Калифорнию не вызывает серьезных сомнений [Jones, Klar 2005; Klar 2005; Storey a.o. 2007], приходится объяснять, что мифологические системы и стили искусства в ходе кратковременных случайных контактов не передаются. Так что в середине 1940-х годов Леви-Строс, может быть, и не боролся с фантомом. Это не оправдывает его словесной эквилибристики при обсуждении конкретных проблем, но запрещает требовать от французского философа знаний, которыми он в то время не мог располагать.

Среди великих открытий истекших десятилетий Гёбекли-тепе и ранняя керамика Восточной Азии для нас особо важны. Монументальные сооружения в верховьях Евфрата, возводившиеся 12 тыс. лет назад [Schmidt 2000; 2006], равно как и древнейшая глиняная посуда, обнаруженная в Японии, Китае и на российском Дальнем Востоке [Жушиховская 2002; Кузьмин 2004; Lu 2001: 131, 148–149], свидетельствуют о том, что ко времени начала заселения Америки уровень технологии и сложность социальной организации некоторых евразийских обществ намного превосходили тот, который зафиксирован для отдельных обществ Нового Света эпохи европейских контактов. Нельзя даже полностью исключать, что предки индейцев были знакомы с начатками земледелия (см. данные в пользу азиатского происхождения и раннего появления в Новом Свете намеренно выращивавшейся тыквы-горлянки [Erickson a.o. 2005]). После заселения Америка не развивалась на месте «с нуля» и часть ранних мигрантов могла принести в Новый Свет значительный культурный багаж. На протяжении сотен тысяч лет Восточная Азия оставалась вне протекавших на западе ойкумены процессов культурогенеза. Однако около 25 тыс. лет назад после смены на данной территории нижнего палеолита верхним [Вишняцкий 2008: 83–84] дальнейшее развитие шло здесь быстро, способствовал, в частности, освоению Нового Света вскоре после ледникового максимума.

Вплоть до становления ранних цивилизаций принесенные из Азии идеи и представления оставляли мало долговечных материальных следов. Однако во II тыс. до н.э. основой для создания изображений сделались не только дерево, кожа или песок, но и камень, а вскоре и золото. Такие изображения были в конце концов обнаружены археологами. В некоторых районах характерная для индо-тихоокеанской части ойкумены и, очевидно, возникшая в палеолите изобразительная традиция была открыта в ходе раскопок в XX в. В некоторых других она сохранилась в живой культуре и была зафиксирована этнографами.

Леви-Строс эту традицию заметил и осознал, хотя к моменту появления «*Le dédoublement de la representation*» **самые яркие и вместе с тем древние** ее образцы оставались за пределами его кругозора. Часть из них была открыта после 1945 г., другие — незадолго до этого. В годы нью-йоркской эмиграции Леви-Строс получил великолепную возможность изучать искусство американского северо-запада [Jacknis 2004], но не доколумбовые памятники Мексики и Перу. Возможно, поэтому, продемонстрировав единство происхождения симметрично развернутых изображений циркумтихоокеанского региона от маори Новой Зеландии до бразильских кадувео, он не обратил внимания на более специфические параллели, касающиеся конкретных образов.

Примерную хронологию доинкских цивилизаций Центральных Анд начиная с рубежа нашей эры установил в конце XIX — начале XX в. основоположник научной археологии этого региона немецкий исследователь М. Уле. В 1919 г. перуанский археолог Х.С. Тельо постулировал хронологический приоритет североперуанской культуры чавин, в которой он усмотрел источник тех идей в области искусства и архитектуры, которые затем были реализованы создателями мочки и уари [Башилов 1972: 5–6, 21–22; Табарев 2006: 56–65]. В 1950–1960-х годах радиоуглеродные датировки подтвердили выводы Тельо, отведя чавину время в пределах I тыс. до н.э. Одновременно с этим со второй половины 1940-х годов на побережье Перу велись раскопки так называемых докерамических раннеземледельческих поселений III–II тыс. до н.э. [Березкин 1969]. Потребовалось два десятилетия, прежде чем стало ясно, что чавин (который с его монументальным искусством и храмовыми центрами можно считать «цивилизацией») и маленькие деревушки «ранних земледельцев» есть не разные эпохальные стадии развития древнеперуанского общества, а элементы единой традиции, оформившейся на рубеже IV и III тыс. до н.э. и просуществовавшей — с изменениями, конечно — до IV–III вв. до н.э. Эпонимный храмовый центр и городок Чавин-де-Уантар в верховьях Уальяги на севере горного Перу вряд ли был основан ранее IX в. до н.э., но другие подобные центры впервые появились на побережье Перу на полтора-два тысячелетия раньше. Политически данная общность на всех этапах своего развития представляла собой скорее всего мозаику автономных общин и более крупных политий, хотя можно ли последние называть вождествами для III–II тыс. до н.э., не вполне ясно. Ряд археологов полагает, что во II или даже уже в середине III тыс. до н.э. в ряде прибрежных долин существовали структуры, близкие по сложности раннему государству [Creamer a.o. 2007; Haas 1987: 31; Haas, Creamer 2006; Pozorski 1987; Pozorski, Pozorski 1992; 2006; Shady Solis 2004; Shady, Leyva 2003]. После 900 г. до н.э. прибрежные центры в основном были заброшены, а ведущее положение занял наиболее удаленный от океана Чавин-де-Уантар. В это же время происходят существенные изменения в экономике (распространяются урожайные сорта кукурузы, а также ламы), ремесле (совершенствуется производство тканей, развивает-

ся металлургия меди и золота) и в социальной организации (помимо монументальных построек появляются и богатые захоронения). Иконография при сохранении базовых принципов также немного меняется.

Подобно большинству сложных обществ Америки, чавин и родственные ему культуры удивляют обилием памятников изобразительного искусства. Причину такого обилия можно видеть в конкуренции между разными политиями и между родовыми подразделениями внутри политий, организованных, судя по этноисторическим источникам, на дуальной основе [Burger, Salazar-Burger 1991; Netherly 1984; Zuidema 1992]. Отсюда скорее всего и гигантские масштабы монументального строительства. Перуанские платформы из глины и камня II тыс. до н.э. значительно больше крупнейших месопотамских построек III–II тыс. до н.э., хотя число людей, живших вокруг храмовых центров в Центральных Андах того времени, в десятки раз уступало числу подданных государств Двуречья.

Очевидно, что древние письменные памятники содержат лишь малую долю фольклорных сюжетов, известных в эпоху их создания. Точно так же изображения на долговечных материалах не отражают иконографическую традицию во всей ее полноте. Однако чем большим числом памятников представлена та или иная традиция, тем больший процент связанных с нею сюжетов становится нам известен. В Перу от I тыс. до н.э. дошло существенно больше изображений, чем от II-го и тем более III-го. Появление именно в это время новых сюжетов не означает, что они не были известны раньше.

Монументальное искусство той культурной традиции, завершением которой стал чавин, фигуративно и биоморфно. Чаще всего мы имеем дело с фрагментами композиций, профильными изображениями существ, направляющихся к какому-то центру и смотрящими в его сторону. Можно полагать, что существа, которые помещались в самом центре, по оси симметрии, мыслились занимающими господствующее положение в культе и ритуале. Среди двух десятков известных фигур подобного рода есть как мужские, так и женские.

В облике большинства изображенных существ в разной пропорции соединены признаки людей (поза, расположение рук и ног) и животных (когти, ягуарьи клыки и т.п.). Сама по себе химеричность существ не мешает вообразить их «вживе», но некоторые иконографические приемы превращают эти образы в своего рода ребусы, или, как писал Дж. Роу, «кеннинги» [Rowe 1962]. Одним из распространенных изобразительных элементов является личина с выступающими из верхней челюсти клыками, два из которых помещены по краям рта, а третий — посредине. Нижней челюсти нет вообще. В ряде вариантов клыки отсутствуют, показан ровный ряд зубов в верхней челюсти. В простейших случаях отсутствуют также и зубы, верхняя челюсть показана линией, имеющей характерный контур. Влево и вправо от макушки или от щек личины обычно отходят отростки, завершающиеся головами змей. Подобная композиция оказывается внедренной в фигуры стоящих

персонажей, располагаясь у них над головой, на лице или на поясе (рис. 1). Похоже, что все изображения такого рода относятся ко времени существования храмового центра Чавин-де-Уантар, т.е. к первой половине — середине I тыс. до н.э. Отдельно выделенные личины украшают в частности ткани (рис. 2–4) и изделия из золота (рис. 2–5). На статуе из Кунтур-Уаси, относящейся, возможно, к несколько более раннему времени (конец II тыс. до н.э.(?), существо с подобной личиной имеет относительно реалистически переданное антропоморфное тело с конечностями (рис. 2–6). На двух каменных плитах II тыс. до н.э., представляющих собой древнейшие образцы монументального искусства в Новом Свете, показано существо несколько иного типа, у которого расходящиеся вправо и влево от центральной личины отростки заканчиваются не головами, а хвостами змей, а центральная голо-

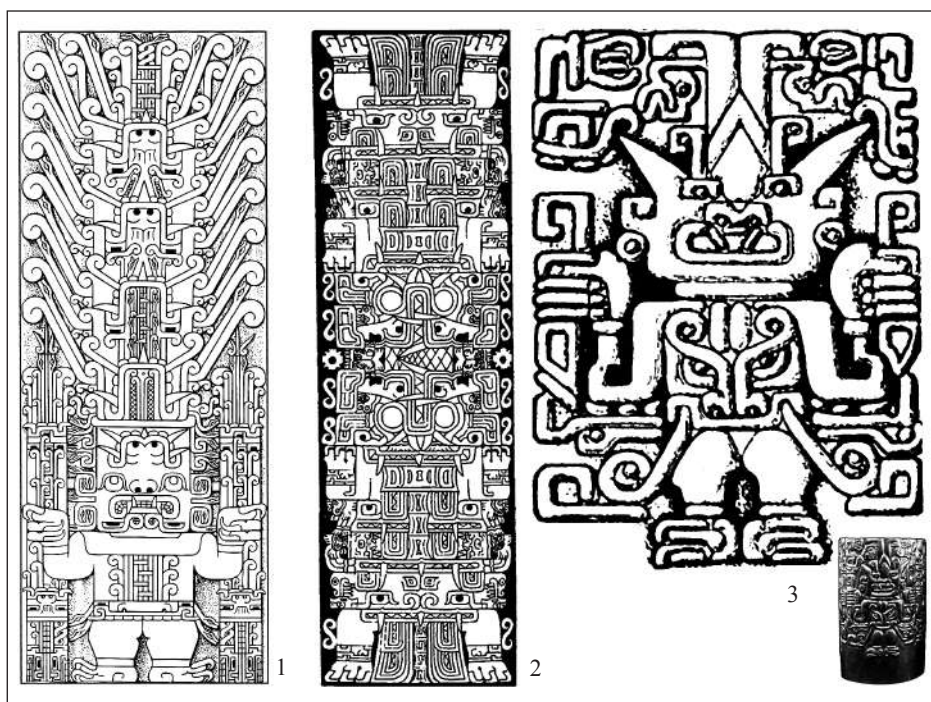


Рис. 1. Изображения в стиле чавин, сер. I тыс. до н.э.

1. «Стела Раймонди», Чавин-де-Уантар (по: [Burger 1995, fig. 176]). На поясе — личина с отходящими в обе стороны змеями (видны ноздри и ряд зубов в верхней челюсти). На лбу и выше, образуя как бы головной убор, — многократное повторение перевернутой личины с двумя или четырьмя боковыми и одним центральным клыком в верхней челюсти.

2. Гранитная плита из Яулия, север горного Перу. Возможно, служила притолокой, и в таком случае изображение должно рассматриваться как вытянутое по горизонтали. Зеркально повторенная основная фигура имеет черты каймана, в контуры которого от пояса до головы несколько раз внедрена клыкастая личина без нижней челюсти (по: [Carrion Cachot 1948, lám. VIII. 4], см. также фото в: [Burger 1995, fig. 243]).

3. Золотая корона из Чонгояпе, север побережья Перу. Внизу на туловище фигуры — личина без нижней челюсти со змеевидными отростками по сторонам (по: [Larco Hoyle 1951: 88]. Фото по: [Emmerich 1965, fig. 2]).

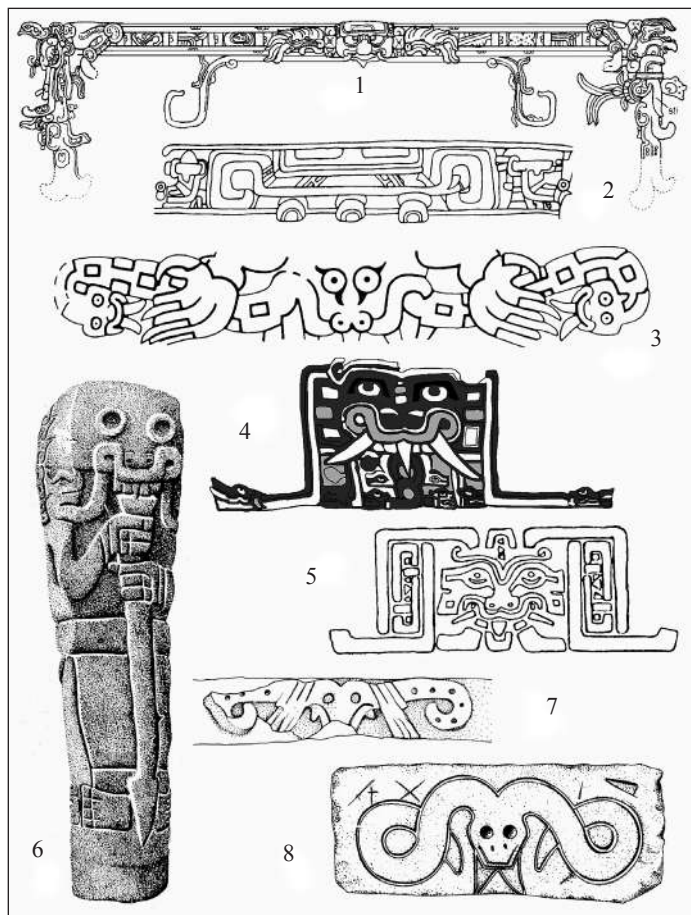


Рис. 2. Изображения с центральной личиной без нижней челюсти и змеевидными отростками по сторонам в Центральных Андах и Мезоамерике.

1. Майяский глиф «небесный монстр», обычно помещавшийся на притолоках с западной стороны зданий. В центре личина «небесная птица», слева композиция завершается знаком планеты Венеры, правый конец ассоциируется с солнцем (по: [Schele, Miller 1986: 45]).

2. Верхняя часть росписи с мотивом «челюсти неба». Стена погребальной камеры № 105, Монте-Альбан, Оахака (по: [Marcus, Flannery 1996, fig. 250]).

3. Рельеф на каменной притолоке из Ла Пампа, север горного Перу (по: [Bischof 1994, fig. 23a]).

4. Фрагмент ткани с росписью в стиле чавин. Из разграбленного захоронения в долине Ика, юг побережья Перу, сер. I тыс. до н.э. Прорисовка по фотографии в: [Rowe 1962, fig. 30].

5. Фрагмент чеканки на золотой короне. Погребение в Кунтур Уаси, север горного Перу, первая половина — середина I тыс. до н.э. Прорисовка по фотографии в: [El Oro 1992: 12].

6. Каменная скульптура с изображением персонажа с землекопалкой (?) в руках. На другой стороне — изображение другого антропоморфного персонажа. Пакопампа, север горного Перу, конец II — первая половина I тыс. до н.э. (по: [Carrion Cachot 1948, lám. XX]).

7. Каменная плита с фигурой змееобразного монстра. На другой стороне — изображение правой и левой ступней. Пакопампа, север горного Перу, вероятно, вторая половина II тыс. до н.э. (по: [Burger 1995, fig. 92]).

8. Каменная плита с фигурой змееобразного монстра. На другой стороне — изображение открытой ладони. Мохеке, долина Касма, север побережья Перу, сер. II тыс. до н.э. (по: [Burger 1995, fig. 68]).



Рис. 3. Мифические существа в искусстве Перу и Эквадора.

1. Фигура персонажа со змеями у пояса, с росписи на сосуде культуры мочика, этап IV (по: [Donnan, McClelland 1999, fig. 4.80]).

2. Фигура персонажа с двуглавой змеей на шее, ткань культуры ламбайеке, примерно X в. н.э. (по: [Reid 1999: 151]).

3. Подвеска из сплава золота с медью, культура викус, первые века нашей эры (по: [Morris, Hagen 1992, fig. 56.4]).

4. Головное украшение из сплава золота с платиной, юг побережья Эквадора, район Манаби, случайная находка. Личина без нижней челюсти с выступающими из щек змеями напоминает изображения перуанских культур чавин и викус (по: [Chávez 2006. Abb. 3]).

ва явно змеиная, а не антропоморфная (рис. 2–7, 8). Обе эти плиты могли служить притолоками над какими-то проходами. Относительно еще одной, стиль изображения на которой позволяет датировать ее I тыс. до н.э., подобное назначение не вызывает особых сомнений (рис. 2–3).

После гибели Чавин-де-Уантара и распада системы связей, в фокусе которой находился этот храмовый городок, многие традиции искусства чавин и близких ему культур северного Перу были восприняты прибрежной североперуанской культурой мочика, сложившейся на рубеже нашей эры. Личину без нижней челюсти мочика, однако, не унаследовали. Зато у мочика мифологические персонажи начинают изображаться с парой отходящих от пояса змей, причем в ряде случаев сам пояс покрыт тем же орнаментом, что и тела змей (рис. 3–1). Не исключено, что змеи унаследованы от чави-

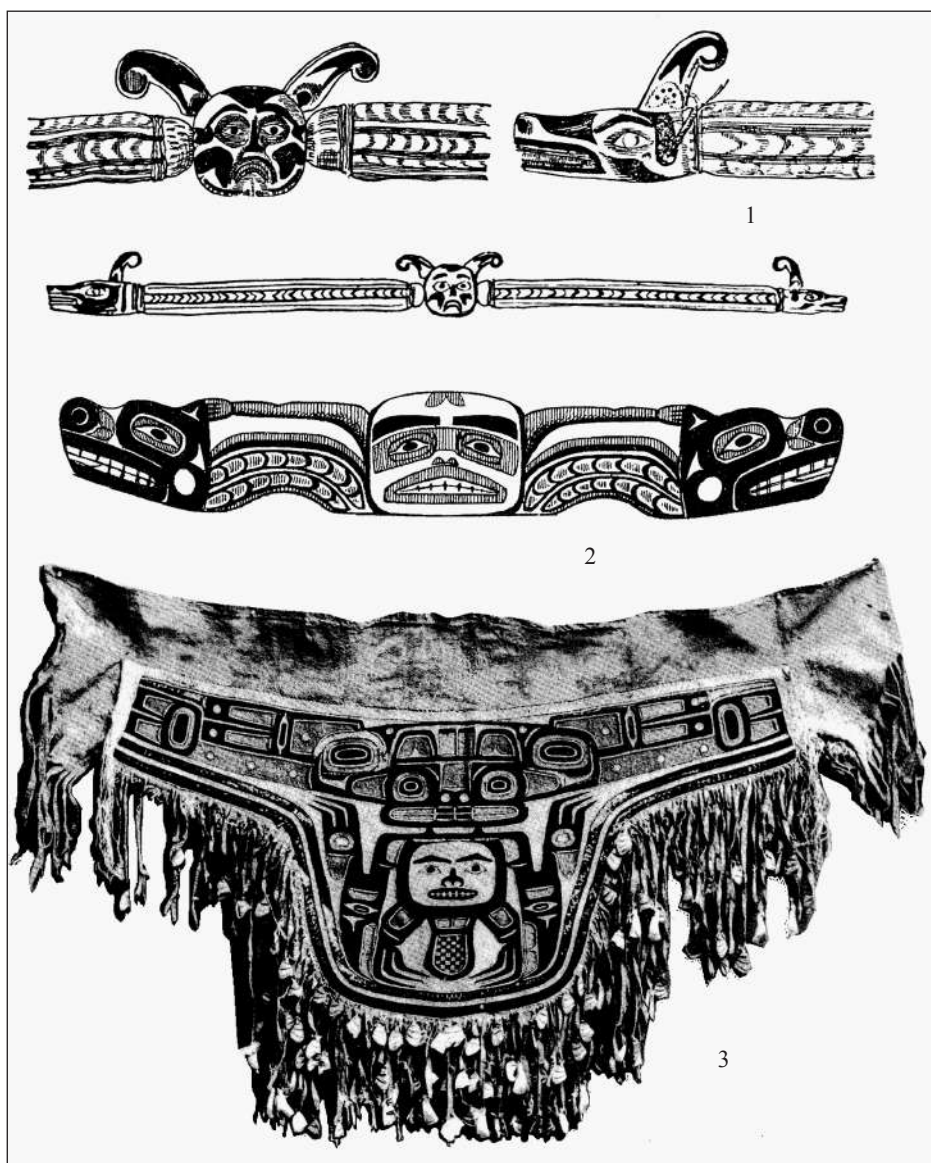


Рис. 4. Изображения личины с отростками-змеями на Северо-западном Побережье Северной Америки.

1. Квакиутль острова Ванкувер, пояс в виде сисиутля. XIX в. (по: [Boas 1897, fig. 167]).
2. Квакиутль, деревянное изображение сисиутля, которое привязывали к поясу таким образом, чтобы казалось, будто головы чудовища отходят от тела участника ритуала. XIX в. (по: [Boas 1897, fig. 10]).
3. Тлинкиты, юго-восточная Аляска. Передник из шерсти горного козла, воспроизводящий роспись на аналогичном кожаном шаманском переднике. XIX в. Центральная фигура анфас считается изображением Бобра (по: [Samuel 1982, fig. 8]).

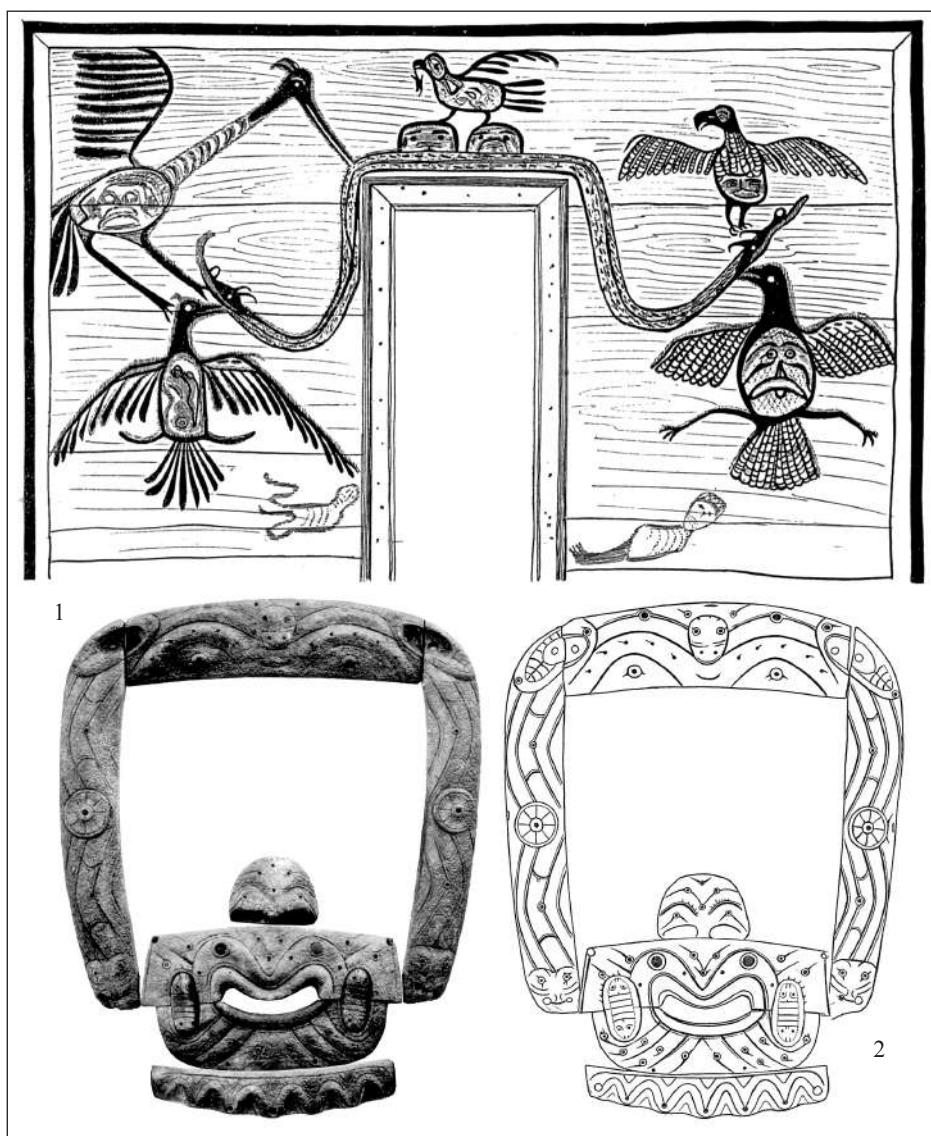


Рис. 5. Изображения существ с отростками-змеями в культурах северо-запада Северной Америки.

1. Квакиутль острова Ванкувер, деталь росписи с изображением сисиутля на стене над проходом, ведущим во внутреннее помещение дома (по: [Boas 1897, pl. 41]).

2. Костяное обрамление маски из могильника Ипиутак, северо-западная Аляска, сер. I тыс. н.э. (по: [Larsen, Rainey 1948, fig. 39] (прорисовка) и [Snow 1976: 193] (фото).

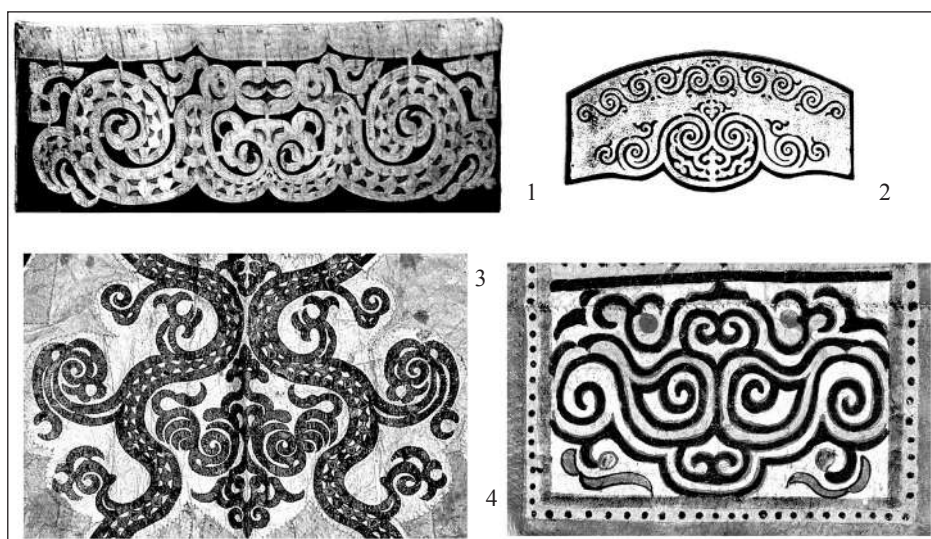


Рис. 6. Личина без нижней челюсти со змеевидными отростками в орнаментальном искусстве Нижнего Амура и Сахалина.

1. Нанайцы, XIX — начало XX в., накладной орнамент на берестяном коробе (по: [Okladnikov 1981, fig. 68]).
2. Нивхи, бумажный шаблон для нанесения орнамента на одежду (по: [Fitzhugh, Crowell 1988, fig. 287]).
3. Ульчи, XIX в., накладной орнамент на спине женского халата из рыбьей кожи (по: [Okladnikov 1981, fig. 50]).
4. Нанайцы, начало XX в., орнамент на охотничьей сумке из рыбьей кожи (по: [Okladnikov 1981, fig. 23]).



Рис. 7. Орнамент на айномском женском халате, конец XIX в. (по: [Munro 2002, № 72]).



Рис. 8. Маска таоте в Древнем Китае.

1. Керамическая модель для отливки маски тао-те, период Борющихся царств, Китай, провинция Шаньси (по: [Larousse 1992: 147]).
2. Деталь бронзового сосуда, Инь либо Западная Чжоу. Еще одна маска тао-те изображена на крышке сосуда (по: [Karlgren 1950, pl. 18]).
3. Украшение из нефрита эпохи Чжоу (по: [Covarrubias 1954, fig. 18]).
4. Прорисовка рельефной маски тао-те в нижней части бронзового колокола, период Весны и осени либо Борющихся царств (по: [Karlgren 1952, fig. 63, pl. 81]).

ноидной личины, помещенной на нижнюю часть туловища персонажа (как на рис. 1–3) и что первоначально это были не две змеи, а одна с головами на обоих концах тела. В других случаях змеи отходят от головы персонажа, но сама она показана в профиль [Cordy-Collins 1992, fig. 8]. Антропоморфные персонажи со змеями у пояса продолжают воспроизводиться на тканях VII–VIII вв. н.э., стиль которых частично восходит к искусству мочика [Stone-Miller 1994, pl. 30]. На чуть более поздних изображениях подобный двуглавый змей охватывает шею антропоморфных фигур (рис. 3–2). Возможно, что к чавиноидной личине восходит и популярный в искусстве мочика, но не представленный ранее образ отдельной чудовищной головы с оскаленным человеческим лицом и двумя разинутыми звериными пастьми по бокам [например, Cuesta Domingo 1990, fig. 26].

Близ северных границ ареала мочина одновременно с нею на побережье Перу возникает культура викус. Тип захоронений (глубокие шахтовые могилы), приемы орнаментации керамики и металлургия этой культуры обнаруживают параллели главным образом в Эквадоре и Колумбии. На изображениях викус нет клыкастых антропоморфных существ, это отличает их как от чавиноидных, так и от мочикских. Но, как и в чавине, на изображениях викус, а именно на сделанных из сплава меди и золота подвесках для носа, бывает показана личина без нижней челюсти с отходящими от нее в обе стороны змеевидными отростками (рис. 3–3) [Horkheimer 1968, Taf. II.6; Morris, Hagen 1992, fig. 56]. Восходит ли она к чавину, сказать сложно, скорее к какой-то местной традиции, в которой изображения наносились на органические материалы и не сохранились. Среди случайных находок на юге Эквадора есть золотое украшение, стиль орнаментации которого обнаруживает параллели как с викусом, так и с чавином. Тема изображения — личина без нижней челюсти с отростками-змеями (рис. 3–4).

То, что изображения подобной личины в конечном итоге в отдаленном прошлом где-то в Восточной Азии могли возникнуть в результате соединения на одной плоскости двух симметричных профильных образов, расположенных по двум сторонам одного объекта, вполне вероятно. Трудно поверить, однако, что подобный процесс осуществлялся многократно, каждый раз заново. В большинстве культур Америки, в том числе обладающих богатой фигуративной иконографией, таких как мимбрес или мисисипская культура, ничего подобного нет. Нет таких личин и на западе Старого Света. От Перу аналогии перуанской личине тянутся в Центральную Америку и Мексику и дальше на Амур и в Китай, но не в Центральную Азию. Территориально ближайшая к Эквадору известная мне параллель — нефритовая подвеска первой половины I тыс. н.э. с полуострова Никоя [Mauger, Hennen 2002, № 110: 137]. В Мезоамерике личина без нижней челюсти со змеевидными отростками встречается главным образом (или даже исключительно?) в Классический период. Она, в частности, используется в оформлении верхнего края сапотекских изобразительных панно (так называемые «челюсти неба») [Covarrubias 1954, fig. 18; Marcus,

Flannery 1996, fig. 250] и притолок в постройках майя [Milbrath 1999: 276–279; Schele, Miller 1986: 45].

На основной территории США и Канады ни личины без нижней челюсти, ни симметрично развернутых изображений нет. Эту иконографическую схему мы вновь находим у квакиутль острова Ванкувер и прилегающей части побережья Британской Колумбии. Речь идет о сисиутле — змееобразном чудовище, в виде фигуры которого бывают оформлены притолоки и прочие горизонтально протяженные конструктивные элементы строений, а также части ритуальных предметов [Barbeau 1953: 251, fig. 214; Voas 1897, fig. 167, pl. 41; Сое 1972, figs. 89, 94; Gunn 1966: 13]. Посредине тела сисиутля изображалась голова анфас, а в обе стороны отходили отростки с профильными головами змей на конце. Эти боковые головы в норме имели по одному рогу, центральная — два. На рисунке из книги Боаса изображен дверной проем, ведущий во внутреннее помещение дома. Над притолокой — нарисованное красками изображение сисиутля с двумя (а не с одной, как обычно) головами посредине и с двумя рожками на боковых головах. Журавль, громовая птица, орел и ворон атакуют чудовище (рис. 5–1).

Считалось, что сисиутль может превращаться в рыбу и в лодку, которая сама движется, гребя плавниками. Во время ритуалов пояс с изображением сисиутля надевали таким образом, чтобы голова была спереди, а змеевидные отростки выступали в стороны (рис. 4–1, 2). Если сцены, изображенные на мочикской керамике, разыгрывали какие-то имперсонаторы, то они должны были надевать аналогичные пояса. Самодвижущиеся лодки, везущие мочикских божеств, в точности соответствуют описанию подобных лодок у индейцев Северо-Западного побережья.

Несмотря на то что сисиутль как двуглавое змееобразное существо упоминается в мифах береговых элишей [Duff 1952: 118] и беллакула [McIlwraith 1948: 529], а изображения соответствующих лодок-чудовищ встречаются у хайда [Bringinghurst 2004, fig. 9], в наиболее богатой изобразительной традиции Северо-Западного побережья, тлинкитской, прямых аналогий сисиутлю нет. Дело, однако, в том, что в музейных коллекциях представлены главным образом тлинкитские материалы XIX–XX вв., когда основным предметом шаманского облачения становится заимствованная от цимшиан накидка чилкат. Раньше наиболее существенной частью шаманского костюма являлся, по-видимому, пояс-передник [Samuel 1982, fig. 8–10]. Общие контуры изображения на одном из немногих опубликованных тлинкитских предметов такого рода близки иконографической схеме сисиутля (рис. 4–3).

В искусстве исторических эскимосов сисиутля и вообще симметрично развернутых изображений нет. Однако в 1940 г. на Аляске на берегу Чукотского моря в ходе раскопок могильника Ипиутак середины I тыс. н.э. были обнаружены остатки маски. Ее деревянная основа исчезла, но сохранились костяные обкладки, образующие личину с отходящими от нее в обе стороны змеевидными отростками (рис. 5–2).

В искусстве индо-тихоокеанской окраины Азии змееобразный монстр с головой анфас посредине и двумя головами в профиль по сторонам известен в четырех смежных регионах. Это, во-первых, Нижний Амур — Сахалин — Хоккайдо, во-вторых, Древний Китай, в-третьих, Юго-Восточная Азия, где со второй половины I тыс. н.э. в искусстве индуизированных культур соединяются южноазиатские и какие-то местные элементы, и, в-четвертых, сама Индия.

В амуро-сахалинском искусстве подобная личина сильно стилизована и воспринимается как орнамент, хотя ее сходство с фигуративными образами Китая и Нового Света очевидно (рис. 6). Это особенно касается искусства нивхов, нанайцев и ульчей, тогда как в орнаментике удэгейцев и особенно негидальцев, орочей и уильта личину можно выделить лишь с натяжкой, опираясь на нанайские и нивхские параллели [Кочешков 1995: 64, 85, 126, 131]. Включенные в орнамент амуро-сахалинские стилизованные личины похожи на такие же айньские, которые, как и у амуро-сахалинских народов, украшают женские праздничные халаты (рис. 7). Другие формы амуро-сахалинских изображений (шаманские деревья, драконы-мудур) исполнены в ином стиле и в айньском искусстве параллелей не обнаруживают. Никаких конкретных поздних китайских образцов амуро-сахалино-хаккайдоские личины не копируют. Китайские параллели носят более общий характер, отражая такие культурные связи, древность которых значительно превышает время появления современных тунгусо-маньчжурских народов.

В Китае к данному кругу образов принадлежит маска тао-те, характерная для орнаментики бронзовых сосудов и реже других изделий от их появления в иньское время (или даже с самого начала Бронзового века) до эпохи хань [Karlgrén 1937; 1952; Suhr 1965] (рис. 8). Исчезновение тао-те из китайского искусства связано прежде всего с изменениями в ритуалах и верованиях, которые привели к исчезновению самих сосудов, связанных с родовыми культами. Тао-те содержит все главные иконографические элементы, характерные для перуанских чавиноидных личин: отсутствие нижней челюсти, круглые глаза, отходящие от щек или от низа лица симметрично расположенные змеевидные отростки.

В индуистском искусстве сходный образ носит название Киртимукха (Kīrttimukha, «лик славы», или «пасть славы»). Точнее, так именуется центральная личина, а в сочетании с боковыми отростками это Kāla-makara, обычно обрамляющая сверху нишу или ведущий в храм дверной проем [Bosch 1960: 8–10; Carlson 1982: 137–144; Coral-Rémusat 1937: 134, fig. 78, pl. 63A; Goloubew 1927, fig. 9]. Подобное ее расположение в архитектуре Индии и индуизированных культур Юго-Восточной Азии находит точные параллели в Центральных Андах, Мезоамерике и у квакиутль. Наиболее знамениты кала-макара, обрамляющие проходы в храмовом комплексе Боробудур на востоке Явы, возведенном в конце VIII в. н.э. (рис. 9–3). Этот образ был известен и кхмерам (рис. 9–1, 2). В самой Индии киртимукха с более или с менее выраженными боковыми отростками, заканчивающимися

головами химер, представлена в рельефном декоре индуистских храмов как северного, так и южного стилей [Suhr 1965: 91–92], а также в прикладном искусстве [Маретина 2005: 22]. Частота встречаемости этого образа по ареалам, хронология и подробности иконографии, по-видимому, не изучены.

Киртимукха ассоциируется с отрубленной и бессмертной головой демона Раху, вызывающей лунные и солнечные затмения. Сходное истолкование, кажется, предполагается для тао-те [Suhr 1965: 93], хотя специальные исследования на этот предмет мне не известны. В мифах айну упоминается чудовище неопределенного вида, по сути дела представляющее собой одну огромную пасть. Утром и вечером оно готово проглотить (а однажды и проглотило) солнце, и, чтобы отвлечь его внимание от светила, ему бросают лисиц и ворон [Невский 1972: 107–108; Batchelor 1907: 21; Mashiko 2002]. И все же складывается впечатление, что дожившая до исторического времени иконографическая традиция по обе стороны Тихого океана утратила связь с породившими ее представлениями, актуальное бытование которых следует относить к очень отдаленной эпохе. Ни в Азии, ни в Америке образ личины с отростками не находит ясных истолкований в дошедших текстах, свойственные ему иконографические детали объяснений не имеют. Во всем циркумтихоокеанском регионе лишь сисиутль принадлежит к кругу актуальных мифологических персонажей, хотя в повествованиях он также редко упоминается, а моделирование в форме этого чудовища архитектурных деталей, в частности дверных притолок, не объясняется. К тому же сисиутль, напоминая древнейшие перуанские изображения II тыс. до н.э. (рис. 2–7, 8), отличается от тао-те, кала-макары и большинства андских и мезоамериканских образов тем, что его центральная личина имеет нижнюю челюсть. Географически же наиболее удаленные от индийских и китайских перуанские изображения структурно на них более всего похожи.

Несмотря на то что композиции типа тао-те — сисиутля не находят объяснений в повествовательных текстах, ареал распространения этих образов во многом перекрывает ареалы встречаемости некоторых сюжетообразующих мотивов, специфичных для циркумтихоокеанского региона [Березкин 2003: 268, рис. 10; 2005; 2006]. «Южноазиатская киртимукха, скульптурное изображение которой обычно помещается над дверными проемами храмов, не является в чистом виде индийским явлением; она восходит к первобытной традиции, по-видимому, общей для всех тихоокеанских народов» [Coral-Rémusat 1937: 432]. Один из характерных для Нового Света мифологических мотивов демонстрирует явную ареальную привязку к тихоокеанскому побережью обеих Америк, не просто присутствуя в индийском фольклоре, но занимая важнейшее место в космогониях Северо-Западного побережья, Мезоамерики и Центральных Анд, т.е. именно тех областей, где сисиутль, «челюсти неба» и их иконографические аналоги в основном и представлены. После первого появления солнца тьма рассеивается, а обитавшие в сумеречном мире первопредки (или часть из них)

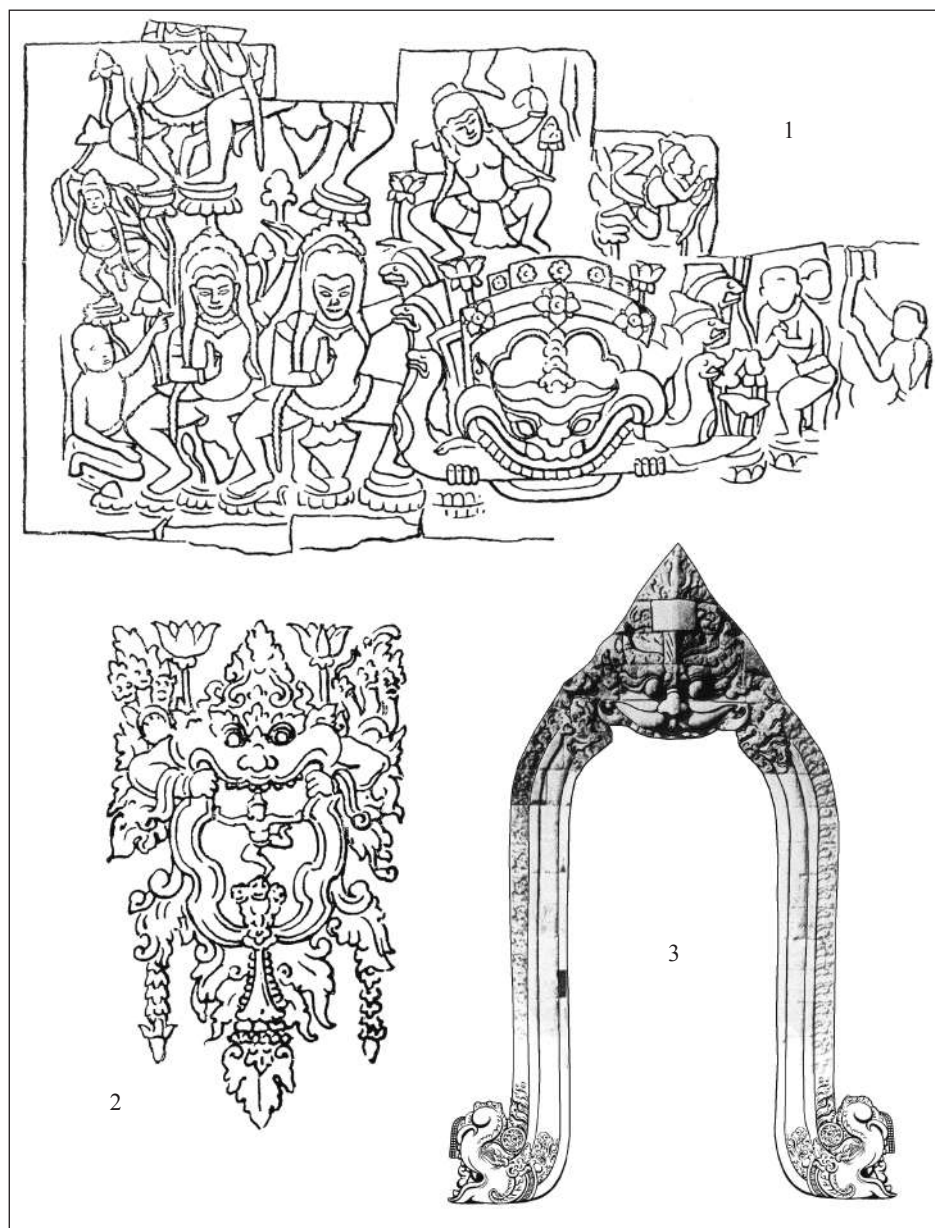


Рис. 9. Kīrttimukha и Kāla в монументальном искусстве Юго-Восточной Азии.

1. Кхмерский барельеф из Ангкора с изображением личины, имеющей зубы только в верхней челюсти. Вправо и влево отходят змеи (по: [Goloubew 1927, fig. 9]).

2. Кхмерская Kāla, держащая в руках кольцо, танцующая фигура внутри которого, по-видимому, символизирует наш мир. Данная композиция обнаруживает как индийские, так и китайские параллели (по: [Coral-Rémusat 1937, fig. 78.3]).

3. Оформление портала в храме Боробудур, Ява, IX в. н.э., прорисовка по фотографии и рисунку (в: [Carlson 1982, figs. 2b, 3]).



Рис. 10. Архаическая Горгона с двумя отходящими от ее головы змеями. Роспись на аттической амфоре (по: [Gimbutas 2001, fig. 16]).

гибнут или превращаются в животных, в камни, в духов. Формат статьи не позволяет изложить тексты, но их пересказы и ссылки на источники доступны в электронном каталоге мотивов на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (мотивы A23 и A24). За одним или двумя исключениями места записи текстов на данный сюжет цепочкой тянутся вдоль берега Тихого океана от Берингова пролива до Центральных Анд, словно отмечая путь одной из групп мигрантов в Америку. В Азии этот след обрывается, так что связь между данным сюжетом и соответствующими образами изобразительного искусства не очевидна. Однако, как уже было сказано, основанные на принципе осевой симметрии горизонтально протяженные изображения типа сисиутля, «челюстей неба» и центрально-андских личин не имеют параллелей на большей части Северной Америки, т.е. там, где в мифологии наиболее заметны связи с континентальной Евразией. Исследуемый образ связан с индо-тихоокеанским компонентом того культурного наследия, которое предки индейцев принесли в Америку.

И в заключение о Горгоне. Столь популярный в античности образ в минойском и кикладском искусстве, похоже, отсутствует. На древнейших изображениях архаического периода Горгона не является, строго говоря, змееволосой — от ее головы отходят лишь две змеи (рис. 10). Как иконографическое, так и функциональное (изображение на притолоках и т.п.) сходство Горгоны с киртимукхой и тао-те было давно замечено, но рассматривалось в контексте универалистских идей, восходящих к солярно-лунарным фантазиям XIX в. [Suhr 1965]. Этот образ либо возник в результате относительно позднего южноазиатско-средиземноморского культурного обмена, либо его связь с искусством индо-тихоокеанского мира уходит куда-то в палеолит. Примерно в то же самое время, когда в Эгеиде появляются изображения Горгоны, в Египте распространяется образ бога Беса, чья иконографическая близость к Горгоне тоже обращала на

себя внимание. Это есть довод в пользу заимствования греками иконографии Горгоны в первой половине I тыс. до н.э. Об источнике такого заимствования пока можно только гадать.

Библиография

- Башилов В.А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М.: Наука, 1972. 211 с.
- Березкин Ю.Е. Начало земледелия на перуанском побережье // Советская археология 1969. № 1. С. 3–12.
- Березкин Ю.Е. О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. 2003. № 10. С. 228–285.
- Березкин Ю.Е. Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов // Ad hominem. Памяти Николая Гиренко. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 131–156.
- Березкин Ю.Е. Евразийская прародина аборигенов Америки (анализ ареального распределения фольклорно-мифологических мотивов) // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук. М.: Наука, 2006. Кн. 1. С. 228–240.
- Вишняцкий Л.Б. Культурная динамика в середине позднего плейстоцена и причины верхнепалеолитической революции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 250 с.
- Жущиховская И.С. Ранняя керамика Дальнего Востока и Восточной Азии // Актуальные проблемы дальневосточной археологии. Владивосток: Дальнаука, 2002. С. 109–150.
- Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина. СПб.: Наука, 1995. 151 с.
- Кузьмин Я.В. Переход от палеолита к неолиту и возникновение керамики на Дальнем Востоке России: геoarхеологический аспект // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 3(15). С. 16–26.
- Леви-Строс К. Симметрично развернутые изображения в искусстве Азии и Америки // Леви-Строс К. Структурная антропология: Пер. с фр. М.: Наука, 1983. С. 216–240.
- Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии (на материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005. 140 с.
- Невский Н.А. Айнский фольклор. М.: Наука, 1972. 175 с.
- Табарев А.В. Введение в археологию Южной Америки. Новосибирск: СО РАН, 2006. 243 с.
- Batchelor J. Items of Ainu folk-lore // Journal of American Folklore. 1907. № 7 (24). P. 15–44.
- Boas F. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1897. P. 311–738.
- Bosch F.D.K. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. Vol. 2. 'S-Gravenhage: Mouton, 1960. 264 p.
- Bogoras W. New Problems of Ethnographic Research in Polar Countries // Proceedings of the 21st International Congress of Americanists, First Part. Leiden: E.J. Brill, 1924. P. 226–246.
- Bringhurst R. The audible light in the eyes. In honor of Claude Lévi-Strauss // Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions. London: University of Nebraska Press, 2004. P. 163–182.
- Burger R.L. Chavin and the Origins of Andean Civilization. London: Thames and Hudson, 1995. 248 p.
- Burger R.L., Salazar-Burger L. The place of dual organization in Early Andean ceremonialism: a comparative review // El Mundo Ceremonial Andino / Eds. L. Millones, Y. Onuki. Osaka: National Museum of Ethnology, 1991. P. 97–116.
- Carlson J.B. The double-headed dragon and the sky. A pervasive cosmological symbol // Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics / Eds. A.E. Aveni, G. Urton. New York: the New York Academy of Sciences, 1982. P. 135–163.

Carrion Cachot R. *La Cultura Chavin. Dos Nuevas Colonias: Kuntur Wasi y Ancon*. Lima: reimpreso de la Revista Nacional de Antropología y Arqueología. 1948. Vol. 2, N 1. 82 p.

Chávez C. Altandine Schätze im Museum für Völkerkunde Hamburg // *Schätze der Anden*. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 2006. S. 32–71.

Coe R.T. Asiatic sources of Northwest Coast art // *American Indian Art: Form and Tradition*. Washington a.o.: Walker Art Center, Indian Art Association, The Minneapolis Institute of Arts, 1972. P. 85–91.

Coral-Rémusat F. de. *Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine* // *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. 1937. № 36. P. 427–435.

Cordy-Collins A. Archaism or tradition: the decapitation theme in Cupisnique and Moche iconography // *Latin American Antiquity*. 1992. N 3(3). P. 206–220.

Creamer W., Ruiz A., Haas J. Archaeological Investigation of Late Archaic Sites (3000–1800 B.C.) in the Pativilca Valley, Peru. Chicago: Field Museum of Natural History, 2007. 79 p.

Cuesta Domingo M. *Cultura y Cerámica Mochica*. Madrid: Museo de América, 1980. 289 p.

Donnan C.B., McClelland D. *Moche Fineline Painting*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1999. 319 p.

Duff W. *The Upper Stalo Indians*. Victoria: British Columbia Provincial Museum, 1952. 136 p.

El Oro y Templo de Kuntur Wasi. Tokyo, 1992. 30 p. [Текст на японском с частичным испанским переводом].

Emmerich A. *Sweat of the Sun and Tears of the Moon. Gold and Silver in Pre-Columbian Art*. Seattle: University of Washington Press, 1965. 216 p.

Erickson D.L., Smith B.D., Clarke A.C., Sandweiss D.H., Tuross N. An Asian origin for a 10,000-year-old domesticated plant in the Americas // *Proceedings of National Academy of Sciences U.S.A.* 2005. № 102 (51). P. 18315–18320.

Fitzhugh W.W., Crowell A. *Cross Roads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1988. 360 p.

Gimbutas M. *The Living Goddesses*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. 286 p.

Goloubew V. *Le cheval Balaha* // *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1927. № 27. P. 223–237.

Gunn S.W. *Kwakiutl House and Totem Poles*. Vancouver: Whiterocks Publications, 1966. 24 p.

Haas J. The exercise of power in early Andean state development // *The Origin and Development of the Andean State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 31–35.

Haas J., Creamer W. *Crucible of Andean Civilization. The Peruvian Coast from 3000 to 1800 BC* // *Current Anthropology*. 2006. № 47 (5). P. 745–775.

Horkheimer H. *Vicús: Ausdrucksformen einer neu aufgefundenen Kultur* // *Archiv für Völkerkunde*. 1968. N 22. P. 85–91.

Jacknis I. «A magic place». *The Northwest Coast Indian hall at the American Museum of Natural History* // *Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2004. P. 221–250.

Jones T.L., Klar K.A. *Diffusionism reconsidered: linguistic and archaeological evidence for prehistoric Polynesian contact with Southern California* // *American Antiquity*. 2005. N 70 (3). P. 457–484.

Karlgren B. *New Studies on Chinese Bronzes* // *The Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm). 1937. Bull. 9. P. 1–118.

Karlgren B. *A Catalogue of the Chinese Bronzes in the Alfred F. Pillsbury Collection*. Minneapolis: the University of Minnesota Press, 1952. 228 p.

Klar K.A. Linguistic evidence for a prehistoric Polynesian-Southern California contact event // *Anthropological Linguistics*. 2005. N 47 (4). P. 369–400.

Larco Hoyle R. *Los Cupisniques*. Lima: Casa editora “La Crónica” y “Variedades”, 1947. 259 p.

Larousse. *Les Premiers Rois de Chine* // *L'histoire du monde Larousse*. Paris, 1992. № 8. P. 141–159.

Larsen H., Rainey F.G. *Ipiutak and the Arctic Whale Hunting Culture*. New York: American Museum of Natural History, 1948. 276 p.

- Lu T. The occurrence of cereal cultivation in China // *Asian Perspectives*. 2006. N 45 (2). P. 129–158.
- Marcus J., Flannery K. *Zapotec Civilization*. London: Thames and Hudson, 1996. 255 p.
- Mashiko M. Raven and the hidden sun / Paper presented to the International Symposium «The Raven's Arch: Jesup North Pacific Expedition Revisited». Sapporo, October 24th–28th, 2002. 22 p.
- Maurer E., Hennen M. *Symboles sacrés. Quatre mille ans d'art des Amériques*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2002. 216 p.
- Mauzé M. *When the North Coast haunts French anthropology // Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions* / Ed. by M. Mauzé, M.E. Harkin, S. Kan. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2004. P. 63–85.
- McIlwraith T.F. *The Bella Coola Indians*. Vol. 2. Toronto: University of Toronto Press, 1948. 672 p.
- Milbrath S. *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore and Calendars*. Austin: University of Texas Press, 1999. 348 p.
- Morris C., Hagen A. von. *The Inka Empire and its Andean Origins*. New York; London; Paris: Abbeville, 1993. 251 p.
- Munro N.G. A Scottish Physician's View: Craft and Spirit of the Ainu from N.G. Munro Collection. Sapporo: The Foundation for Research and Promotion of Ainu Culture, 2002. 180 p.
- Netherly P. The management of Late Andean irrigation system on the North Coast of Peru // *American Antiquity*. 1984. N 49 (2). P. 227–254.
- Okladnikov A.P. *Ancient Art of the Amur Region*. Leningrad: Aurora Art Publishers, 1981. 159 p.
- Pozorski S., Pozorski T. An expanding Initial Period polity of Coastal Peru // *Journal of Anthropological Research*. 2006. N 62. P. 27–52.
- Pozorski S. Theocracy vs. militarism: the significance of the Casma Valley in understanding early state formation // *The Origin and Development of Andean State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 15–30.
- Pozorski S., Pozorski T. Early civilization in the Casma Valley, Peru // *Antiquity*. 1992. N 66 (253). P. 845–870.
- Reid J. Enigmas y incertidumbres sobre la textilería lambayeque // *Lambayeque* / Ed. J. A. de Lavallé. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999. P. 137–162.
- Rowe J.H. *Chavin Art. An Inquiry into its form and Meaning*. New York: The Museum of Primitive Art, 1962. 23 p.
- Samuel C. *The Chilkat Dancing Blanket*. Seattle: Pacific Research Press, 1982. 234 p.
- Schele L., Miller M.E. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth: Kimbell Art Museum, 1986. 335 p.
- Schmidt K. Göbekli Tepe, Southeast Turkey. A preliminary report on the 1995–1999 excavations // *Paléorient*. 2000. N 26 (1). P. 45–54.
- Schmidt K. Sie bauten den ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe. München: C.H. Beck, 2006. 282 s.
- Shady Solís R. *Caral: the City of the Sacred Fire*. Lima: Centura Sab, 2004. 259 p.
- Shady R., Leyva C. La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado pristino en el antiguo Perú. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2003. 342 p.
- Snow D. *The Archaeology of North America*. New York: The Viking Fund, 1976. 272 p.
- Stone-Miller R. *To Weave for the Sun: Ancient Andean Textiles in the Museum of Fine Arts*, Boston. New York: Thames and Hudson, 1994. 271 p.
- Storey A.A., Ramírez J.M., Quiroz D., a.o. *Radiocarbon and DNA evidence for pre-Columbian introduction of Polynesian chickens to Chile* // *Proceedings of National Academy of Sciences U.S.A.* 2007. N 104 (25). P. 10335–10339.
- Suhr E.G. An interpretation of the Medusa // *Folklore*. 1965. N 76. P. 90–103.
- Zuidema R.T. An Andean model for the study of Chavin iconography // *Journal of SAS*. 1992. N 20 (1–2). P. 37–54.

Р.В. Кинжалов

ТЕРИОМАХИЯ КАК ОДНА ИЗ ИНСИГНИЙ ЦАРСТВОВАНИЯ (по материалам Древнего Востока)

В памятниках изобразительного искусства Древнего Востока (как монументального, так и прикладного — глиптика, ювелирные украшения) необычайно часты изображения сцен охоты/борьбы со львами или дикими быками-турами. Сцены эти показывают нам царя в единоборстве с животным или охоту на него с колесниц. Обычно появление их в Переднеазиатском искусстве объясняют изменением экологической обстановки (размножение хищников из-за частых войн и пр.). Д.С. Садаев [Садаев 1979: 218], например, удивляется, почему, скажем, Ашшурбанипал охотился на львов и совершенно пренебрегал медведями и страусами. Думается, что суть этих изображений кроется в другом. Лев издревле считался «царем зверей» среди животных, подобная роль отводилась и туру. Поэтому здесь можно предполагать наличие более сложного идеологического комплекса, чем просто царское развлечение.

С особой силой эта тема запечатлена в ассирийском искусстве (рельефы Ашшурнасирпала II, Ашшурбанипала и других владык). Изображения сопровождаются объяснительными надписями. Вот, например, два текста из них:

«Я, Ашшурбанипал, царь вселенной, царь Ассирии, ради удовольствия моего, охотясь пешком, схватил свирепого льва пустыни за уши, с помощью Ашшура и Иштар, госпожи сражений, дротиком рук моих я пронзил его тело...»

«Я, Ашшурбанипал, царь вселенной, царь Ассирии, ради развлечения моего величества схватил за хвост льва пустыни; по повелению Нинурты и Нергала, великих богов, моих помощников, собственной палицей я разможил ему голову, расколол череп его обоюдоострым мечом»¹.

Мы не можем знать, насколько эта борьба была реальной или определенного рода инсценированной (ср.: [История Древнего Востока 1988: 105]). На последнее, кажется, указывает наблюдение академика Б.Б. Пиотровского о том, что эти рельефы изготовлялись по определенным шаблонам [Пиотровский 1962: 187].

¹ Перевод Н.Д. Флиттнер.

Одновременно или несколько раньше тематика борьбы/охоты со львами появляется в монументальном искусстве хеттов, сиро-финикийских городов-государств, древнего Ирана [Флиттнер 1940: 49–69; 1958: 59, 75, 80, 91, 92, 157, 250, 268; Sarre Fr. 1923: Taf. 16]². Эти же сюжеты встречаются и в искусстве Древнего Египта, но в меньшем объеме. Древнейшим образцом, очевидно, следует считать изображение на ручке ножа из Иераконполиса: мужчина (в одежде, характерной для жителей Месопотамии) душит двух вздыбившихся могучих львов. Эта же тематика встречается и в период Нового Царства: Аменхотеп III, чье лицо мы видим у сфинксов около Академии художеств, был страстным охотником на львов. Об этом, по крайней мере, говорят его специальные надписи на памятных скарабеех, где фараон перечисляет количество убитых хищников. Особым скарабеем была отмечена десятилетняя годовщина царских охот на львов. «Число львов, добытых его величеством, его собственной стрельбой, начиная с первого года царствования и кончая десятым годом царствования — 102 грозных льва» [История Древнего Востока 1988: 454]. На остраконе юный Тутанхамон поражает копьем свирепого льва, а на крышке расписного ларца он убивает их стрелами. На монументальном рельефе в Мединет-Абу Рамсес III преследует на колеснице диких туров. Следует отметить, что появление в искусстве Древнего Египта этой тематики совпадает по времени с расцветом политических и культурных связей Египта и государств Передней Азии. Это не случайно.

И в более поздние времена мы встречаем тематику териомахии в памятниках искусства эллинистических монархий, начиная со знаменитой львиной охоты Александра Македонского.

Выше уже упоминалось, что неправильно было бы усматривать во всем этом только простое развлечение или разновидность спорта. Нет, эта териомахия была, как нам представляется, неременной частью царственных ритуалов, своеобразным пережитком испытания сил племенных вождей в древних обществах (типа ритуального бега фараона при празднике Хеб-сед в Египте). Не случайно в древнем Иране участник царской охоты, выпустивший стрелу в льва раньше шахиншаха, наказывался смертью. Царь, убивающий льва или тура, уподоблялся богу или герою, совершившему некогда такой же подвиг (то есть, в конечном счете, тот же ритуал обновления).

В мифологически-ритуальном сознании народов древности (охотников-собирателей и затем земледельцев) образ льва ассоциировался с воплощением высшей силы, мощи, власти и величия, был символом солнца и огня. Здесь следует иметь в виду нерасщепленность образов в древнейшем сознании. Это хорошо сформулировала О.М. Фрейденберг: «Тотем — это то животное, которое умерщвляется, и тотем — тот глава-коллектив, который умерщвляет» [Фрейденберг 1978: 34]. Позднее, в процессе развития, про-

² Ср.: «На воротах резные изображения льва, стоящего на задних лапах, и необычайно храброго персидского царя, который, держа льва за уши, разрезает ему мечом живот» [Ян 1967: 93].

исходит расщепление этого некогда единого образа и появляются зверь-враг и герой-победитель.

Для ранних этапов подобных представлений характерен мотив борьбы человекообразного божества со своим териоморфным двойником³. В материалах искусства древней Месопотамии очень часты изображения божественного героя Гильгамеша или его спутника-двойника Энкиду, борющихся со львами или турами и побеждающих их. Апофеозом подобных сцен являются рельефы из дворца Саргона II в Хорсабаде, где Гильгамеш душит льва словно котенка, прижимая его левой рукой к своему боку. Думается, что и популярная в древнегреческом искусстве тема борьбы Геракла с Немейским львом также восходит к этому же кругу мифологической семантики.

Сложнее обстоит дело с семантическим содержанием образа быка-тура. Охота на этого зверя также служила сюжетом древневосточных изобразительных памятников. Тот же Аменхотеп III хвалился, что поразил в одной охоте свыше полусотни, а через четыре дня — еще четыре десятка могучих быков [История Древнего Востока 1988: 452].

Первоначально бык/тур связан с представлениями о мощи, силе плодородия (Апис в Древнем Египте и др.). Так как небо оплодотворяет землю, то бык в земледельческую эпоху становится небесным быком, а отсюда — богом грозы (например, у хурритов) и лунным божеством. Но он также связан с недрами земли, подземным миром, землетрясениями и др. (ср. образ Минотавра в греческой мифологии). В шумерской песне «Гильгамеш и небесный бык», а затем и в аккадском эпосе о Гильгамеше фигурирует небесный бык, посланный богами на землю в наказание герою за его отказ полюбить богиню Иштар. Гильгамеш убивает быка, а Энкиду оскорбляет Иштар, бросив в нее оторванную бычью ногу (за что он потом и умирает). Сцены единоборства героев с быком чрезвычайно часты на месопотамских цилиндрах-печатах [Дьяконов 1958: 5–26; Эпос о Гильгамеше 1961: Табл. VI; Афанасьева 1979].

В греческой мифологии борьба с быком отражена в мифах о критском быке и Геракле, Тесее и Минотавре, морском быке и Ипполите и др.⁴ Думается, что и ритуальная игра с быками, засвидетельствованная на Крите с минойского времени, восходит также к комплексу териомахии, только с заместителями царя. Впрочем, допустимо, что среди команды был и так называемый временный царь, подобный описанным в труде Дж. Фрейзера «Золотая ветвь».

Нельзя не упомянуть о связи греческого бога Диониса с культом быка. Не говоря уже об эпитетах его — бык, быковидный, быколикий, быкоро-

³ Конечно, подобные представления постепенно модифицировались. Если вначале божество или герой боролись с олицетворением злых сил, воплощенных в териоморфном облике, то впоследствии эти звериные образы расщепляются снова, и изображения львов уже служат подставками для трона богов или земных властителей.

⁴ Подробный разбор античных материалов по культу быка см. в: [Cook 1914: 430–665; 1940: 615 ff, 631, 945, 1091 и др.]/ Там же и многочисленные данные по культу льва [Cook 1914: 230 ff, 436, 526, 571, 625; 1940: 832, 834, 837, 987, 1045, 1052 и др.].

гий, быконогий, рогоносящий, двурогий, напомним о празднике на Крите, отмечавшемся каждые два года. Участники его своими зубами разрывали на куски живого быка, а затем совершали ритуальный пробег по окрестным лесам (налицо та же первобытная териомахия).

Особняком в этом круге мифологем стоит изображение на цилиндре-печати из Суз (начало III тыс. до н.э.). На нем мы видим стоящего на задних ногах быка, попирающего передними двух львов (в адоративных позах) и гигантского льва в такой же позе, когтящего двух вздыбившихся быков. Эти сложные геральдические композиции венчает символ Великой богини-матери. Здесь и лев, и бык выступают как заместители-ипостаси богини. Этот чрезвычайно интересный памятник, отражающий какую-то неизвестную мифологему, несомненно заслуживает отдельного изучения.

Думается, следует указать, что материалы других цивилизаций, расположенных на территориях к востоку и юго-востоку от Месопотамии, в данном сообщении не рассматриваются.

Итак, этот сложный ритуально-мифологический комплекс сложился в Междуречье очень рано, вероятно в эпоху охотничества, и постепенно развивался и видоизменялся. Впоследствии, в эпоху Нового царства, данная тематика появляется в Египте и других странах древнего Средиземноморья, откуда переходит (в смягченно-мифологизированном виде) и в Грецию.

Библиография

- Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду // Эпические образы в искусстве. М., 1979.
- Дьяконов И.М. Образ Гильгамеша (к вопросу о соотношении мифа и эпической поэзии) // Культура и искусство античного мира и Востока. Л.; М., 1958. Т. 1.
- Пиотровский Б.Б. Ассирия // Искусство стран и народов мира. М., 1962. Т. 1.
- Садаев Д.С. История Древней Ассирии. М., 1979.
- Флиттнер Н.Д. Охота и борьба с животным в искусстве Передней Азии и золотой перстень № 6652 Государственного Эрмитажа // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1940. Т. III.
- Флиттнер Н.Д. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.; М., 1958.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Ян В. Огни на курганах. М., 1967.
- История Древнего Востока. М., 1988. Ч. 2.
- Эпос о Гильгамеше / Пер. с аккад. И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961.

Sarre Fr. Die Kunst der Alten Persien. Berlin, 1923.

Cook A.B. Zeus. A Study of Ancient Religion. Vol. 1. Cambridge, 1914; Vol. III. Cambridge, 1940.

М.Ф. Альбедиль

БЫК: СИМВОЛИКА ОБРАЗА В ТРАДИЦИОННОЙ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Образ быка и семантически сопоставимого с ним буйвола — один из сквозных в традиционной индийской культуре. На протяжении всей ее истории он постоянно встречается в мифах и ритуалах, в фольклоре и религиозной знаковой системе, в искусстве и бытовой сфере. Символический смысл этого образа привлекает не только многообразными космическими связями и отождествлениями с разными сторонами бытия, но и возможностью широких культурологических сопоставлений. Любопытно, что символика образа отражает не столько этнические особенности народов, живущих в Индии, сколько стадийные черты развития их общества и особенности их хозяйственно-культурного типа. Исходя из этого мы в настоящей статье постараемся наметить основные вехи в становлении и развитии этой символики.

По всей вероятности, главные слагающие образа быка зарождались еще в первобытную эпоху, когда для охотников окружающая природа «сливалась со зверем», по выражению О.М. Фрейденберг, и когда проблема сложных взаимоотношений человека и животного, их противостояния и партнерства, была одной из ключевых в идеологии общества. Мир диких зверей был тогда не просто близок человеку: он определял его собственную стратегию выживания. Человек питался мясом животных, шил одежду из их шкур, использовал их кости для изготовления орудий. Дикая природа служила мифологическим образцом и человеческого существования, и поведения. Именно в природном мире человек обретал побуждающие стимулы, черпал образы для разных видов творчества, в том числе и религиозного: действия животных люди имитировали в обрядах.

Говорить о быках применительно к первобытности преждевременно: в те времена по земле бродили их дикие предки — туры, которые были непременными персонажами палеолитического искусства. Их главным признаком были рога, направленные в стороны, вперед и несколько вниз к морде. Основой для зарождения символического смысла образа этого крупного, красивого и сильного животного могли послужить субъективные, эмоционально-аффективные переживания первобытных охотников, осознаваемые

ими, по Леви-Брюлю, как вполне объективные и реальные [Леви-Брюль 1937: 22]. Подобные переживания объективировались в форме неких мистических потусторонних сил. Важную роль в концепции Леви-Брюля играет закон «сопричастия», т.е. способность сознания стирать, сглаживать всякую двойственность, наделять предмет одновременно противоположными свойствами. Этот закон в некотором смысле противоположен логическому закону тождества [Леви-Брюль 1930: 18]. Такое представление о «сопричастии» природного и человеческого миров, видимо, и порождало сложные механизмы, регулировавшие их взаимосвязи, в том числе наделение некоторых животных символическими функциями.

В качестве наиболее общего и распространенного примера сопряженности природного и человеческого миров можно привести разнообразных мифических персонажей смешанной зооантропоморфной природы в мифологиях многих народов мира. Часто эти персонажи играли роль предков, главные функции которых заключались в освоении природных благ. Подобные существа мыслились как принадлежащие двум мирам, сакральному, божественному и профанному, человеческому, и соответственно обладали двойной природой. Считалось, что граница между этими мирами была для них легко проницаема, и потому они могли свободно переходить из одного мира в другой. Различные метаморфозы и взаимопроникновения представителей животного и человеческого миров свидетельствовали о жизненной важности регулярного ритуального контакта с животным царством, от которого люди во многом зависели. Самые неожиданные (с точки зрения современного человека) метаморфозы были особенно характерны для архаичного пласта мифологии, прежде всего для мифов тотемических. Как отметил Е.М. Мелетинский, «наиболее экстенсивным формам хозяйства и архаическому типу мышления соответствуют представления о происхождении как спонтанных превращениях, пространственных перемещениях, похищении у первоначальных хранителей» [Мелетинский 1976: 194].

Зооморфные и зооантропоморфные образы архаической мифологии, сколь бы фантастичны они ни были, имели своим истоком реальных животных, причем важную роль в системе мировосприятия могли играть и те из них, кто не имел важного хозяйственного значения [Levi-Strauss 1962: 92]. Символическое значение образов животного зависело не только от их непосредственной полезности для человека, но и от того, какой интерпретации подвергала их человеческая мысль, вероятно, никогда не ограничивавшаяся сугубо практической пользой. Не вызывает сомнения, что отбор зооморфных символов был тесно связан с особенностями структуры мировосприятия конкретного первобытного социума, но в полной мере оно нам недоступно.

Остается лишь гипотетически рассуждать, какие черты облика и поведения животных привлекали внимание первобытных охотников. В том, что касается быка и других крупных копытных, вероятно, не последнее

место занимал их стадный образ жизни, сезонность перекочевок, отделение самок с детенышами и т.п. Обращали на себя внимание мощь быков, осененных рогами, их периодическая агрессивность, рев, напоминающий небесный гром, и другие особенности поведения. Бык, самое могучее и сильное животное, основной производитель стада, не мог не стать объектом поклонения первобытных охотников. Предполагают, что культ дикого быка (тура) сыграл существенную роль в процессе его одомашнивания.

Вопрос о месте и времени доместикации тура, дикого предка быка, на территории Южной Азии все еще остается дискуссионным [Allchin 1969: 58]. Но как бы то ни было, его одомашнивание, имевшее место приблизительно между X и VI тыс. до н.э., было одним из важнейших культурных достижений неолитической революции. Бык и корова поставляли человеку пищу, шкуру для одежды и жилища, кости для изготовления орудий труда и ритуальных предметов, навоз в качестве удобрения и топлива, наконец, мочу как дезинфицирующее средство. Бык стал ценным транспортным средством для перевозки тяжелых грузов и полезным тягловым животным при пахоте земли.

И позже, после их одомашнивания, сохранялась особая роль диких животных в ритуально-мифологических представлениях древних скотоводов и земледельцев, а приверженность традиции была не единственной причиной ее сохранения. Дикая природа оставалась грозным соседом оседлых земледельцев, а дикие животные продолжали служить источником мяса. Экономика на ранних стадиях развития производящего хозяйства была нестабильной, и потому всегда оставалась возможность возврата к прежнему охотничьему хозяйству. Все это должно было способствовать консервации древних представлений, в которых члены человеческих обществ сближали себя с животными, в первую очередь с теми, которые вели стадный образ жизни.

В период формирования производящего хозяйства складывались новые отношения между людьми, животными и богами. Предпочтение древними земледельцами, как и в более ранние времена — охотниками, тех или иных видов животных для моделирования определенных представлений не в последнюю очередь диктовалось природным окружением. Жители районов, благоприятных для жизни крупных травоядных, выделяли быка. Стоит вспомнить, например, археологические материалы неолитического Чатал Хююка, где доминировали разнообразные изображения быков [Mellaart 1967].

Оседлые земледельцы, утрачивая охотничьи культы, развивали аграрные обряды с быком или буйволом как центральным персонажем. Через образы животных, вероятно, происходило и осмысление антропоморфных мифологических существ. Характерным для этой стадии в развитии общества было мифологическое и обрядовое отождествление мужчины и быка. Это сильное животное во многих мифологических традициях олицетворяли с богом, особенно главным. Чаще всего бык оказывался причастным к

богу грозы и являлся его символом. Возможно, эта связь восходит к древнейшему слою общеиндоевропейской мифологии. Достаточно вспомнить быков у бога грозы в хурритской мифологии, превращение греческого Зевса в быка или жертвоприношение быка римскому Юпитеру.

Бык пользовался особым почитанием прежде всего как символ природных производительных сил, плодородия, изобилия и благоденствия. Его воспринимали как предка рода, и обычно самый сильный человеческий род связывал с ним свое происхождение. Бычьи рога часто укрепляли на кровлях святилищ и алтарях, они служили элементом своеобразного сакрального декора. Они могли являться также символом мужского божества, антропоморфных изображений которого не существовало. Возможно, обычай сохранения черепов и рогов животного был связан с жертвенным ритуалом. Изображения быков или их рогов служили как бы овеществленными заклинаниями, призванными обеспечить изобилие продуктов земледелия и стад. Разумеется, с ними были связаны и мифы, которые остаются нам неизвестными.

Позже, со становлением и развитием цивилизаций, символическое значение быка, как и вообще животных, видоизменялось. В иерархии богов и духов животное становилось существом низшим по сравнению с ними; менялось его положение и по отношению к человеку. Но, принадлежа к архаическим, а следовательно, самым фундаментальным пластам религиозности, животное сохраняло довольно прочные позиции в сакральном мире и воспринималось как знак принадлежности к нему или даже как некий символ, причастный к какой-либо части мироздания. Стоит только вспомнить афроазиатские аналогии, связанные с культом быка: посвящение быка солнцу, быко-человек, быкоголовые боги, микенские ритуальные игры с быком, ритуальные сосуды в форме головы быка, так называемые «процветшие» рога, венчающие святилища и т.п. Таков самый широкий историко-культурный контекст, в котором можно рассматривать ритуально-мифологический образ быка (буйвола) в Индии и шире — в Южной Азии.

Развитие этого образа в южноазиатском регионе может быть более или менее уверенно прослежено со времени протоиндийской цивилизации, существовавшей в долине Инда в III–II тыс. до н.э. и отчасти доступной нашему историческому наблюдению. Фигурки животных, найденные во многих поселениях, вероятно, использовались в обрядах хозяйственного цикла, направленных, в частности, на увеличение поголовья домашних животных и на обеспечение обильного урожая. На печатях, оттисках и других археологических объектах встречаются многочисленные изображения туров, быков и буйволов, как одиночные, так и в составе сцен. Голова тура встречается в символах шести сезонов года, а на его рогах показано число годовых колец, связанных, вероятно, с 12-летним циклом Юпитера. Две головы туров на длинных шеях, изогнутых как рога буйвола, показаны на стволе мирового дерева: на шеях изображены «венки» и двенадцать «прядей», а на рогах — по шесть годовых колец [Кнорозов 1972: 186].

Бык (как правило, бык-самец) изображен весьма реалистично; чаще всего он стоит в профиль, его голова повернута вправо. Короткие изогнутые рога направлены в разные стороны; штрихами показана длинная грива, хвост свисает до копыт. Изображения быка встречаются в сценах у святилища, у храма, в бое быков и т.д. Бык входит в состав сложных (гибридных) мифологических персонажей, например, тура-трикефала (тур, из груди которого как бы вырастает голова быка, а в начале спины — голова козла, обращенная к хвосту) (рис. 2), быка-дикефала (у быка на спине — голова тура-единорога, обращенная к хвосту), или тетразабра (рис. 5). Голова быка входит также в символ шести сезонов. Особый интерес представляет изображение божеств с бычьими чертами [Там же: 190].

Нередки также изображения зебу, одной из распространенных в Индии пород быков. Как считает один из ведущих специалистов по истории скотоводства Г. Эпштейн, зебу-пустынная разновидность *Bos Taurus*, был одомашнен на северных окраинах пустынь Лут и Великой Соленой; горб же возник у него в ходе domestikации [Epstein 1971: 518–520]. Домашние зебу и буйвол, видимо, уже имелись у древнейшего неолитического населения, предшествовавшего создателям протоиндийской цивилизации. Кстати, индийский буйвол (*Bubalus bubalis*) был одомашнен, вероятно, в самой долине Инда [Шнирельман 1980: 78]. Зебу в изображениях на протоиндийских печатях выделяется высоким горбом и большими изогнутыми рогами с узким развалом, идущими в разные стороны, по правилам пиктографической развертки (рис. 1).

Винторогий бык, шея которого отличается большим свисающим «зобом», также встречающийся на некоторых протоиндийских памятниках, по всей вероятности, одна из разновидностей тератозавров [Кнорозов 1972: 191].

Близкое быку — по мифологической роли — изображение буйвола визуально отличается прежде всего широким развалом больших изогнутых рогов. Рога буйвола с двенадцатью годовыми кольцами — головной убор верховного бога и великой богини. Кроме того, рога изображены на стволе под кроной мирового дерева — *ашваттхи* (рис. 4). Буйвол показан также в некоторых сценах, например в сцене с девушками, в сцене убийства буйвола [Там же: 189].

Рогатый бог-буйвол — зооантропоморфный персонаж — выразительно представляет в протоиндийской иконографии мужской аспект плодородия. Он показан восседающим на троне в итифаллическом состоянии, что подчеркивало его способность неустанно поддерживать и обновлять жизнь. На руках божества надето шесть больших браслетов, по мнению Ю.В. Кнорозова, символизирующих власть над шестью сезонами года, и шестнадцать малых — означающих власть над сторонами света [Там же: 203]. По обе стороны от трона изображены животные: носорог, слон, буйвол и тигр, отмечающие четыре главные стороны света. Голову божества венчают буйволиные рога, центральная часть головного убора



Рис. 1. Бык зебу.



Рис. 2. Тур-трикефал: тур «единорог», из груди которого вырастает голова быка;
в начале спины — голова «двурогого» тура.



Рис. 3. Богиня и тигр. У богини коровьи рога, уши, копыта и хвост.



Рис. 4. Мировое древо и две головы туров «единорогов» на шеях, изогнутых как рога буйволов.



Рис. 5. Тетразавр: голова, рога, передние ноги и часть туловища короткого тура; хобот и клыки слона; круп и задние ноги тигра; хвост в виде змеи.

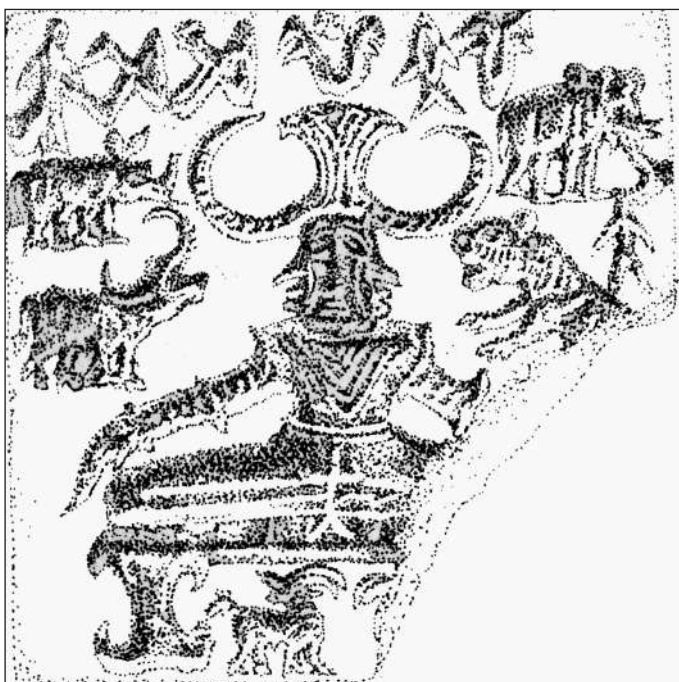


Рис. 6. Многоликий бог с рогами буйвола; ножки трона украшены рогами быка.

напоминает крону мирового дерева. На этих рогах четко видны двенадцать годовых колец, символизирующих двенадцатилетний цикл Юпитера, «год богов». И само божество именуется в надписях «Звездой» или даже «Великой звездой», то есть Юпитером. Он — всемогущий властелин времени и пространства, которому подвластно все живое [Там же: 205–206] (рис. 6).

Протоиндийский вариант верховной богини, воплощающей изначальное и неизбывное материнство Земли, ее неистощимую способность плодоносить, представлен богиней-буйволицей. Стандартный иконографический образ богини, встречающийся на печатях, запечатлел обнаженную богиню в развилке дерева или под аркой, символизирующей крону мирового дерева. Этот особый мифологический мотив — женщина у дерева — отмечен на целом ряде протоиндийских сцен. Ассоциация женщины-богини с плодоносным деревом была столь же естественна для древнего земледельца, как и семантическое сближение женщины и земли: они наделены одними и теми же способностями — рождать и кормить. Именно в этом отождествлении лежали корни многих магических обрядов и культов плодородия, которые могли иметь самый разный вид: эротические пляски, фаллические церемонии, ритуальные обнажения, танцы перед богом дождя, оргиастические ритуалы, а также разнообразное участие быка (буйвола).

В протоиндийской иконографии встречаются и другие зооантропоморфные персонажи, например божество с рогами быка; богини с рогами и хвостом коровы и т.п. (рис. 3). (Контуров фигур часто показаны схематизировано или обобщенно: видимо, важнее было передать не физический облик того или иного мифического персонажа, а его существенные, характерные черты.)

Интересно отметить, что некоторые протоиндийские персонажи нередко изображались метонимически — какой-либо характерной чертой, и ею могли служить рога буйвола. Этого было достаточно, чтобы указать на присутствие бога-буйвола. В подобном иконографическом каноне можно усмотреть следы предшествовавшей архаической охотничьей стадии с четко различимой тотемической окраской. От этой древнейшей стадии в мировосприятии носителей протоиндийской цивилизации долго сохранялась, во-первых, идея связи или даже происхождения человека или человеческого коллектива от животного, во-вторых, представление о животном как об особой ипостаси человека или бога, и наконец, представление о животном как о носителе некоей энергии, которая распределена среди всего сущего. Подобное восприятие животных делало их очень ценными и удобными элементами разных мифологических кодов, и на основе этих кодов могли составляться — и составлялись — самые разнообразные сообщения, которые, по сути, охватывали почти все сферы бытия. Приведенные краткие обзорные данные позволяют сделать вывод о том, что культ божества в образе быка (буйвола) в эпоху протоиндийской цивилизации имел широкое распространение.

Какой же символический смысл могли иметь изображения быка в тот период? Аргументированной и верифицируемой интерпретации поддаются далеко не все из них, но о некоторых все же можно говорить с известной долей уверенности. Так, в группе протоиндийских памятников с изображением зебу и скорпиона (вместе и порознь) бык зебу, по всей вероятности, символизирует день весеннего равноденствия, в то время как скорпион — осеннего равноденствия. Б.Я. Волчок, исследовавшая эти сцены, установила, что по календарю *самватсара*, соответствующему концу II тыс. до н.э., точки осеннего и весеннего равноденствия приходились на знаки зодиака Овна и Весов. А поскольку за каждую тысячу лет эти точки смещаются примерно на один знак зодиака, то в эпоху расцвета протоиндийской цивилизации солнце в день весеннего равноденствия находилось в созвездии Тельца, а осеннего — в созвездии Скорпиона. В индийской исторической традиции они носили название *вришабха* (бык) и *вришчика* (скорпион) [Волчок 1972: 288]

Бык, таким образом, в эпоху протоиндийской цивилизации был причастен к космической зоне, и эта причастность, возможно, доминировала в спектре символических значений его образа. Почему для обозначения знака Тельца из всех пород быков был выбран зебу? Возможно, предпочтение этой породе было отдано потому, что она прекрасно приспособлена к изнуряющей природной среде тропиков со скудными пастбищами, обладает изумительной выносливостью и способностью быстро восстанавливать силы. Символика быка как воплощения космического начала, связанного прежде всего с весенним равноденствием, позволяет предположить, что в качестве жертвенного животного бык мог наделяться посольскими функциями и выполнять миссию посредника между живыми потомками и усопшими предками, а позже — божествами. Возможно, этот смысл мифологического образа животного послужил «оправданием» для участия быков и коров в погребальном обряде, о чем будет сказано ниже.

Позже, в ведическое время, день весеннего равноденствия переместился в другой знак, Овна, но это не повлекло за собой полного забвения астрологического смысла его предшественника, зебу, как это случилось со скорпионом: он, кажется, практически полностью исчез из культовой и мифологической традиции в позднейшей Индии. Что же касается образа быка, то он в ней глубоко укоренился и по-прежнему широко почитался, но скорее не как знак зодиака, а прежде всего как символ продуцирующей силы природы в земледельческих и скотоводческих культурах.

Однако вернемся к протоиндийскому времени. Можно предположить, что тогда существовали специфические формы ритуального заклания быка; аналогии этому практически безграничны. Обратимся для примера к древнекитайскому «Своду обрядности и церемоний» (Лицзи), где жертвоприношение быка было непосредственно связано с культурами земли и земледелия. Так, в последние дни зимних месяцев правителям предписы-

валось «раздирать Земляного быка», т.е. приносить его в жертву, чтобы «спроводить духов холодов» [Стратанович 1970: 190–194].

Многие аналогии, в том числе и не приведенные здесь, позволяют предположить, что в протоиндийское время основным ожидаемым результатом обряда жертвоприношения быка могло быть умиловление некоего божества (обожественного предка), который после этого, как предполагалось, выполнит любую просьбу своих потомков. С развитием культа предков бык (буйвол) мог «участвовать» также и в обрядах жизненного цикла, например, таких как погребение или тризна. Заклание быка могло быть обязательным компонентом в аграрных ритуалах, связанных с культом природы, например в празднике начала весны, пробуждения природы, изгнания духов болезней и прочих бед. Бык или буйвол остались в центре некоторых обрядов аграрного цикла у оседлых земледельцев. Роль этих животных могла быть существенной в обрядах искупительной жертвы, в праздниках первой борозды, ритуальном бое быков и тому подобных ритуалах, имевших целью магическое вызывание плодородия.

В ведийское время быки, как и коровы, являлись главными домашними животными древних ариев. Вся их жизнь проходила на колесах, и быков и буйволов как тягловую силу запрягали в повозки. Они давали главные продукты питания, считались источниками материального благополучия и богатства, служили меновой стоимостью. Быков и коров приносили в жертву богам; ими награждали жрецов. Бык в Ригведе называется более чем десятью синонимами, а корова — примерно пятнадцатью [Елизаренкова 1982: 39–40].

В ведийских гимнах древнейший образ верховного бога, отца и повелителя других божеств, Дьяуса или Дьяуса-питара, Дьяуса-отца, почти не получил антропоморфного развития и остался на прежней, зооморфной стадии: его называют красным быком, мычащим с высоты. Дьяус вооружен дубиной — подразумеваются громовые удары. Прославляемый всего лишь в нескольких гимнах Ригведы, Дьяус выступает в них неизменно в паре с Притхиви, богиней земли, представленной в облике коровы. В постведийское время образы Дьяуса и Притхиви практически исчезли из индийской мифологии.

Все творчество ведийских *риши* буквально пронизано образами быка и коровы, которые служили основой для построения целой системы символов. В ней бык выступал как символ мужской силы, эпитет для обозначения Индры, смертных героев, могучих животных и других персонажей, а корова являлась метафорой и грозовой тучи, и утренней зари, и поэтической речи и т.д. [Елизаренкова 1989: 446].

В самом деле, Индру в Ригведе называют быком-повелителем, самым мощным быком, быком среди людей и т.п. О нем, боге-громовержце, главе пантеона, говорится, что он «точно бык, буйвол стадо, гонит людей своей силой» [Ригведа, VIII, 52,7]. В одной из строф гимна, обращенного к Индре, говорится, что его ваджра — бык, и его колесница — бык, быки — два

его буланных коня и быкоподобно его оружие. «Ты, о бык, повелеваешь быкоподобным опьяняющим напитком. Пей же досыта, о Индра, быкоподобного сому» [Ригведа, II, 16, 6]. Эта строфа в звуковом и семантическом отношении организована так, что в ней многократно повторяется слово *vr̥san*, «бык», богатый оплодотворяющей силой, и его производные. Выделенное сочетание *vr̥s* не случайно: оно напоминает этимологически связанное с названием быка слово *vr̥sti* — «оплодотворяющий поток, дождь» [Liebert 1962: 148]. С быком как с символом высокой сакральной ценности сравнивают и других богов, например Агни, бога огня, называют «быком неба, воздушного пространства, земли» [Ригведа, VIII, 57, 3].

Ритуал принесения в жертву животных в ведийских текстах рассматривается как древняя замена человеческого жертвоприношения. Так, в Шатапатха-брахмане говорится о пяти видах жертв, образующих иерархический ряд: человек — лошадь — бык — баран — козел, причем в пищу можно было употреблять мясо только трех последних жертвенных животных [Levi 1898: 135–138].

В более поздний, эпический период наиболее выразительна связь с быком у Шивы. Как и Индра, Шива соотносится с быком прежде всего как образцовое воплощение плодоносной силы и творческой энергии. Его образ, по мнению большинства исследователей, имеет протоиндийские истоки. Действительно, многие элементы в иконографии Шивы находят соответствие в харалппском изображении его предполагаемого генетического предка, который, по всей вероятности, был верховным богом жителей протоиндийских городов. В треугольном предмете на его груди усматривают украшение Шивы; буйволиные рога его головного убора напоминают полумесяц на голове Шивы и его «рогатую» эмблему-трезубец. Сочетание аскетически-медитативной позы и эротического возбуждения соответствует наиболее выразительной характеристике мифологического образа Шивы, соединившего в себе, казалось бы, контрастное сочетание взаимоисключающих аскетизма и эротики. Наконец, подобно Шиве Пашупати, «владыке зверей», великий протоиндийский бог показан в окружении животных — носорога, слона, буйвола и тигра, ассоциирующихся, видимо, со странами света. Более того, он восседает на низком троне с рогами быков на ножках.

Одна из форм Шивы, Махадевы или Махакалы, соотносилась с направлениями стран света. Божества направлений, стражи мира или стран света, в индуизме, как и в буддизме, выделены в особую группу *локапал*. С ними связаны их транспортные средства — *ваханы*. В индуизме и буддизме бык является ваханой Ишаны, «управляющего» северо-востоком. Ишана, в свою очередь, одна из ипостасей Рудры, ведийского божества, олицетворяющего разрушительную силу грозы. В индуистском пантеоне он стал отождествляться с Шивой, главный зооморфный атрибут которого — бык Нанди. Возможно также, что быка в качестве ваханы Шива унаследовал от ведийского бога-громовержца Индры: их отождествление происходит

довольно часто. Так, эпический Индра, уговаривая домохозяина не совершать аскезу ради Шивы, говорил, что Шива неотличим от него [O'Flaherty 1973: 84, 89]

Однако в индуизме бык — не совсем обычная вахана Шивы. Как правило, ездовые животные встречаются только вместе со своими богами-«наездниками», а боги редко изображаются без них. Нанди же не только сопровождает Шиву, но часто выступает как самостоятельный индивидуальный объект почитания; его изображения встречаются в храмах отдельно от Шивы и служат символом, эгидой божества. Так в Махабхарате, в Карнапарве Шива именуется «Быкознаменным» или «Имеющим знаком быка». Эти имена-эпитеты обычно интерпретируются двояко: либо в них отражается общая символика образа (бык как знак Шивы), либо имеется в виду вполне конкретное содержание (на стяге Шивы изображен бык) [Невелева 1975: 48]. В этом же ряду можно вспомнить быка как главного противника эпического героя. Так, в одном из эпизодов Махабхараты [III, 221, 66] бог Сканды убивает духа буйвола; в другом эпосе, Рамаяне [IV, 7–39], Валин убивает буйвола Дундубхи.

Взаимопревращения Нанди и Шивы можно воспринимать как реликт архаической стадии мифотворчества: Нанди может принимать облик одной из ипостасей Шивы, Капалики, чтобы родиться на земле и совершать аскезу [O'Flaherty 1973: 309–310]. **Нанди выполняет при Шиве роль дварапалы**, хранителя дверей, входа. По одной из мифологических версий Нанди, стоя на страже и охраняя Шиву, предававшегося аскезе, поддается на уговоры бога любви Камы и пропускает его к охраняемому божеству. В другой мифе, когда боги приходят к Шиве и Парвати, чтобы уговорить их прекратить заниматься любовью, Нанди, и в этот раз стоящий на страже своего повелителя, не впускает их. Однако бог огня Агни, превратившись в лебедя, докладывает обо всем Шиве, и Нанди подвергается наказанию: отныне он обречен рождаться на земле. Интересно отметить, что в этих, как и некоторых других мифологических эпизодах, Нанди ассоциируется с Камой. Эта ассоциация поддерживается и тем, что Нанди иногда приписывается авторство науки любви Кама-шастры.

В буддизме, особенно в его тантрийской разновидности, также нередки изображения быкоголовых божеств, держащих в объятиях своих шакти. В виде быков, соединяющихся с женщинами, иногда оформлялись и подножия их изображений. Интересно, что параллели этим сюжетам обнаруживаются на протоиндийских печатях, где показаны сцены ритуального брака богини с быком или другим животным. Но символика образа быка в буддизме не связана с аграрным культом плодородия, а имеет отвлеченно-философское толкование: соединение мужского и женского начал символизируют здесь союз мудрости и сострадания [Jivaca 1962: 156].

Все сказанное о быке в значительной степени применимо и к корове. Ее образ как символ плодородия, изобилия и благоденствия, также прослеживается с протоиндийских времен, а в ведийский период также про-

низывает все поэтическое творчество мудрецов — *риши*. Так, например, с помощью метафорических образов коров воспевается богиня зари Ушас, «мать коров»:

Вот зори подняли свое знамя.
В восточной стороне пространства они украшаются светом,
Начищая себя до блеска, как храбрые воины — оружие.
Алые коровы возвращаются, матери.

Вверх внезапно взлетели алые лучи.
Зори запрягли алых коров, легко запрягаемых.
Зори создали свои знаки, как прежде,
Алые, они направили сверкающий свет.

Она увешивает себя украшениями, как танцовщица.

Она обнажает грудь, словно корова — вымя.

Создавая свет для всего мира,

Как коровы — загон, Ушас раскрыла мрак [Елизаренкова 1989: 415].

Древние ведийские арьи вообще не проводили непреодолимой границы между животными и людьми: в Ригведе двуногие — *двипад* — называются вместе с четвероногими — *чатушпад* — как равноправные представители живой природы. Богов молили, главным образом, об умножении стад, и войны велись ради их угона (военный набег так и назывался — *гавишти*, то есть «добыча коров»). Корова уже тогда почиталась как священное животное (это почитание, видимо, восходило к индоиранскому периоду), хотя запрет на ее убийство еще ясно не выражен, по крайней мере в X–IX вв. до н.э.).

Судя по текстовым свидетельствам, убийство коровы стало караться смертью в период поздних вед в связи с появлением доктрины *ахимсы*, невреждения или непричинения вреда всему живому. Во второй половине I тыс. н.э., т.е. примерно в **пуранический период, в святости и неприкосновенности коровы уже никто не сомневался**. Ее священный статус основательно подкреплялся легендами и мифами о божественном происхождении, существовании специального коровьего рая-*голоки* в индуистской космологии, связанного с Кришной, и другими не менее вескими аргументами.

Но это еще не весь спектр, отражающий роль и место коровы в жизни древних арьев. В их поэзии именно корова была символом всего прекрасного, как это ни покажется странным для нашего эстетического восприятия. Для женщины было не просто комплиментом, но и большой честью, если ее уподобляли священной корове. Вероятно, для ведийского времени можно было бы выстроить целую галерею прекрасных священных коров, и украшениями этой галереи были бы Сурабхи, «Сладко пахнущая», Камадхену, «Корова желаний», и другие не менее божественные коровы. Со временем корова стала считаться воплощением божества, и все ее продукты рассматривались как священные. *Панчагавьям* (молоко, творог, масло,

моча и навоз) расценивалось как сильное очистительное магическое средство и для людей, и для их жилищ.

В значительной степени подобное отношение сформировано индуизмом с его представлениями о реинкарнации. В самом деле, может ли иначе относиться к животным человек, который с детства убежден, что в одном из предыдущих или будущих рождений он и сам может явиться на земле в облике быка, буйвола или коровы? О священных коровах, чувствующих себя вполне спокойно в сутолоке больших городов и царственно ступающих по любым дорогам Индии, говорить нет нужды. Это факт общеизвестный. Священный статус индийской коровы обычно вызывает у европейцев удивленно-насмешливую реакцию. Эта реакция вполне понятна и объяснима: для нас, русских, корова чаще всего ассоциируется с непроходимой тупостью, неловкостью, неуклюжестью и другими не слишком симпатичными свойствами, которые весьма далеки от каких-либо представлений о красоте и святости. Чего стоит хотя бы одно только наше выражение «как корова на льду»! Вспомним, как удивлялся Афанасий Никитин: «Индее же вола зовут отцом, а корову матерью, а калом их пекут хлебы и еству варят себе» [Хожение... 1958: 52]. В этом случае, как и во многих других, «индее» преподали всему человечеству урок благодарной памяти природе. Они забыли о походе Александра Македонского в свою страну, но очень хорошо помнят, как многим они обязаны корове.

Божественный лик священной коровы уже много веков осеняет многие стороны индусской жизни. Корова для индуса — важнейший религиозный символ. Обожествление коровы наряду с признанием священности вед и жрецов-брахманов служит той демаркационной линией, которая отделяет индусов от неиндусов. «Одной из важнейших сторон индуизма является защита коровы, — писал М. Ганди. — Для меня защита коровы — самое удивительное явление человеческой эволюции. Она возвышает человека над своим родом. Корова означает для меня весь мир, стоящий в своем развитии ниже человека. Человеку предписано через корову осознать свое единство со всем живущим. Для меня ясно, почему корова была избрана для такого апофеоза. Корова была в Индии лучшим другом людей. Она дарила изобилие. Она не только давала молоко, но и делала возможным земледелие. Корова — это поэма сострадания. Каждый чувствует сострадание к этому кроткому животному. Корова — мать для миллионов индийцев. Защита коровы означает защиту всех бессловесных божьих тварей <...> Защита коровы — дар индуизма миру. И индуизм будет жить до тех пор, пока индусы будут защищать корову», — такие слова могли быть сказаны только в Индии, где с ведийских времен существование древних арьев было тесно связано с коровами, главными источниками богатства [Ганди 1959: 235].

Даже мысль об убийстве священной коровы со временем стала считаться кощунственной для индуса. Убийство коровы, как и брахмана, расценивалось как одно из самых страшных прегрешений, а защита того и друго-

го — как самый высокий подвиг. Не одно поколение индусов воспитано в твердом убеждении, что если убить корову, разрешить ее убийство или съесть кусок говядины, то придется мучиться в аду столько лет, сколько шерстинок в ее шкуре. Впрочем, для устранения мучительных последствий был возможен обряд очищения. Для этого индус, убивший корову, должен был совершить поход к святым местам, неся с собой коровий хвост на палке. Практиковались и более унижительные процедуры, например, его могли заставить надеть на себя шкуру дохлого животного, носить веревку на шее, ходить с пучком соломы во рту и т.п. Нет уж, лучше оказывать корове знаки почтения, совершая время от времени вокруг нее как вокруг святыни круговой обход-*прадакшину*, и ни в коем случае не бить ее палкой, не толкать и вообще не мешать ей делать то, что она хочет. Во время многих индуистских праздников коровам оказывают вполне божественные почести, с ними связаны разнообразные ритуалы и обеты.

С ведийских времен прослеживается связь коровы, как и быка, с похоронной обрядностью и с потусторонним миром. Согласно Атхарваведе, тело усопшего увозили на повозке, запряженной волами, а его лицо покрывали сальником коровы, что можно расценить как попытку отправить покойного в мир иной в облике животного. И в более поздние времена в погребальной обрядности важную роль играла корова определенного вида, называемая *анустарани* или *раджагави* — так называемая «царственная корова». Ее приносили в жертву, желая перебраться «через ужасную реку Вайтарани в обитель Ямы» [Caland 1896: 8].

Всесилие коровы, по убеждениям индусов, было таково, что она могла помочь даже в исправлении дурной кармы. Если рождался ребенок с неблагоприятным астрологическим прогнозом, например ему на роду было написано стать преступником, то совершался специальный обряд, в котором главным «действующим лицом» была корова: ребенка обертывали тканью, привязывали к новому решету и проносили под коровой, сначала между задними, а потом между передними ногами в направлении ко рту и обратно. При этом читали соответствующие мантры, а отец имитировал поведение коровы и обнюхивал ребенка, как корова обнюхивает теленка. Словом, корова в индуизме, с древности и вплоть до настоящего времени никогда не сходила с пьедестала божественного почитания. Здесь уместно вспомнить замечание английского ученого Макдонелла: ни одному другому животному человечество не обязано столь многим, как корове, но только в Индии ее роль в истории цивилизации получила достойное признание [Macdonell 1900: 110].

Производные от названия коровы, санскритского *go* (тот же индоевропейский корень, что и в славянском «говядо»), можно встретить в разных сферах жизни, например в социальной. Готра, по первоначальному значению, «коровник», позже стала обозначать «род», «клан». Названия коровы слышны и в названиях многих индийских селений и рек. Даже если это является случайным совпадением или результатом народной этимологии,

индусы все равно связывают их со священной коровой. По этой причине во многих храмах, установленных в верховьях рек, струйка воды, будто бы дающая начало течению реки, выливается из отверстия, форма которого повторяет коровью морду. Непосредственное отношение к сфере сакрального имеют также белый цвет и молоко, связанные с коровой. Они знаменуют ритуальную чистоту, женское начало, которое противопоставляется красному цвету и крови как ритуально нечистым, мужскому началу. В дравидском племени гондов (Центральная Индия) бытует легенда, согласно которой боги Шембу (Шива) и Парвати живут на белой горе и ездят на молочно-белом быке. Однажды, когда все боги гондов собрались под священным деревом, явилась Парвати на своем белом быке и спросила богов, что она может для них сделать. Они попросили накормить их молоком из правой груди, а богов соседних народов, маратхов и телугу — из левой. Богиня исполнила их желание, и боги гондов питались ее молоком все двенадцать месяцев. В конце концов они высосали все молоко, и из груди Парвати пошла кровь. Однако боги гондов продолжали ее пить и стали ритуально нечистыми. Шива наказал их за это и позже превратил в людей [Robinson 1968: 9–16; Семека: 118].

Очевидно, что молоко здесь, как и сама корова, выступает в качестве важного культурного и религиозного символа. Подобные представления отчетливо выражены у другого дравидского племени, тодов, живущего в горах Нилгири и занимающегося разведением буйволов. Культ молока как ритуально чистого, сакрального продукта, в противоположность ритуально нечистому, мирскому, определяет всю структуру их жизненного уклада. Все они делятся на мирских (*to:rdas*), или «просто тода», и сакральных, священнослужителей (*tevaliol*), имеющих доступ к священным буйволам и молоку. Священные молочные являются у тода главными ритуальными помещениями, подобными храмам. В них выделяется внутренняя, сакральная, часть, где хранится вся утварь, связанная с приготовлением молочных продуктов, и мирская, где держат посуду, в которой раздают эти продукты мирянам [Rivers 1906: 250]. По тому же принципу строится и обычное жилье тода: во внутреннее сакральное помещение, где хранятся молочные продукты, допускаются только мужчины; женщинам туда не разрешается входить и даже готовить те блюда, в которых используется молоко [Там же: 253].

Отчетливо прослеживается у тода и связь между молоком как высокой сакральной ценностью и счетом родства по материнской линии: родственник со стороны матери называется *poliol*, «мужчина, относящийся к священной молочной (*poli*)» [Emeneau 1937: 106].

Таким образом, символика образов быка и коровы, зародившаяся в эпоху первобытной архаики, в последующие периоды видоизменялась от эпохи к эпохе, сохраняя свою изначальную основу — веру в причастность этих животных к сакральным истокам мироздания.

Библиография

Волчок Б.Я. Протоиндийские божества // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. *Proto Indica*. 1972. Ч. II. С. 246–304.

Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1959.

Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV / Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.

Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. *Proto Indica*. 1972. Ч. II. С. 178–245.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975.

Ригведа. Мандалы I–IV / Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.

Семека Е.С. Структура некоторых цейлонских ритуалов и мифов (в связи с культом деревьев) // Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Стратанович Г.Г. Ритуальное убийство быка (по материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии) // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 189–205.

Хождение за три моря Афанасия Никитина. М.; Л. 1958.

Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства. М., 1980.

Allchin F.R. Early Domestic Animals in India and Pakistan // Domestication and Exploitation of Plants and Animals. London, 1969.

Caland W. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.

Jivaca L. The Philosophy of Tibetan Buddhism // France-Asia. Tokyo. 1962. Vol. 18. № 172.

Emeneau M.B. Toda Marriage Regulations and Taboes // American Anthropologist. Menasha, 1937. N 39.

Epstein H. The Origins of the Domestic Animals of Africa. Lpz., 1971. Vol. 1.

Exploitation of Plants and Animals. London, 1969.

Levi-Strauss C. Pensee sauvage. Paris, 1962.

Levi S. La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas. Paris, 1898.

Liebert G. Indoiranica // Orientalia Suecana. 1962. Vol XI.

Macdonell A.A. A History of Sanskrit Literature. London, 1900.

Mellaart J. Catal Huyuk. A Neolithic Town in Anatolia. London; New York, 1967.

Rivers W.H.R. The Todas. London, 1906.

Robinson M.S., Joiner L.E. An Experiment in the Structural Study of Myth // Contribution to Indian Sociology. Bombay, 1968. № 2.

O'Flaherty W.D. Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva. Deli, 1973.

Я.В. Васильков

МЕЖДУ СОБАКОЙ И ВОЛКОМ: ПО СЛЕДАМ ИНСТИТУТА ВОИНСКИХ БРАТСТВ В ИНДИЙСКИХ ТРАДИЦИЯХ

На протяжении многих лет автор этой статьи в своих работах пытался выявить в Махабхарате (далее — Мбх) архаические элементы формы и содержания, отражения «доклассической» социальной организации, обрядности, мифологии и т.д. И всякий раз при этом возникал вопрос: почему эти древнейшие мотивы часто проявляются в заведомо поздних разделах эпоса¹?

До сих пор мне на это нечего было ответить.

Сейчас ответ, кажется, найден. Привел к нему окольный путь — через заимствования памятниками героям в разных регионах мира, в ходе которых выяснилось, что в эпоху бронзы у народов Евразии (в частности, у индоевропейцев) бытовала общая идеология — «пастушеский героизм», почитание героев (часто обожествленных), погибших при захвате или защите стад или женщин, а при жизни, по-видимому, входивших в воинские «братства»². При этом выяснилось, что периферийные области Индии, засушливые районы Запада и Декана, где сохранилось мобильное полукочевое скотоводство, оказались заповедником древнейших традиций «пастушеского героизма», включая и традицию сооружения мемориальных стел. Опираясь на семантику индийских стел в честь героев (по сути этнографический материал), мы оказываемся в состоянии уяснить себе до деталей семантику изображений на евразийских стелах эпохи бронзы на пространстве от Причерноморья до Монголии.

¹ Почему, например, глубочайшей древности мотив коров и рек как «набухших молоком» идеальных матерей, воплощений счастливой женской доли возникает в одной из позднейших книг Мбх — «Анушасанапарве» [Васильков 2005]? Почему в столь же поздней XII книге откуда-то всплывает космогонический мотив «отряхивающегося вепря» из мифологии древнейшего автохтонного населения Индии [Васильков 2006: 252–253]? И как может за повествованием явно поздней по языку и стилю «Виратапарвы» (книга IV) проступать реальность архаических молодежных социовозрастных сообществ [Vas[s]ilkov 1990]?

² См.: [Васильков 2007; Vassilkov 2008]. Привлекались к рассмотрению антропоморфные стелы Северного Причерноморья [Телегин, Потехина 1998] и родственные им стелы Северного Средиземноморья — южной Франции с Корсикой (см., напр.: [Формозов 1965; 1966: 94–96; 1970: 49; Лесков 1981: 28–30; Смирнов 2004: 66–68]), а также северной Италии, Швейцарии. Совсем недавно вошли в этот круг стелы Южной Аравии [Rodionov 1997; Vogt 2006], юго-восточной Турции и Азербайджана [Леус 2007], чеченской культуры в Центральной Азии [Ковалев 2007]. Все эти древние памятники героям обнаруживают несомненную общность структуры и семантики.



а

Рис. 1. а — Керносовская стела
на экспозиции в Днепропетровском
историческом музее;
б — вид сзади.



б

Мне особенно интересны были стелы из Сев. Причерноморья, так как именно там в эпоху бронзы предположительно существовала греко-арийская культурная общность. И одна из этих стел привела к новой теме: не просто воинских союзов, а союзов воинов-псов или воинов-волков. Это так называемый «Керносовский идол» — уникальная четырехсторонняя стела, несущая богатейшую информацию (рис. 1). Покрывающие стелу изображения хорошо объясняются исходя из закономерностей, установленных на индийском и ином сравнительном материале. Но на лицевой стороне есть интересная сцена, аналогий не имеющая. Мы здесь видим двух бегущих животных — собак или волков, с прямыми хвостами, а за ними бежит на четвереньках полузооморфное существо — воин-пес или воин-волк, пятипалый, с человеческим лицом и дубиной в руке, но при этом с таким же прямым хвостом (рис. 2). Есть основания утверждать, что это тот же персонаж, которого в целом изображает стела (прямой хвост на тыльной стороне) и который изображен на одной из боковых сторон совокупляющимся с женщиной (у него здесь тоже прямой хвост).

Первооткрыватель стелы Л.П. Крылова назвала изображение полуантропоморфного существа и двух животных «сценой охоты с собаками» [Крылова 1976]. Л.С. Клейн недавно возразил: какая может быть сцена охоты без объекта охоты [Клейн 2009]? Такая охота, однако, известна. Бывает, что важно изобразить не охоту на кого-то, а подчеркнуть единство



Рис. 2. Сцена «Дикой охоты» на Керносовской стеле
(по: [Телегін, Потехіна 1998: табл. 1]).

ее участников. Такова, например, сцена «Дикой охоты» — распространенный в мифологии многих европейских народов образ пронсящего по небу во время зимних бурь грозного божества (в средневековье — Дьявола, Смерти, Дикого охотника, Черного всадника) в сопровождении сонма мертвецов, душ грешников на пути в ад, злых духов, а также гончих псов или волков. Участие псовых в «Дикой охоте» почти обязательно, распространено поверье, что их вой заставляет скулить дворовых собак [Юсим 1991; Шкунаев 1992]. У германцев мифологема «Дикой охоты» или «Неистового воинства» (*Wütende Heer*) **восходит к языческим представлениям** о ночных полетах Одина в сопровождении воинства мертвецов и своры замогильных охотничьих псов. Сходные представления известны у кельтов³, греков⁴, славян.

Как правило, миф «Дикой охоты» связан с реальностью воинских союзов, которая для общеиндоевропейского состояния реконструируется в двух формах: молодежные банды (типа афинской *эфебейи* или спартанской *криптейи*, где проходящие воинское посвящение подростки вели себя «по-волчьи» — разбойничали по ночам, нарушали все табу, угоняли скот) и союзы женатых воинов (ИЕ **uih_xro-*), уже скорее с «песыми» защитными функциями; но мужи-герои могли становиться и «волками», впадая в боевое исступление (греч. *люсса* — «волчья ярость», ср. берсерков и проч. [Lincoln 1975]).

Известно, что союзы воинов-псов (волков) существовали у иранцев (см., напр.: [Иванчик 1988: 41–45]), а также других народов степи и прилегающих территорий [Карпов 1996 — по Кавказу; Липец 1981; Ермоленко 2006; Ермоленко 2007 — о «волчьих» союзах у тюрков].

³ Кельтский вариант представлен валлийским (уэльским) мифом о «Дикой охоте» бога загробного мира Gwin ap Nudd, в свите которого выделяется его пес Dogmarth («Дверь смерти») — один из многих замогильных псов-привратников в индоевропейских мифологиях [Mallory, Adams 1997: 265].

⁴ У греков зловеющая богиня Геката представлялась дикой ночной охотницей, пронсящей по подземному царству во главе сонма духов и своры лающих демонических псов [Тахо-Годи 1991: 269].

Такие же союзы, по-видимому, существовали и в Индии.

В 1920-х годах было установлено, что Рудра в ведийской традиции — это постепенно ею осваиваемый и адаптируемый образ инородного божества. Рудра был объектом почитания и «небесным патроном» *вратьев* (*vrātya*) — **членов воинственных странствующих банд** (вед. *vrāta* «множество», «стадо», «стая», «толпа» «отряд», «союз», позднее — «гильдия»; близкие по значению синонимы: *gaṇa*, *śardha*). **Брахманы не могли игнорировать культ Рудры, поскольку вратьи окружали островки ведийской культуры со всех сторон, а в какой-то мере являлись и частью ведийского культурного пространства.** В такие братства уходили временно юноши — носители ведийской культуры в период между окончанием срока обучения и женитьбой. В данном случае пребывание в братстве было частью инициационного цикла. Когда был достигнут брачный возраст, старший из сыновей обычно женился, чтобы потом сменить отца во главе семьи; кто-то из братьев мог смириться и работать на благо «большой семьи» в подчиненном, зависимом положении. Но другие уходили, чтобы собраться вместе с подобными себе в новое братство и пуститься на поиски удачи, добычу скота, иногда и на завоевание новых земель.

Вратьи были полукочевыми социовозрастными объединениями скотоводов-воинов и, по-видимому, торговцев. Когда около VI в. до н.э. большинство арийских племен перешло к оседлости, возникли первые государства и города, власть в большинстве из них принадлежала олигархиям воинской знати (*гана*, *сангха*) или торговым гильдиям (*шрени*, *врата*), причем образования того и другого рода по-видимому представляли собой трансформацию древних социовозрастных «братств» (*gaṇa*, *vrāta*).

Социальной единицей у вратьев был караван повозок, обозначавшийся термином *grāma* (впоследствии — «деревня»). Глава **грамы назывался грихапати** или *стхипати*; как и рядовые члены группы, он носил шейную гривну (*нишка*), черный тюрбан и черную одежду, а также набрасывал на плечи шкуры, что являлось уникальным отличием вратьев от прочего населения. Различие в одежде между грихапати и рядовыми вратьями состояло в том, что первый носил пояс, символизировавший его абсолютную преданность верховному Вратье — Рудре, а рядовые вратьи носили каждый по два таких пояса, выражая тем самым преданность как Рудре, так и своему грихапати.

Агрессивность вратьев несомненна, ведийские тексты приписывают им особую враждебность по отношению к брахманам и царям, но они, по-видимому, вообще жили набегами, войнами за скот и разбоем. Примечательно то, что агрессивность вратьев и параллельного им мифологического воинства (сонма воплощений) Рудры нередко выражается в образах волчьей или собачьей ярости. В составе зловещей свиты Рудры, его «Дикой охоты», описываемой в гимне «Шатарудрия», названы собаки и хозяева (или «вожаки») собак. Есть целый ряд свидетельств того, что вратьи мыслили себя, по-видимому, «псами Рудры» и что собака была символом этого бога.

Есть ли какие-либо следы подобного рода воинских союзов в Мбх? Первым, кто указал на это, был голландец Г.Я. Хельд, автор единственной в своем роде книги «Этнологическое исследование Махабхараты» (1935). Он характеризовал общество, в котором сформировался эпос, как «общество сабхи», т.е. такое общество, жизнь которого сосредоточена в сабхе (*sabhā*), доме собраний воинского союза. Общество воспевается в Мбх племени *куру* и их соседей Г.Й. Хельд прямо отождествлял с вратьями, при этом он основывал свое отождествление на свидетельстве одной из ритуалистических сутр, то есть на внеэпических данных [Held 1935: 309].

В последнее время автор настоящей статьи приступил к компьютерной проработке текста критического издания Мбх, выявляя в нем формулы и терминологию, связанные с идеологией «пастушеского героизма». Работа только начата, но уже есть масса материала, и некоторые предварительные результаты заслуживают того, чтобы быть здесь представленными. Ниже приводятся три маленьких этюда на тему воинских союзов в Мбх.

1. Кришна и его окружение как *vrāṭya*

Описание в Маусалапарве (XVI книге Мбх) пьяной оргии, устроенной ядавами в тиртхе Прабхаса, с похвальбой и ссорой, закончившейся гибельным побоищем, давно признавалось свидетельством того, что это общество культурно или этнически чуждо ведийским ариям (см.: [Невелева 2005a: 152]). Но эта сцена приведена в конце Мбх, где доминирует мотив гибели героев, конца героического века — может быть, описание аномального поведения ядавов вызвано интересами повествования?

Оказывается, однако, что ядавы ведут себя не лучше и в других контекстах, в частности в I книге, где описан первый визит Арджуны во время его изгнания и паломничества в город Кришны Двараку [Мбх I. 210–211]. Удивляет уже то, что вступившего в город Арджуну выходят приветствовать все его обитатели, и он всех приветствует, но особые отношения у него с юношами (*kumāra*), **молодыми кшатриями; они его ровесники**, и с каждым он обнимается. Всякий раз, когда речь идет о юных воинах-ровесниках, можно предполагать, что в исходе этого этнографическая реальность социовозрастного «братства» (ср.: [Карпов 1996: 92]). Идеальный мифологический пример на индийской почве: ровесниками, при этом «братьями» (термин, по-видимому, не кровного родства, а социовозрастной), считаются маруты, юные воины, члены образцовой *ганы*, едущие на колеснице вместе с их общей подругой Родаси.

Между Арджуной и Кришной тоже глубинная связь, у них при общении друг с другом есть свои «тайные знаки». Обращаясь друг к другу, они используют особые имена: *Хришикеша* «Пышноволосый» (Кришна), *Гудакеша* «Шароволосый» (Арджуна). То и другое означает отра-

щиваемые длинные волосы — универсально распространенная черта членов молодежных банд. Да и мужских союзов тоже, только взрослые перед битвой завязывают узлом или укладывают волосы на голове [Ермоленко 2006] (ср. *канарду* у Рудры и вратьев). Вратьев «Джайминия-брахмана» прямо называет «волосатыми», потому что они отращивали длинные волосы (*keśair iva hy ete caranti* [Heesterman 1962: 16]). К реальности воинских союзов и битв за скот восходят также такие имена героев Мбх, как *Дханамджая* (Арджуна) — «отбивающий скот-добычу», *Говинда* (Кришна) — «Находящий (похищенных) коров» и *Врикодара* (Бхима) — не просто «Прожорливый», а скорее «Ненасытно-кровавый», как волк».

Ядавы устраивают для Арджуны празднество на горе Райватака (у них культовые центры на горах), и это снова пьяная и буйная оргия (с участием женщин). Герои не только пьяны, но и «охвачены боевым безумием», т.е. демонстрируют, возможно в танце, впадение в звериную ярость. Неоднократно упоминаются среди участников празднества *гандхарвы*. Слово *gandharva* в этом описании переводят обычно словами «певец» или «музыкант»; действительно, *gandharva* иногда употребляется в этом значении (метафорически). Но интенсивное использование именно этой лексемы в данном отрывке заставляет вспомнить о том, что гандхарва — это мифологический коррелят юноши — участника половозрастного «братства» и в то же время дух усопшего, ожидающий нового рождения среди людей (см.: [Bollée 1981: 174; Vas[s]il'kov 1990: 395–396]). Согласно ведийским данным, собранным Г. Фальком, именно такими духами мыслились участники «собрания» (*sabhā*) воинского союза в древней Индии [Falk 1986: 86–88].

В этой сумятице Арджуна видит среди девушек Субхадру. Видя, что друг взволнован, Кришна говорит: «Неужто сердце лесного жителя⁵ поражено любовью? Это моя сестра <...>, если ты хочешь, я поговорю с отцом» — то есть намекает на возможность сватовства по правилам.

Но когда в подобном контексте употребляется термин «сестра», есть подозрение, что исходно он опять же не кровнородственный, а социовозрастной, что имелась в виду девушка молодежного братства («сестрица» наших сказок). И то, что это не фантастическое предположение, следует из дальнейшего. Забыв о проекте дхармичного брака, Кришна вдруг заявляет: «Кшатриям предписан брак сваямвара, но ты при этом

⁵ Характеристика Арджуны как «лесного жителя» (*vanasara*) отвечает контексту: герой в данный момент изгнан из дома в наказание за проступок (нарушил уединение старшего брата с Драупади, общей супругой пятерых Пандавов). Но не кроется ли за этим древнее представление о том, что Арджуна, уйдя в лес, примыкает к некоему «лесному» сообществу? А его общение во время лесного изгнания с Кришной и его окружением не говорит ли о том, что и они некогда могли восприниматься таким «лесным братством»? Можно отметить, что деятельность Арджуны во время его изгнания описывается в терминах, соответствующих идеалам «пастушеского героизма»: он отбивает у злодеев-разбойников «стадо-богатство» или «стадо-добычу» (*godhanam*) и, вернув коров хозяину-брахману, «испивает славу» (*yaśas* [Мбх I. 205. 5–22]).

не знаешь, выберет ли тебя невеста. Надежнее другой брак, допустимый не для всех кшатриев, а для героев. Поэтому умыкни мою сестру силой...»⁶.

Арджуна так и поступает: увозит Субхадру на колеснице. Возмущенные ядавы сбегаются в сабху, расхватывают оружие, чтобы догнать и убить негодяя. Но Кришна резко ломает общее настроение, сказав: «Гудакеша (это имя, понятное присутствующим, звучит, по-видимому, как положительная характеристика) не оскорбил нас, но оказал нам честь». Герой не хотел унижить ядавов, предложив выкуп за невесту, что могло бы навлечь на них подозрение в жадности, в желании продать девушку, словно корову, и т.д. В результате Арджуну приглашают вернуться вместе с похищенной Субхадрой для того, чтобы отпраздновать свадьбу. Примечательно, что судьба девушки решается в конечном счете вовсе не ее отцом, а собранием воинского союза.

Итак, мы видим в маленьком сюжете о визите Арджуны в Двараку концентрацию намеков и мотивов, хотя и подретушированных слегка брахманами, но отсылающих нас к реальности воинских братств. Прямо здесь не сказано, что ядавы — это воинский союз, но все-таки в Мбх удалось найти место, где это сказано совершенно определенно.

В книге VII (Дронапарва) Арджуна по просьбе Кришны спасает от гибели родича последнего, героя Сатьяки и, вмешавшись в чужой поединок, отсекает правую руку победителю, каураве Бхуришравасу. Обиженный Бхуришравас, умирая, говорит: «Вришни и андхаки — братья, в своих делах не отличающие добро от зла, по природе своей достойные порицания; почему же ты <...> почитаешь их высшим авторитетом?» [Мбх VII. 118.15].

Нет смысла говорить, что это место в переводах обычно затушевано. Например, В.И. Кальянов писал: «Вришни и андхаки — плохие кшатрии...» [Махабхарата 1992: 286, 577], слово в слово повторяя старинный английский перевод К.М. Гангули [Mahabharata 1993: II. 308]. А на самом деле, сказано прямо: Кришна и его окружение — братья, стоящие вне ведийского общества⁷.

⁶ В ведийской, брахманской традиции брак, реализуемый посредством похищения, считался одной из низших форм брака, подобающей ракшасам (бродящим по лесам демонам-людоедам); однако, поскольку в воинских сообществах брак «ракшаса» не переставал практиковаться, брахманские законоучители вынуждены были признать эту форму допустимой для кшатриев. Описания этой практики в Мбх позволяют предположить, что эта форма брака сохранялась именно в тех древнеиндийских обществах, где удерживалась идеология «пастушеского героизма» и где была в какой-то мере узаконена практика взаимных набегов воинских объединений друг на друга, в ходе которых осуществлялся и брачный обмен. Брак посредством умыкания широко представлен в различных индоевропейских традициях, причем в «Хеттских законах» в связи с ним проявляется и «волчья» тема: если при умыкании невесты совершается убийство двух или трех ее родичей, то преступлению этому нет возмещения — похититель «становится волком» (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 756–757).

⁷ Враждебность воинского союза ядавов ведийской культуре подтверждается уже тем фактом, что их знатные юноши подвергают издевательствам явившихся в Двараку ведийских брахманов-риши, навлекая тем самым на все свое племя гибельное проклятие (см.: [Махабхарата 2005: 78–79]).

2. Трита и волк

История Триты и его братьев восходит к индоевропейской древности. Вопреки Б. Линкольну (Lincoln 1976) это не «миф о первом набеге на стада», а древнейший эпос или сказка. Это сюжет о том, как первый герой (*Trito- «Третий») победил трехголового монстра, вернув похищенный им скот. *Trito — младший из трех братьев, у которого старшие отнимают боевую добычу (скот или женщин), а самого его сбрасывают в колодец (=нижний мир). В русской сказке не только этот сюжет самый распространенный, но иногда и имя героя, убивающего трехголового змея — Иван Треть [Топоров 1977]. По базе данных Е.Ю. Березкина сюжет распространен главным образом в евразийской степи и на прилегающих территориях с проникновениями на север и юг Азии. На индоиранском уровне Трита становится по совместительству культурным героем: он один из первых, кто научился выжимать сому/хаому. Но при этом и у иранцев, и у ранних индийцев первые выжиматели сомы — воины, цари.

Однако уже в «Ригведе» знаменитый гимн «Трита в колодце» (I. 105) представляет чисто жреческую версию: Трита — идеальный брахман, его главное деяние в том, что он, сидя в колодце, совершает мысленное жертвоприношение, магическая сила которого вынуждает богов придти к нему на помощь. Ситуация в целом и причина падения героя в колодец из гимна были бы непонятны, если бы мы не располагали более подробной историей Триты в IX книге Мбх.

Рассказ Мбх начинается с того, что Трита и братья гонят домой стадо скота. Из общеарийской версии мы знаем, что этот скот Трита отбил у трехголового чудовища (Вишварупы). Но рассказ Мбх брахманизирован: Трита — брахман, получивший скот как *дакишину* от многих царей, для коих он совершал жертвоприношения. Завистливые братья в пути сговариваются избавиться от Триты, угнать стадо и впредь самим исполнять обряды.

И тут, словно бы материализуя в себе злобу старших братьев, на пути перед Тритой появляется *волк*. Трита, испугавшись, бежит от него и падает в пересохший колодец неподалеку от берега Сарасвати. Братья угоняют стадо.

Далее Трита в полном соответствии с ведийским гимном совершает в колодце мысленное жертвоприношение сомы, к нему являются боги во главе с Брихаспати и принимают от него положенные им доли жертвенного напитка. Трита освобождается из колодца, приходит домой, чинит суд над братьями и предаёт их проклятию:

Поскольку вы оба, **алчные до скота**, меня бросив, убежали, то **в образе клыкастых (волков) вместе с ними рыскать станете**, мною проклятые за этот злой поступок!.. (Мбх. IX. 35. 49–50 ab).

Текст далее констатирует, что они в тот же миг приняли облик, назначенный им Тритой.

Явился ли этот мотив новшеством в эпической версии сюжета, или «волчья» тема сопутствовала истории Триты и раньше? Верно последнее: в свете эпической версии становятся несколько более понятны темные упоминания о волке в ведийском гимне: «Эти прекраснокрылые сидят / Посреди подъема на небо. / Они прогоняют с дороги волка, / Переправляющегося через юные воды» (РВ. I. 105. 11); «Однажды меня увидел рыжий волк, / Когда я шел своим путем» (105.18) [Ригведа 1989: 127, 128].

Стоит ли за этой сказкой реальность эпохи «пастушеского героизма» и «волчьих» воинских братств? Заметим, что в исландской «Саге о Вэльсунгах» есть сходный сюжет: герои Сигмунд и Синфьётли в лесу натываются на избушку, в которой спят два богатыря, а на стенах висят волчьи шкуры, которые они только что с себя сняли. Сигмунд с сыном надевают шкуры и тут же, став волками, начинают в этом виде рыскать по лесу. У германистов нет сомнений насчет того, что здесь отражается факт реального существования «волчьих» лесных братств (см.: [Топорова 2005: 46–47]).

Такая же связь представляется весьма вероятной и для индийского сюжета о Трите. Надо сказать, что прежде М.Ф. Альбедиль и В.М. Мисюгин [Альбедиль, Мисюгин 1984] уже связывали сюжет о Трите с архаической общественной организацией, в которой родство было не биологическим, а социальным и выражалось в терминологическом маркировании не индивидов, а одновозрастных групп⁸. Обнаружение в истории Триты и братьев «волчьих» мотивов усиливает аргументацию в пользу ее связи с социовозрастными объединениями, особенно если принять во внимание те аспекты архаической индийской культуры, описанию которых посвящен третий, последний этюд.

3. Юдхиштхира и его пес.

Всем известен финал Мбх: XVI книга эпоса, Махапрастханикапарва (Книга о великом исходе [Махабхарата 2005: 95–102]) повествует о том, как герои, обойдя паломниками всю Индию, перевалив через Гималаи, начинают восхождение на гору Меру, к обители богов. За ними следом идет пес (*śvan*, м.р.). Прежде совершенные грехи мешают, однако, героям взойти на священную гору: падают замертво сначала Драупади, а потом и все Пандавы за исключением старшего и самого праведного — Юдхиштхиры (рис. 3). Индра, царь богов, спускается к нему на летающей колеснице, чтобы живым взять его в свой небесный рай.

Но Юдхиштхира отказывается взойти на небо без пса, который, как он заявляет, всегда был его верным *бхактом*. Бесплезны слова Индры о том,

⁸ Ср. попытку лингвистически обосновать наличие такой организации для индоевропейского и древнейшего индоарийского общества: [Kullanda 2002; Кулланда 2006].



Рис. 3. Юдхиштхира и его пес. Иллюстрация Панта Пратинидхи к Критическому изданию текста Махабхараты.

что пес — источник скверны, и Юдхиштхира, настаивая на своем, рискует сам лишиться небес. Герой отвечает Индре, что нет греха страшнее, чем оставить в беде своего бхакта.

Разрешает ситуацию чудо: перед Юдхиштхирой является его небесный отец Дхарма. Это он принял образ пса, чтобы еще раз испытать благородство и милосердие своего сына.

Коллизия снята, но психологический шок, недоумение по поводу самой идеи, что можно взять нечистое животное на небо, остается и у читателей Мбх, и у комментаторов, и у современных исследователей.⁹

Индуистские теологи говорили о «бхакти котенка» и «бхакти детеныша обезьяны»; но при распространенном взгляде на собаку как нечистое животное было ли где-нибудь, когда-нибудь возможным в пределах мира индийской культуры представление о «бхакти пса»?

Неожиданно положительный ответ на этот, казалось бы, риторический вопрос дали материалы исследований в 1970–1980-е годы выдающегося индолога-этнографа Г.-Д. Зонтхаймера (1936–1992). Объектом изучения была для него культура этнических групп скотоводов, обитающих в разных областях Декана (дхангаров в Махараштре, куруба/курува в

⁹ Даже автор наиболее глубокого и детального исследования XVII книги С.Л. Невелева оказывается перед неразрешимым, заложенным в самом тексте противоречием: с одной стороны, она считает, что эпизод с собакой имеет целью «утверждение идеи *бхакти*», а с другой — что он же содержит «искусно завуалированное, но все же очевидное принижение идеи *бхакти*» [Невелева 2005: 159, 161].

Карнатаке и Андхре и др.), а также простонародная культура крупных этносов (напр., маратхов). В этих областях долго сохранялись идеология «пастушеского героизма», практика взаимных набегов на стада и обычай возведения каменных стел в память о героях. При этом в ряде случаев герои превратились со временем в местных богов, последние же с приходом индуизма стали рассматриваться как частные воплощения Шивы в его ипостаси Бхайравы, «Ужасного» (Кхандоба=Маллари в Махаращтре, Майлар в Карнатаке, Малликарджуна у курува и Малланна у голла в Андхре). Почитатели этих однотипных, если не идентичных, божеств представляют их себе возглавляющими сонм из 54 духов, именуемых героями (*vīr*), или предводителями «дикой охоты», сопровождаемых сво-рами псов, в которых превратились их бхакты. В обрядовой реальности бхакты Кхандобы или Майлара во время праздников исполняют воинственные танцы, достигая состояния боевого иступления, а также подражают в поведении собакам: бегают на четвереньках, лают, имитируют случку, лакают из мисок молоко или перегрызают горло жертвенным овцам (Murty, Sontheimer 1980: 174–176, 180; Sontheimer 1984: 163–168; Sontheimer 1993: 196–197).

Зонтхаймер убедительно показал поразительное сходство, свидетельствующее о преемственности, между «братствами» вратьев и бхактов (маратхи *vāghyā*¹⁰, каннада *vaggauya*) Кхандобы-Маллари-Майлара¹¹. Такое же разительное сходство он вскрыл между древним Рудрой и образами скотоводческих божеств Декана¹². Зонтхаймер возводит образы Кхандобы и подобных ему божеств непосредственно к Рудре, в чем проявляется «устойчивая непрерывность» народной религии, никак не связанная с эволюцией от Рудры к Шиве в санскритской традиции [Zontheimer 1987; Зонтхаймер 1999: 276–280]. Можно думать, что связь с Шивой образовалась только тогда, когда возник (по-видимому, на основе образа Рудры) образ Шивы Бхайравы, однотипный и родственный пастушеским божествам Декана.

Тема пса как бхакта и неперменного спутника бога находит свое выражение в иконографии и Кхандобы (рис. 4), и Бхайравы (рис. 5). В образе Бхайравы примечательна еще одна архаическая черта — его «героическая нагота», чуждая в целом иконографии индуистских божеств, зато характерная для образов джайнских тиртханкаров.

Тема «пса-бхакта» распространена в Индии, по-видимому, шире, чем область, охваченная исследованиями Зонтхаймера. В этом убедил, в част-

¹⁰ Термин, обозначающий бхактов Кхандобы, — *vāghyā* — восходит к пракритской форме санскритского *vyāghra* «тигр».

¹¹ Помимо общей функции «божых псов», можно отметить страннический образ жизни, наличие особого рода спутниц — при вратях блудниц (*пумичали*), при вагхьях — почитательниц Кхандобы, *мурли* или *девадаси* (музыкантш и танцовщиц). Зонтхаймер отмечал также стремление вратьев и вагхьев быть рядом и единым целым с богом, выражающееся, в частности, в имитации его одежды и убранства (например, отличительным знаком Рудры и вратьев была шейная гривна, которой у Кхандобы и вагхьев соответствует ожерелье из раковин каури).

¹² Например, если Рудра, согласно «Шатарудрии», впервые явился перед пастухами и женщинами, несшими воду от источника, то Кхандоба впервые являет свой облик именно *пастухам* на высокогорном плато, в Дедзури, где сейчас находится его главный храм [Sontheimer 1984: 163].



Рис. 4. Кхандоба и его пес.
Культовая статуэтка из Махараштры.
Бронза [Sontheimer 1984, fig 5].



Рис. 5. Бхайрава и его пес.
Культовая статуэтка. Бронза.
Южная Индия. XX в.

ности, доклад Т.И. Оранской (Гамбург) «Местные культы Бунделкханда», основанный на полевых исследованиях автора и прочитанный 7 марта 2008 г. на восточном факультете СПбГУ.

В городе Орчча, средневековой столице местной раджпутской династии Бундела¹³, засвидетельствован культ обожествленного местного героя Хардоля — жившего в XVII в. члена местной княжеской семьи. В посмертной легенде о нем проявляются, однако, очень древние традиционные мотивы. Завидующие воинской славе Хардоля родственники решаются его отравить. Когда он перед походом является с дружиной в храм, невестка выносит ему отравленный *прасад*, которым герой по-братски делится со своими воинами, конем и верным псом. С ортодоксально-индуистской точки зрения угощение собаки *прасадом* — кощунство. Здесь налицо архаический мотив воинского братства, полноправным членом которого оказывается пес. Хардоль уходит после смерти в воинский рай, но дух героя

¹³ Заметим, что этому и родственным кланам специалисты приписывают «аборигенное» (от гондов или бхаров) происхождение [Успенская 2000: 83–85].



Рис. 6. Металлическая фигурка верного пса на чабутаре (мемориальной платформе) Хардоля в Орчче (Бунделькханд, Мадхья Прадеш). Фото Т.И. Оранской.

время от времени на его мемориальной платформе (чабутара) вселяется в медиума и творит чудеса. Иконографически Хардоль изображается обычно вместе с конем и псом, а на его чабутаре в Орчче помещена металлическая фигурка верного пса (рис. 6).

На огромном расстоянии от Бунделькханда, в округе Каннур северной Кералы, по сообщению польского индолога Лидии Судыка, процветает культ главного местного божества Мутхаппана. Божественный ребенок, по молитве ниспосланный Шивой в бездетную семью местного землевладельца, сначала разочаровал своих приемных родителей, поскольку, возмужав, повел образ жизни, противоречащий идеалам местных брахманов (намбутири). Он стал великим охотником, вооруженным луком и стрелами, облачавшимся в шкуры убитых им зверей. Свою охотничью добычу он отдавал бедным и обездоленным. Кроме того, он обнаружил пристрастие к тодди — местному крепкому напитку. Но когда он явил приемным родителям свою «вселенскую форму» — с луком и стрелами в руках, с огненными глазами — они стали его первыми почитателями.

Култ Мутхаппана рядом особенностей резко отличается от местных форм ортодоксального индуизма. Достаточно сказать, что во время праздника этого бога представляющий его персонаж и сам пьет тодди прямо в храме, и угощает им присутствующих. Но наиболее поразительной чертой является постоянное присутствие и почитание в храме Мутхаппана его верных спутников — собак. Когда в храме готов *прасад* — освященная пища, раздаваемая верующим после жертвоприношения как символ благо-

дати и приобщения к божеству [Краснодембская 1995: 337], то в первую очередь его подносят одной из «собак Мутхаппана»¹⁴.

Таким образом, единственным известным нам возможным источником образа «пса-бхакта» в финале Мбх является мифология воинственных скотоводческих племен Западной, Южной и Центральной Индии.

В связи с этим появляется возможность дать наконец ответ на вопрос, поставленный в начале доклада: почему в самых поздних разделах эпоса мы то и дело обнаруживаем архаические мотивы? Причина, по-видимому, в том, что санскритский эпос, распространяясь по субконтиненту, все время входил в контакт с культурами скотоводов, сохранявших архаическую социальную организацию и традиции «пастушеского героизма», из которых некогда вырос и сам эпос о Бхаратах в его древнейшей форме. В результате имела место волнообразная «реархаизация» эпоса, периодическое оживление и «подпитка» архаических элементов в его содержании. Процесс этот, как можно предполагать, не прекращался на протяжении всего периода, когда эпос еще оставался живым и открытым для влияний.

Я глубоко признателен дирекции Днепропетровского исторического музея за разрешение использовать фотографии «Керносовского идола»; Ю.Е. Березкину и С.Л. Невелевой за ценные советы и справки; И.П. Глушковой, А.Г. Мехакяну и Н.А. Янчевской (Гарвардский ун-т) за помощь с литературой о вратях, а также культах Рудры, Кхандобы и Кришны; Т.И. Оранской (Гамбург) и Лидии Судыка (Краков) за возможность сослаться на данные их полевых наблюдений в Бунделькханде и северной Керале.

Библиография

Альбедиль М.Ф., Мисюгин В.М. Этноисторическая основа сюжета о трех братьях (по материалам древнеиндийского эпоса) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 102–111.

Васильков Я.В. Древнеиндийский эпитет *mahābhāga* 'наделенный великой долей' // VI Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. СПб., 2005. С. 196–197.

Васильков Я.В. Страничка мифологического бестиария: отряхивающийся вепрь // Культура Аравии в азиатском контексте: Сб. статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб., 2006. С. 250–262.

Васильков Я.В. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока: Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2007. С. 193–204.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.

Ермоленко Л.Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция (по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии): Автореферат дисс. ... д-ра ист. наук. Кемерово, 2006.

Ермоленко Л.Н. Отображение эпического мотива «кровожадности» в изобразительных памятниках // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург, 2007. С. 43–56.

¹⁴ Подробнее см.: http://en.wikipedia.org/wiki/Sree_Muthappan.

- Зоннтаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // *Древо индуизма*. М., 1999. С. 265–282.
- Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // *СЭ*. 1988. № 5. С. 38–48.
- Карпов Ю.Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции народов Кавказа. СПб., 1996.
- Клейн Л.С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб., 2009 (в печати).
- Ковалев А.А. Чемурачский культурный феномен // А.В.: Сборник научных трудов в честь 60-летия А.В. Виноградова. СПб., 2007. С. 25–76.
- Краснодембская Н.Г. Прасада // *Индуизм. Джайнизм. Буддизм: Словарь* / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1995. С. 337.
- Крылова Л.П. Керносковский идол (стела) // *Энеолит и бронзовый век Украины. Исследования и материалы*. Киев, 1976. С. 36–46.
- Кулланда С.В. Истоки индоиранских варн // *Smaranam. Памяти Октябрины Федоровны Волковой: Сборник статей*. М.: Восточная литература, 2006. С. 19–47.
- Лесков А.М. Курганы: находки, проблемы. Л., 1981.
- Леус П.М. Каменные стелы из Хаккари (Турция) и некоторые параллели к ним // *Археологические вести*. СПб., 2007. Вып. 14. С. 56–61.
- Липец Р.С. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // *СЭ*. 1981. № 1. С. 120–133.
- Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва, или Книга о Дроне / Пер. с санскрита и комм. В.И. Кальянова. СПб., 1992.
- Махабхарата. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Издание подготовили С.Л. Невелева, Я.В. Васильков. СПб., 2003.
- Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII / Издание подготовили Я.В. Васильков, С.Л. Невелева. СПб., 2005.
- Невелева С.Л. Завершение «Махабхараты»: главные идеи // *Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII / Издание подготовили С.Л. Невелева, Я.В. Васильков*. СПб., 2005. С. 153–164.
- Невелева С.Л. (2005а). О чужеродности «Маусалапарвы» в составе «Махабхараты» // *Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII / Издание подготовили С.Л. Невелева, Я.В. Васильков*. СПб., 2005. С. 137–152.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготовила Т.Е. Елизаренкова. М., 1989.
- Смирнов А.М. Изображения посохов на антропоморфных изваяниях эпохи энеолита в Северном Причерноморье и Средиземноморье. Аналогии, интерпретации // *Памятники археологии и древнего искусства Евразии: Сборник статей памяти В.В. Волкова*. М., 2004. С. 65–92.
- Тахо-Годи А.А. Геката // *МНМ*. М., 1991. Т. 1. С. 269–270.
- Телегін Д.Я., Потехіна І.Д. *Кам'яні «боги» Мідного віку України*. Київ, 1998.
- Топоров В.Н. Авест. Thrīta-, Thraētaona, др.-инд. Trīta и др. и их индоевропейские истоки // *Paideia*. 1977. Т. XVI. № 3. Р. 41–65. (Serie Orientale, 8).
- Топорова Т.В. Опыт анализа текста: эпизод с волчицей из «Саги о Вёльсунгах» // *Атлантика. Записки по исторической поэтике*. М., 2005. Вып. VII. С. 39–50.
- Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000.
- Формозов А.А. О древнейших антропоморфных стелах Северного Причерноморья // *СЭ*. 1965. № 6. С. 179–181.
- Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966.
- Формозов А.А. Эпический сюжет в причерноморском искусстве бронзового века // *КСИА*. 1970. Вып. 123. С. 48–50.
- Шкунаев С.В. Дикая охота // *Мифологический словарь* / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1992. С. 188–189.
- Юсим М.А. Дикая охота // *МНМ*. М., 1991. Т. 1. С. 378.

Falk H. *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Vedischen Opfers*. Freiburg, 1986.

Hauer J.W. *Der Vṛātya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*. I. Stuttgart, 1927.

Heesterman J.C. *Vṛātya and Sacrifice* // *Indo-Iranian Journal*. 1962. Vol. 6. P. 1–37.

Held G.J. *The Mahābhārata: An Ethnological Study*. London; Amsterdam, 1935.

Bollée W.B. The Indo-European Sodalities in Ancient India // *ZDMG*. 1981. Bd. 131, hf. 1.

Kullanda S. Indo-European «Kinship Terms» Revisited // *Current Anthropology*. 2002. Vol. 43. No. 1. Feb. P. 89–111.

Lincoln B. Homeric Iyssa «Wolfish Rage» // *Indogermanische Forschungen*. 1975. Bd. 80. S. 98–105.

Lincoln B. The Indo-European Cattle-raiding Myth // *History of Religions*. 1976. Vol. 16. № 1. Aug. P. 42–65.

Lincoln B. *Death, War and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*. Chicago; London, 1991.

Mallory J.P., Adams D.Q. (eds.). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London; Chicago, 1997.

Murty M.L.K., Sontheimer G.D. Prehistoric Background to Pastoralism in the Southern Decan in the Light of Oral Traditions and Cults of Some Pastoral Communities // *Anthropos*. 1980. Vol. 75. № 1, 2. P. 163–184.

Rodionov M.A. *Mawlā Maṭar and other awliyā': On Social Functions of Religious Places in Western Hadramawt* // *Mare Erythraeum*. I. München: Staatliche Museum für Völkerkunde, 1997. S. 107–114.

Sontheimer G.-D. The Mallāri/Khandobā Myth as Reflected in Folk Art and Ritual // *Anthropos*. 1984. Vol. 79. P. 155–170.

Sontheimer G.-D. Rudra and Khandobā: Continuity in Folk Religion // *Religion and Society in Maharashtra* / Eds. M. Israel and N.K. Wagle. Toronto, 1986.

Sontheimer G.-D. *Pastoral Deities in Western India* / Tr. by A. Feldhaus. Delhi, 1993.

Vas(s)il'kov Ja. Draupadi in the Assembly-hall, Gandharva-husbands and the Origin of the Ganikas // *Indologica Taurinensia*. 1989–1990. Vol. XV–XVI. Proceedings of the Seventh World Sanskrit Conference (Leiden, August 23rd–29th, 1987). Torino, 1990. P. 387–398.

Vassil'kov Ja. «Words and Things»: An Attempt at Reconstruction of the Earliest Indo-European Concept of Heroism // *Indologica: T.Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Part II*. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2009 (серия *Orientalia et Classica*) (в печати).

Vaudeville Ch. The Cowherd God in Ancient India / Eds. L.S. Leshnik, G.-D. Sontheimer. *Pastoralists and Nomads in South Asia*. Wiesbaden, 1975. P. 92–116.

Vogt B. Die Prähistorischen «Kriegerstelen» von Al-Qibali im Wadi 'Arf (Hadramaut) und Ihr Kontext // *Культура Аравии в азиатском контексте: Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова*. СПб., 2006. С. 119–128.

В.Н. Мазурина

**ЛЬВЫ И ЛЬВЫ-СОБАКИ — ЗАЩИТНИКИ
КУЛЬТОВЫХ СООРУЖЕНИЙ В НЕПАЛЕ
(по результатам поездки в апреле 2006 г.)**

Традиционно в культуре большинства народов Южной Азии образ льва («синха» — санскритское слово, употребительное и в современном языке непали) является одним из важнейших символов царской власти. Сам царский престол называется термином «синхасана» («львиное сидение», «львиное место»); потому на изображении царского трона в различные эпохи обнаруживаются либо лапы, либо морда этого животного, либо то и другое одновременно. Термином «синха-двара» («львиная дверь») нередко обозначается и главный вход в монументальное здание (главным образом, в царский дворец). В то же время лев выступает и как ездовое животное некоторых религиозно-мифологических персонажей (прежде всего величайшей богини в индуизме Дурги, хотя нередко в той же роли для этой богини может выступать и тигр). Эпитетом «лев» нередко награждались и награждаются различные герои и выдающиеся личности, чем подчеркиваются их особая мощь и небывалые способности.

К настоящему времени далеко не у всех народов Южной Азии сохранилось особое почитание льва. Его чтят пенджабцы и раджастханцы, у которых слово «лев» — «синха» нередко входит в состав имен. От этого же слова происходит современное самоназвание основных жителей Шри Ланки — сингалов, которые среди своих исторических предков называют именно льва. Тем не менее сами изображения льва в материальной культуре народов Южной Азии не так уж часты. И в этом отношении особое место занимает Непал.

Здесь мы постоянно встречаемся с огромными, малыми и среднего размера скульптурными изображениями львов. Обычно эти скульптуры выполнены из камня или металла. Они придают неповторимый колорит непальским городам.

Как правило, эти изображения устанавливаются парами у входов в храмы, монастыри, на территорию, где располагаются священные буддийские

памятники — ступы, по обеим сторонам многочисленных лестниц, ведущих в то или иное святилище (обилие лестниц объясняется, в частности, сложным горным рельефом Непала, а также тем, что священные строения обычно помещаются на платформах, иногда многоярусных). Даже входы в жилища жрецов (отчасти это и обрядовые помещения) тоже «украшаются» парными скульптурами львов того или иного вида. Эти пары представляют собой, как правило, мужскую и женскую особи (хотя гривы сохраняются у той и у другой). У самки обычно изображается женская грудь.

Уже по первому впечатлению становится понятно, что эти львы — фигуры стражей, и в таком плане они выполняют ту же функцию, что и бхайравы — особый разряд гневных существ, которые при всех своих устрашающих чертах (они могут карать людей, например клятвопреступников) выступают как защитники и хранители. Само название происходит от словесного корня со значением «пугать» и «бояться». Их насчитывается несколько миллионов. Они почитаются прежде всего индуистами и буддистами и составляют несколько разрядов, а некоторые имеют свои собственные имена. Это хранители сторон света, самой долины Катманду (крупнейшая долина страны, в древности — собственно Непал), отдельных городов и местностей, даже кварталов в городе; существуют и такие, которые призваны охранять самих богов, в том числе родовые божества.

Ну а львы, они тоже устрашающие охранники? (рис. 1).



Рис. 1. Скульптура льва на площади у старинного царского дворца, г. Патан. Фото автора.

Оказывается, многие из них весьма различаются внешне. Прежде всего, далеко не все по-настоящему похожи на львов. У многих и морды, и уши, и пасти, и хвосты, и пропорции тела весьма напоминают собачьи. Например, уши бывают остроконечные или слишком длинные, или даже свисающие, как у доброго спаниеля. Морды иногда имеют несколько квадратные очертания или, наоборот, более плоские и вытянутые по сравнению со львиными. Шеи у «собакоподобных» львов бывают совсем короткие, практически невидимые, либо определенно обозначены и даже довольно высокие. Глаза у таких львов часто преувеличенно выпуклые. Носы примечательно курносые, с крупными круглыми ноздрями. Что касается шкуры, то в основном все гладкошерстные, грива обозначается рельефными завитками на груди и вокруг шеи, а иногда лишь в виде «прически», спадающей ото лба на плечи. Как-то «по-собачьи» выглядят иногда и космы шерсти на лапах. Грудь подчеркнута высокая и мощная. Лапы очень прямые, бывают и длиннее и короче, и шерсть на них изображается горизонтальными ярусами. Любопытно, что пальцы передних лап нередко напоминают ладони, когти выпущены, а не спрятаны, как у кошачьих.

К примеру, разительный контраст составляют несколько пар львов, помещенных во дворе буддийского монастыря в г. Патан, имеющего весьма красноречивое название «Рудраварна-махавихара» (то есть «Великий монастырь Рудры-Варуны»). Здесь мы обнаруживаем и вполне натуральные изображения львов: по облику явно из кошачьего семейства, с соответствующими особенностями телосложения, пропорций, позы и т.д. (рис. 2). Может быть, лишь немного очеловечено выражение морды. Другая пара хотя и имеет явно львиные черты, но все же по стилистике изображения больше напоминает скульптуры сфинксов (рис. 3). И, наконец, третья пара (установленная на пьедесталах в виде скульптур лежащих слонов) со всей очевидности напоминает собак, хотя и эти скульптуры трактуются как львы, в данном случае к тому же крылатые (рис. 4). По общему впечатлению именно эти последние скульптуры кажутся наиболее старинными, тогда как самые натуралистически изображенные львы производят впечатление наиболее поздних работ. В целом же этот монастырский двор напоминает своеобразный зверинец мифологических животных: кроме львов и слонов здесь еще присутствуют крылатые кони, обезьяны и птицы. Похоже, что этот старинный священный комплекс складывался как собственно буддийский постепенно, и здесь мы обнаруживаем реликвии гетерогенного происхождения.

В целом скульптур собакоподобных львов в Непале заметно больше, чем более или менее реалистических изображений львов как таковых. Это нельзя объяснить незнакомством непальцев с реальным животным: львы в Непале водятся, и даже существуют заповедники, охраняющие этих животных.

Как известно, традиция изображения львов увязывается с буддизмом (вспомним капители Ашоки). Так, и небесная собака *шницца*, считается,



Рис. 2. Скульптура льва
«натурального» вида.
Двор монастыря
«Рудраварна-махавиха-
ра», г. Патан.
Фото автора.



Рис. 3. «Сфинксоподобный» лев. Двор монастыря «Рудраварна-махавихара», г. Патан.
Фото автора.

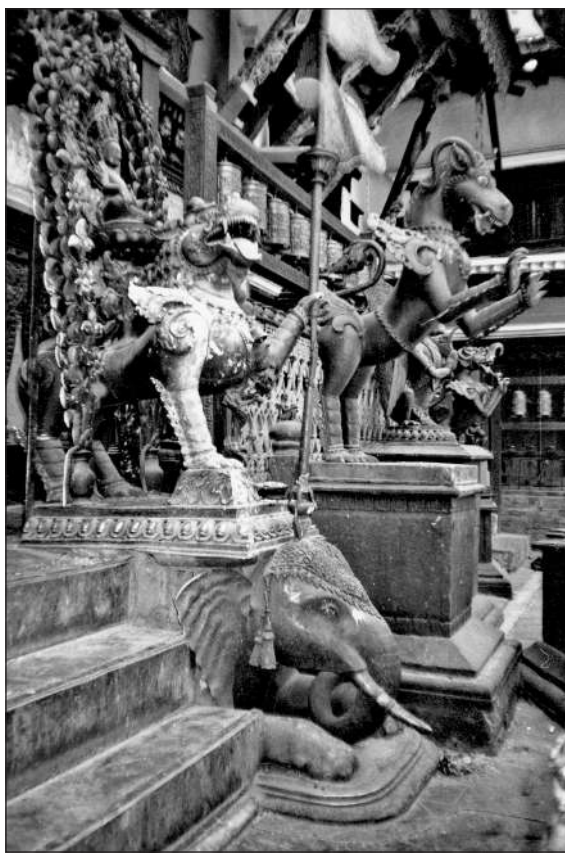


Рис. 4. «Собакоподобный» лев.
Двор монастыря
«Рудраварна-махавихара»,
г. Патан. Фото автора.

появилась в Китае под индийским влиянием вместе с буддизмом. Ее функция на земле — защита храмов, а на небе — дворцов. Непальские собакоподобные львы отчасти напоминают китайских шицза, хотя и не совсем похожи на них. Заметим, что шицза, хотя и рассматриваются китайцами именно как собаки, но иногда именуются и львами (китайцам-то как раз настоящий лев долго был неизвестен). И все-таки в традиционной иконографии шицза в определенных чертах стилизованы «подо льва»: львиная посадка, обозначенная грива, кошачьего типа лапы. По нашим наблюдениям, китайская «собака» больше похожа на льва, чем непальский собакоподобный «лев».

Теперь обратимся снова к непальской иконографии названных мифологических персонажей. По-видимому, именно собакоподобные непальские львы являются наиболее типичными и характерными для местной среды. В них подчеркнуты признаки «охранника», причем нередко *зависимого*: на многих скульптурах таких собако-львов просматриваются цепи — или на шее, или на одной из передних лап, а то и там и там, иногда они бывают лишены и типичных для львиных образов украшений — ожерелий, колокольчиков и т.п. Между прочим, надо отметить, что в противоположность многим другим народам Южной Азии непальцы, хотя и считают по

общей традиции собак животными «нечистыми», в быту относятся к ним достаточно любовно, содержат в домах и даже в один из дней праздника Лакшми (Тихар) устраивают особое богослужение в честь своего домашнего зверя.

Конкретные образы этих «львов» в определенной степени увязываются и с характером тех персонажей, которым посвящаются храмы или иные культовые сооружения, где есть скульптуры названных животных.

Полезно будет рассмотреть отдельные культовые комплексы в совокупности составляющих их элементов и персонажей, включая животных.

Так, в Патане находится знаменитый храм богини Бхавани (эпитет Дурги). Он расположен на высокой (пятиступенчатой) платформе. По обеим сторонам лестницы с крутым подъемом и высокими ступенями, ведущей ко входу в храм, на отдельных площадках в виде прямоугольных пьедесталов размещена целая группа (пять пар) персонажей, включая животных. В самом низу установлена пара «царя и царицы». Каждый из них держит за руку ребенка (царь — левой рукой, а царица — правой), а также (соответственно противоположной рукой) придерживает за цепь ошейника собаку натурального вида (на наш взгляд, помесь бультерьера и ротвеллера). На следующем ярусе помещена пара взнузданных лошадей: видны узда, поводья, попона; грудь и плечи охватывает украшение с подвесками из колокольчика и бубенцов, над копытами — круглые выпуклые браслеты. Выше — два носорога, среди их украшений — богатая попона, многорядное ожерелье с колокольчиком в центре и рядами мелких бубенчиков; их ножные браслеты имеют вид широких повязок с бубенцами (в южноазиатской культуре мы обычно встречаем их у традиционных танцоров). Далее представлен более сложный персонаж с антропо- и зооморфными чертами в позе льва. Передняя часть изображает человека от головы до пояса, а задняя — половину туловища льва. Непальцы называют эту фигуру Нарасинхой (имя одной из аватар Вишну) (рис. 5), хотя иконографически она отличается от традиционного изображения этого вишнуитского персонажа. Последняя (верхняя) пара — верблюды в упряжи и украшениях, подобных тем, что мы видели на лошадях. Все они, как считается, являются стражами входа и спутниками могущественной богини. Существует поверье, что каждая вышестоящая пара магически в десять раз сильнее стоящей ниже. Во всех представленных образах ощутимо величественное спокойствие (рис. 6).

Отправимся теперь на окраину столицы Непала Катманду, где расположен один из древнейших буддийских центров, сердцем которого является знаменитейшая и высоко почитаемая непальскими буддистами ступа Сваямбхунатх. Весь комплекс находится на высоком холме, и к святыням ведет длинная лестница: паломники насчитали здесь 365 ступеней. Уже сама лестница фактически культовое сооружение, поскольку она украшена, помимо многочисленных чайтья, стел с рельефными изображениями буддийских персонажей, парными изображениями самого Будды Шакья-

Рис. 5. Скульптура Нарасинхи.
Храм Бхавани, г. Патан.
Фото автора.



Рис. 6. Лестница, ведущая в храм
Бхавани, г. Патан. Фото автора.



Рис. 7. Одна из львиных скульптур в буддийском комплексе Сваямбхунатх.
Фото автора.

муни (каменные, раскрашенные), которые установлены почти у начала этой лестницы по обе стороны ступеней (поза Будды здесь — «бхумиспаршамудра»). А немного ниже, перед каждой из фигур Будды, помещены так называемые «львы Будды» в сидящей позе. Эти скульптуры действительно напоминают образ льва, хотя и тут мы не обнаруживаем полного натурализма. В частности, на мордах изображена улыбка, похожая на человеческую. Такова символизация доброты и милосердия — основа буддийского вероучения.

Ступа Сваямбхунатх замкнута в ограду: она ажурная, металлическая, в нее включены сплошной ряд молитвенных «барабанов» и четыре ряда стационарных светильников-плошек. В четырех местах, в соответствии со сторонами света, ограда прерывается своеобразными храмиками с алтарями в виде ниш, в каждой из которых установлены еще скульптурные изображения Будды (металлические). По обе стороны каждого храма опять помещены львы (теперь стоящие), но уже иного типа, а именно — более «собакоподобные» (рис. 7). Тем не менее эти львы обладают некоторыми особенностями, подчеркивающими их ассоциированность с буддизмом. Скульптуры помещены на «лотосовом» постаменте. Передние лапы опираются на подставки (напоминающие горные вершины). Горделивость присуща и фигурам, и позе львов. Но ощущение угрозы отсутствует, хотя пасть открыта, язык высунут. Высоким рельефом обозначены брови. Грива изображена как волосы, спускающиеся с затылка на

плечи. Выпуклая грудь богато украшена, почти до живота, роскошными ожерельями в несколько рядов (в верхнем из них «подвязан» довольно массивный колокольчик). С внешней стороны лап по всей длине проходят мощные пламевидные выступы (сразу вызывающие ассоциации с эстетическими традициями искусства народов Юго-Восточной Азии). Замечательной особенностью скульптуры являются небольшие «крылья», выступающие как отдельная деталь над плечами льва (стоит заметить, что эти «плечи» тоже смоделированы не по животному, а по человеческому типу).

Возле небольшого храма в Катманду, посвященного Ганеше, видим двух каменных львов, которые и похожи между собой, и различны. Оба льва напоминают, но у одного (лежащего) все черты полустерты (возможно, из-за прикосновений верующих), а другой (сидящий), напротив, имеет очень рельефно обозначенную гриву, спускающуюся в виде локонов ото лба на спину. Но оба явно улыбаются: рты открыты тонкой щелью, зубов почти не видно.

Известен такой культовый объект, собирающий паломников в старый Катманду, как отдельно стоящий каменный рельеф с индуистским изображением грозного персонажа по имени Кал Бхайрав (Черный Бхайрав, иногда его именуют Шивой во гневе). Его сопровождают два животных (каменные раскрашенные скульптуры), хотя и называемых львами, но чрезвычайно напоминающих собак. У них мощные приземистые тела. Они крепко стоят (на прямоугольных низких постаментах) на прямых, как столбики, сильных лапах. Морды небольшие в пропорции к туловищу и очень похожи на настоящие собачьи. У них свисающие уши, львиная грива обозначена лишь на спине. Пасти слегка приподняты и оскалены. У каждого на одной из лап — мощная цепь. На шее — скромное ожерелье. Эти изображения в отличие от всех остальных можно даже датировать: как удалось установить путем изучения книжных публикаций с фотографиями площади, где помещается знаменитый каменный рельеф, они были сооружены в конце XIX в.

В городе Бхактапуре имеется храм, посвященный другому Бхайраву — Небесному (Акаш Бхайрав). По сравнению с другими бхайравами это более возвышенный, милостивый персонаж. Его львиные спутники (они же стражи) изображены величественными скульптурами из металла в стоящей, точнее в движении, позе. Это настоящие произведения высокого искусства с четкой и тонкой проработкой деталей. По общему типу они ближе к «собакам»: по характеру ушей, гривы, лап и т.п. На груди рельефно выступает крупный колокольчик без особых украшений. Выразительна раскрытая пасть с острыми зубами и клыками, из которой вырывается небесный огонь. Богатым орнаментом украшен конец загнутого на спину хвоста, «опушка» лап и «крылья». Особенно интересна моделировка «крыльев», которые выходят из подмышек в виде завитка (слегка напоминающего растительный элемент), над которым возвышается ажурный

треугольник, выступая острым углом над плечом зверя. Помещена фигура на изящно отделанную «лотосовую» подставку.

Непал — единственная страна в регионе Южной Азии, где до недавних пор сохранялся институт царской власти. Автору как раз довелось в апреле 2006 г. стать свидетелем революционных событий в Непале, которые привели к свержению царя (в русском языке сложилась традиция называть это государство королевством, а его главу королем, хотя естественнее было бы употреблять слова царство и царь).

Фигуры львов можно увидеть и возле царского дворца (того старого в Катманду, в котором современные правители не жили, а только проводили важные ритуалы и обряды). Эти львы (каменные, раскрашенные) стоят у входа во дворец, и они вполне похожи на львов, хотя и не совсем естественных пропорций. Но у них определенно округлые львиные уши, кошачьего вида лапы, округлая голова. Изображение орнаментировано попоной, ожерельями, ножными браслетами на передних лапах, налобным украшением; окрашено в белый цвет с подрисовкой объемов красными, желтыми и черными штрихами. Никакого следа цепей, а на груди среди ожерелий на месте колокольчика — человеческая личина (мужское лицо с бородой). Пасть раскрыта в улыбке; зубы изображены мелкими, похожими на жемчужины, клыки верхний и нижний слиты в одну ровную линию. Примечательно, что эти львы несут на себе всадников; по трактовке верующих — это Шива и его супруга (Шакти). Отметим, что в классическом индуизме лев является верховым животным только Дурги, Шива же имеет своей ваханой быка Нанди (рис. 8).

Индуизм был признан в Непале государственной религией, и блюстителем его прав и завоеваний как раз и выступал верховный правитель (раджа, или царь), считавшийся главным индуистом страны. Более того, правящий царь рассматривался как земное воплощение бога Вишну. В то же время и вишнуитское, и шиваитское направления имеют распространение в Непале, и царь покровительствовал всем индуистам, хотя и буддизм является признанной и равноправной религией в этой стране. Характерно для Непала, что здесь долгое время не существовало заметных, тем более острых конфессиональных противоречий.

Собако-львы сторожат и вход в дом живой богини Непала Кумари. На эту роль выбирается девочка 3–4 лет и остается в «должности» до физического повзреления. За ней тщательно ухаживают, оберегая от любого «осквернения», поскольку она выступает символом чистоты и невинности. Ей не позволено ступать на землю, пересекать реки, на ее теле не должно быть ни царапинки, ни другого изъяна. Словом, она — воплощение младенческой чистоты, которая считается мощным защитным (магически) средством. Во время одного из праздников (Индраджатра, который обычно происходит в сентябре, знаменуя завершение сезона дождей) эта живая богиня в лице маленькой девочки совершает ритуал благословения правителя. Раньше этим правителем являлся царь=король=раджа, а теперь

Рис. 8. Скульптура льва
у старого королевского
дворца в г. Катманду.
Фото автора.



его место занял премьер-министр. Прежний ритуал описывался следующим образом: во время ритуала благословления царь снимал свой головной убор и приближался к «богине», чтобы она поставила ему на лоб знак обережения — тикку — и надела цветочную гирлянду на шею. То же самое в отношении властителя совершают и живые боги Ганеша и Бхайрав, но на их роли каждый год избираются новые мальчики. Невинный ребенок служит благим символом и знаком у многих народов в Южной Азии. Однако ничего подобного выше описанному феномену живых божеств у других народов Южной Азии в настоящее время не наблюдается.

Львы возле входа в обиталище живой богини напоминают настоящих собак. В целом они похожи на тех, которых мы видели возле рельефа с изображением Черного Бхайрава, но они поменьше, поизящнее, яркого белого цвета. За их спинами на стене написано слово Шри (эпитет Лакшми) — ассоциация, вполне понятная в связи с ритуальной ролью Кумари. Из подмышек у них выступают нарисованные завитки, заходя на плечо. Но «крыльев» у них нет.

Очевидно, что изучаемые объекты непальской культуры очень разнообразны, разностильны, разновременны. Нелегко разобраться в их происхождении, функциях и конкретной атрибутике. В частности, мы вынуждены были опустить обсуждение некоторых деталей изображений (например,

шишкоподобных выступов на головах различных скульптур), так как они пока не поддаются типологизации. Ощутимо, что более оригинальными являются персонажи с чертами собаки. В то же время это сугубо непальская традиция — воспринимать феномены разных культур, переплавляя их в тигле своей полиэтнической, многоязыковой и поликонфессиональной ментальности. И парадоксально, но факт: этот конгломерат представляет собой целостную и самобытную общность единой непальской культуры.

Библиография

Муриан И.Ф. Искусство Непала. Древность и средневековье. М.: Восточная литература, 2000.

Шрестха К.Пр. Культ животных в Непале. М., 1993.

Lévi C. Le Népal. Paris, 1905–1906. T. I–III.

Taube M., Nerlib G. Nepal. Land zwischen Tarai und Himalaja. Leipzig, 1976.

Majupuria T.Ch. Sacred animals of Nepal and India. Kathmandu, 2000.

Е.Г. Царева

ВОРСОВЫЕ КОВРЫ С СЮЖЕТОМ ЛЬВА И ТИГРА В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИХ ТКАНЯХ КУШАНСКОГО ВРЕМЕНИ

Предлагаемая статья написана в рамках работы над большим международным проектом, названным авторами «Рождение ковра»¹. Цель исследования — выявить истоки ворсового ткачества, проследить пути его распространения и описание тех известных нам локальных вариантов, которые сложились на территории Старого Света к XIV в. н.э. Одной из ярчайших страниц в истории ворсового ткачества населения Евразии являются ковры так называемой «бактрийской группы». Определение «ковры бактрийской группы» складывалось постепенно, практически параллельно с началом работы по систематизированию и атрибуции той сравнительно небольшой группы артефактов (на сегодняшний день известно около 30), структурные и художественные особенности которых позволяют объединить их в единый тип и определить его принадлежность к памятникам бактрийского круга. В научный обиход термин был введен авторами проекта недавно, буквально два–три года назад, но получил широкое распространение в силу своей точности и выразительности.

Значительная часть ковровых изделий бактрийской группы, как цельных, так и фрагментарных, являются археологическими находками. Ареал последних очень широк: он охватывает зону распространения бактрийской культуры и включает в себя территории проживания таких ее важнейших носителей, как центрально-азиатские сакские племена, в частности Кушанскую империю.

Важным обстоятельством, способствующим правильному пониманию места изучаемых ковров в истории ворсового ткачества, стал тот факт, что большая их часть датирована по углероду. По времени изготовления ковры бактрийской группы фиксируются в диапазоне от середины первой половины I тыс. до н.э. (Башадар-1²) и до VI в. н.э., при этом большая их часть относится к периоду расцвета кушанской империи.

¹ Проведение входящей в состав проекта выставки («Рождение ковра» — «The Birth of the Carpet») и одноименной конференции планируется на 2010 год (Берлин, Музей Исламского искусства).

² Башадар-1 относится к курганам Пазырыкского скифского типа, датирован VI в. до н.э. В кургане был найден выполненный в узелковой вязке фрагмент наседельника, по техническим характеристикам попадающий в круг ковров бактрийского типа. Сделанное Е. Царевой структурное описание см.: [Barkova 1999: 69].

Следует пояснить, что внутри массы ковров бактрийского типа выделяются **собственно бактрийские** изделия, созданные в пределах II–VI вв. н.э. и включаемые в названную группу вне зависимости от времени изготовления и места обнаружения (вопрос о конкретных точках изготовления пока вообще остается за скобками). В данной работе будут рассмотрены ворсовые ковры именно этой группы.

Вплоть до последних лет бактрийские ворсовые находки изучались мало, в отличие, скажем, от знаменитого пазырыкского ковра середины IV в. до н.э., представляющего собой исключительное произведение текстильного искусства и воплощающего высочайшие идеи своего времени³. Ковер найден на территории расселения конфедерации сакских племен (Алтай), но был изготовлен, по моему мнению, профессиональными мастерами в одном из ковродельческих центров северо-западных окраин Ахеменидской империи. Далеко не каждый найденный археологами тканый объект может быть изучен и интерпретирован так тщательно, как Пазырыкский ковер, который был достаточно быстро опубликован Руденко на русском и английском языках и благодаря этому стал известен широкому кругу исследователей⁴. В процессе изучения истории развития техники ковроделия, однако, важен каждый, даже крошечный кусочек ткани (ярким примером может служить башадарский фрагмент). В тех же случаях, когда на изделии сохранился декор, мы можем попытаться выявить рисунок, определить характер, стиль, ареал распространения изображения, иногда его символику и др. В этом отношении бактрийские ковры с их ярким, хорошо читаемым декором, представляют прекрасный материал.

Причины слабой изученности бактрийских ковров достаточно многочисленны. Первое — круг памятников формировался очень медленно, в течение ста с лишним лет. Вполне естественно, что единичные разрозненные и зачастую анонимные находки долгое время существовали дискретно и до последнего времени не были объединены в единую группу.

Второе — в силу длительности периода накопления материалов наиболее яркие и выразительные экспонаты рассматриваемой группы попали в разные коллекции, как музейные, так и частные, что невероятно затрудняет их изучение. Третье — значительная часть ранних по времени обнаружения памятников представляет собой фрагменты, обычно, к сожалению, мало ценимые археологами и историками искусства, поэтому не описанные и не изданные. В результате названных обстоятельств возникла ситуация, при которой даже опубликованные и хорошо известные материалы (например, коллекции сэра А. Стайна) долгое время оставались за рамками фундированных исторических исследований.

Прослеживание истории сложения круга интересующих нас артефактов показывает, что в силу разных обстоятельств основные находки были со-

³ Литература о Пазырыкском ковре необычайно обширна. Важнейшие работы см.: [Barkova 1999: 110].

⁴ Тканям и коврам была посвящена публикация С.И. Руденко на английском языке [Rudenko 1970].

средоточены в Восточном Туркестане, в поселениях бассейна реки Тарим, преимущественно в его древних торгово-ремесленных центрах. Первыми по времени обнаружения зафиксированными ворсовыми фрагментами были находки экспедиций сэра Ауреля Стайна, Альберта ван Ле Кока, Свена Хедина, др.⁵ Самыми ранними и наиболее известными из них стали фрагменты из коллекций А. Стайна [Stein, 1921; 1928], ныне находящиеся в Британском музее и в Национальном музее Индии в Дели. Следует отметить, что столь же полно описанными и опубликованными являются ткани, обнаруженные экспедициями С. Хедина⁶.

Проводимые в последние годы китайскими археологами раскопки поселений Восточного Туркестана (Синцзян-Уйгурской автономной области КНР по современной терминологии) значительно пополнили фонд ковров бактрийского типа. К настоящему времени нам известно около 20 образцов разной, в том числе и достаточно полной, сохранности, хранящихся в музеях Урумчи, Хотана и Турфана. Большая часть последних опубликована, к сожалению, в основном на китайском языке⁷. Отдельные предметы, однако, вошли в каталоги зарубежных выставок: они, как правило, описаны, хотя и без структурных характеристик, и сопровождаются прекрасными иллюстрациями⁸. Что касается мелких фрагментов, то сведения о них отсутствуют.

С началом войны в Афганистане появляются случайные поступления бактрийских ковров, обнаруженных в пещерах Гиндукуша, расположенных по Южной трассе Великого Шелкового Пути. Все известные нам «афганские» бактрийские ковры стали экспонатами частных коллекций, рассеянных по странам Старого и Нового Света от Бангкока до США. Ни один из них, включая интереснейшие высокохудожественные образцы, до настоящего времени не опубликован, хотя многие владельцы позволили сделать структурные описания последних и включить их в состав формирующейся выставки «Рождение ковра».

В 1967 г. был найден самый ранний известный нам иранский фрагмент бактрийского круга изделий, обнаруженный археологами в Шахри Кумисе, Хорасан [Kawami 1991]. К сожалению, точных сведений о более поздних иранских находках нет, хотя есть неопубликованная информация об их обнаружении.

В связи с малой изученностью вопроса практически любая работа по теме бактрийского ковроделия является новым исследованием. Это касается и таких основных моментов, как базовые идентификационные признаки

⁵ Литературу по истории первых экспедиций в бассейн реки Тарим см.: [Horkirk 1980].

⁶ Обнаруженные экспедициями Хедина ткани были опубликованы в серии специальных изданий. Интересующие нас ворсовые шерстяные фрагменты в: [Sylwan 1949].

⁷ Наиболее полная информация содержится в журнале, издаваемом ежегодной студенческой экспедицией под руководством проф. Фэнг Чжао, университет Шанхая.

⁸ В реальности мы можем говорить только о нескольких фрагментах, среди которых часть каймы рассматриваемого ниже ковра со львом и тигром [Ursprünge 2007, fig. 140]; фрагмент с ибиксами, с лентами [Glanz der Himmelssöhne 2006, fig. 76] и др. Из ковров с близкой к полной сохранности опубликован «лежащий лев» [König 1999: 87; Wenying 2006, fig. 198, 199].



Рис. 1. Каменный рельеф с изображением ковра. Гандахара, II в. н.э.
(по: [Central Asian Textiles 2006, fig. 55]).

ковров бактрийской группы, а именно: формы изделий, описания структур, круг изображений и их стилистика и др. Объектом дискуссии данного сообщения являются сюжеты с изображениями кошачьих на рассматриваемых коврах. Однако представляется возможным привести хотя бы самые общие сведения о характеристиках, на основании которых мы относим те или иные археологические ткани к коврам бактрийского типа.

Начнем с такого формального признака, как форма. Бактрийские ковры вытянуты, соотношение ширины к длине близко к 2:1 при общих размерах в пределах 140–160 × 280–300 см⁹ и часто имеют заovalенные углы. Обязательный показатель — введение с изнанки ворса длиной до 20 см. Убедительным подтверждением данного наблюдения стало опубликованное недавно изображение ковра с названными показателями на рельефе из Гандахары, II в. н.э. [Central Asian Textiles, fig. 55] (рис. 1).

Отличительным качеством бактрийских ковров является использование в структурах ворсовых тканей узлов разных типов при доминировании асимметричного открытого влево, часто сочетающегося с вязкой на одной нити основы, симметричными узлами (часть ковров выполнена исключительно симметричной вязкой), с приемом пэкинг и др. (рис. 2a–d).¹⁰ Помимо орнаментированных узелковых широкое распространение имели недекорированные петлевые изделия (рис. 2e). Также были выявлены ковры, выполненные одноярусной вязкой, которую я рассматриваю как промежуточную между петлевой и узелковой техниками (рис. 2f).

⁹ Как было сказано выше, большую часть находок составляют фрагменты, поэтому выводы о размерах бактрийских постилочных ковров основаны на ограниченном материале и, следовательно, весьма неполны.

¹⁰ По разнообразию применяемых в узлоязании приемов бактрийские ковры могут сравниться только с классическими туркменскими. Ни в какой другой группе ворсового ковроделия подобная вариативность не наблюдается.

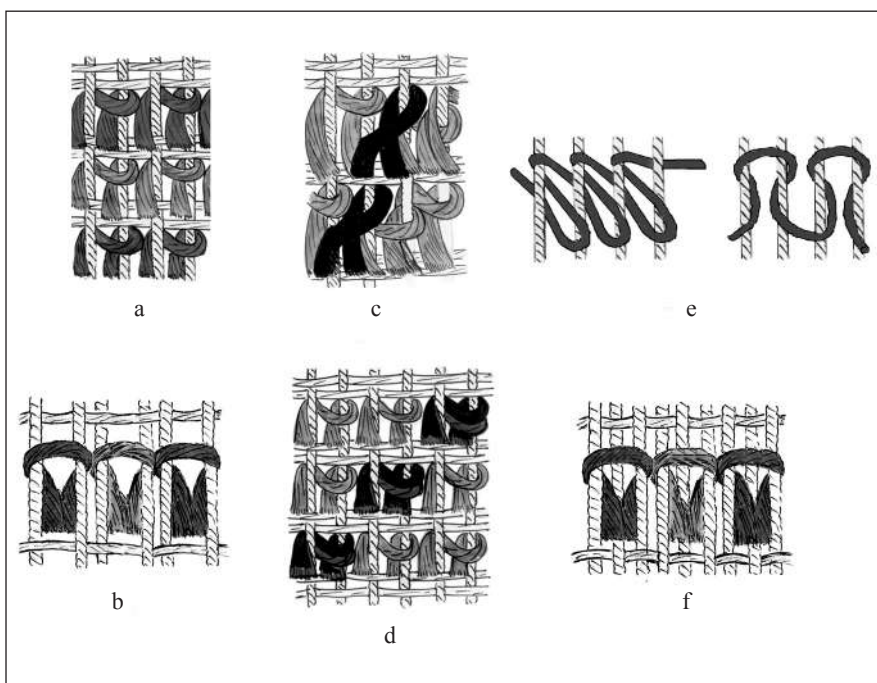


Рис. 2а: асимметричный открытый влево узел; 2б: симметричный узел; 2с: узел на одной нити основы; 2д: прием пэкинг; 2е: петлевая техника вязки; 2ф: однаюрсовая вязка.

Третьим характерным признаком является цветовая гамма, отличающаяся богатством ярких теплых тонов.

Четвертое — это определенный набор каймовой орнаментики, сочетающей эллинистические меандры (лист аканта, др.) с типично центрально-азиатскими геометрическими мотивами в виде шашечной клетки, пирамидок-гор и др. Пятое — разнообразие, можно даже сказать, эклектичность в выборе сюжетов центрального поля.

Даже самый поверхностный анализ демонстрирует принадлежность последних к нескольким стилистическим группам, разнесенным на эпохи по времени и на разные континенты по ареалам сложения и распространения. Наиболее архаичные, геометрические по характеру мотивы соотносятся с рисунками на энеолитической керамике из поселений северных предгорий Копет-Дага (Геоксюр и др.). Самым простым примером может служить клетка, как прямая, так и диагональная. Та и другая могут просто накладываться на фон центрального поля, но достаточно часто имеют заполнение, иногда достаточно сложное (рис. 4а).

Другим ранним слоем являются сюжеты, главным образом зооморфные, но также и растительные, характерные для памятников Бактрийско-Маргеланского археологического комплекса¹¹. В качестве стилистического и сюжетного аналога мотивов сакского типа можно привести изображение

¹¹ Сравните, например, с рисунком на бактрийских каменных печатях II тыс. до н.э. [Сарианиди 2002: 275, др.].

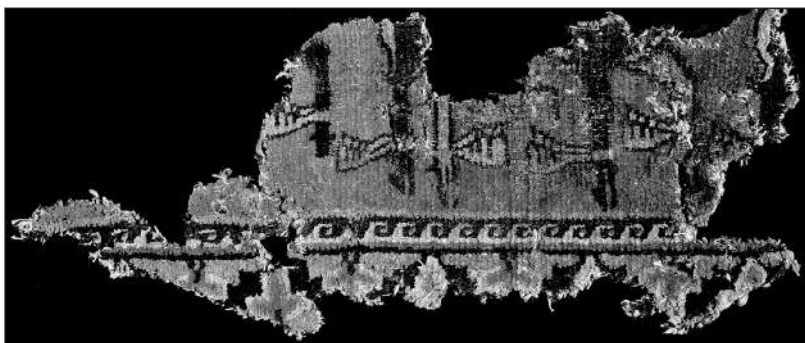


Рис. 3. Фрагмент с изображением ног ибиксов с бантами, 254–428 гг. (по: [Tsareva 2004: 192]).

лошадок с большими опущенными к ногам головами, подобных той, что украшает килимную вставку на композитной юбке из Шампулы (долина реки Тарим, период Хань) [Fabulous 2001, fig. 8]. К широко известному скифскому кругу изображений тяготеет мотив летящих оленей (известный автору образец датирован 380–640 гг.).

Еще одна группа изображений близка по иконографии и тематике к сюжетам, типичным для художественных изделий древнеиранской ахеменидской и сасанидской культуры. Один из самых ярких предметов такого типа — ковер, вернее, фрагмент ковра с изображением ног ибикса, с лентами (рис. 3). Типичный для сасанидского искусства мотив встречается на различных памятниках периода раннего средневековья, от скальных рельефов иранских шахиншахов до шелковых самитов (рис. 4)¹².

В известных нам коврах достаточно часто встречаются также эллинистические по характеру и бактрийско-кушанские по содержанию сцены с изображениями любовных пар; в то время как на одном из ковров представлен сидящий бодисатва с адорантами (датируется 260–532 гг.).

С точки зрения организации рисунка в декоре центрального поля бактрийских ковров преобладают панельные композиции (рис. 6) и компартимент, как с прямой клеткой, заполненной анималистическими сюжетами (например, лошадами), так и с косой; образцом может служить многократно публиковавшийся наседельник из собрания Музея Хиньяна в Урумчи (рис. 7). Встречаются также полосатые построения (примером может служить описанный выше «каменный» ковер, рис. 1) и фризовые.¹³

Однако среди самых популярных, а по мнению ряда специалистов, и наиболее часто встречающихся ковра́ных мотивов, были изображения идущих и лежащих львов и тигров. Нас интересует история появления данных сюжетов на бактрийской «почве» и сложение их иконографии. Начнем со льва, образ которого имел невероятно широкое распространение на Вос-

¹² Пример — прорисовка ткани с настенной росписи храма в Пенджикенте [Kazuko 2006, fig. 108].

¹³ К сожалению, как было сказано выше, большая часть известных нам ковров бактрийского типа не опубликована и не будет опубликована до момента появления в печати каталога выставки «Рождение ковра», поэтому авторам работ о бактрийском ковроделии приходится ограничиваться словесными описаниями.

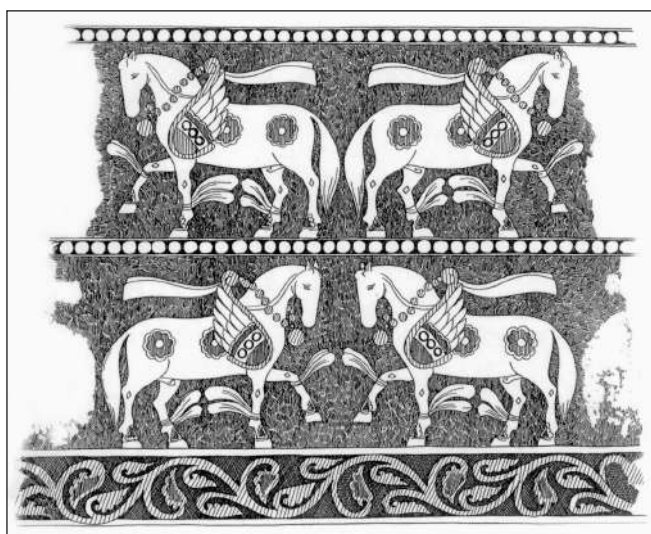


Рис. 4. Рисунок ткани с изображениями коней.
Пенджикент, VI в. н.э. (по: [Marshak 2006]).

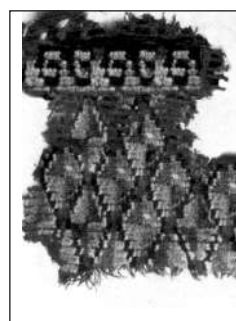


Рис. 4а. Деталь
фрагмента ковра
с геометричес-
кими мотивами,
реконструкция.
Лоулан.

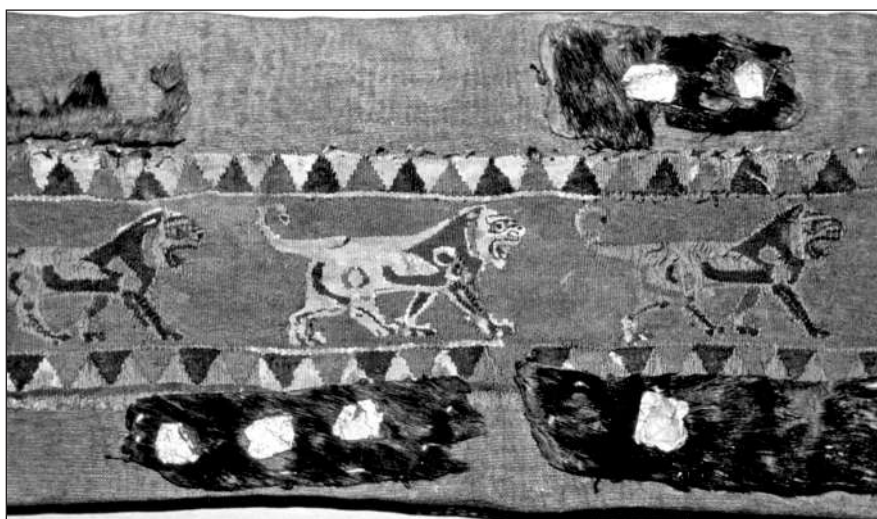


Рис. 5. Деталь нагрудника с изображением шествия львов, IV в. до н.э.
5-й Пазырыкский курган (по: [Руденко 1970]).

токе с периода древности. Самое раннее из известных нам изображений датируется неолитическим периодом и происходит из Малой Азии. Это фигура богини Солнца Аринны с фланкирующими львами, Чатал-Хуок, ок. 6000 до н.э. [Hroudа 2005: 50]. По-видимому, данный вариант стал в какой-то момент каноничным, поскольку композиционно и сюжетно близкие изображения существовали и в эллинистический период¹⁴.

¹⁴ К данному кругу памятников, например, относится копия статуи малоазийской богини Кибелы, владычицы людей и зверей, II в. н.э., Изник [The Treasures of Istanbul: 63].

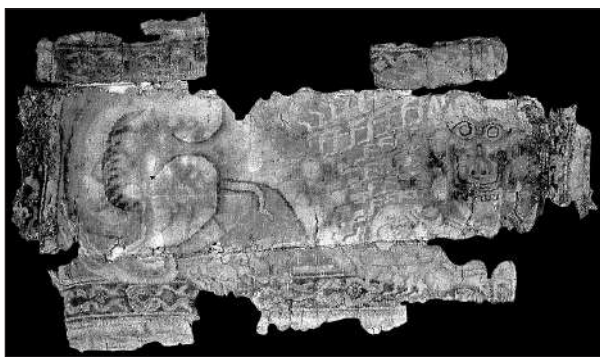


Рис. 6. Ковер «Лев лежащий». Йингпан, Лоулан
(по: [Central Asian textiles 2006, fig. 198]).

Лев был одним из важнейших животных для искусства Месопотамии и Египта, индийского, иранского и скифского миров. Достаточно часто фигура льва несет охранную функцию, однако обычно мы находим его изображения в сценах царской охоты, борьбы и победы царя и героя над зверем. Они могут также служить ездовыми животными богов и царей. Все эти варианты соответствуют композитному, если можно так сказать, характеру образа льва — символу божественной (царственной) власти, силы, огня и солнца, покровительства и защиты, обретавшего свои черты постепенно, в разные эпохи и в разных мифологических системах, что особенно ярко демонстрируют образы сфинксов и грифонов (невероятно выразителен львинозмей змееголовый грифон из Гонура, кон. III тыс до н.э. [У истоков 2004, оборот обложки]).

Несмотря на то что каждая традиционная культура преломляла данный символ по-своему, все ранние изображения львов, за редчайшими исключениями, имеют определенную общность в образе — звери свирепы. То есть они нападают, защищаются, либо защищают. Еще одним достаточно распространенным вариантом является изображение идущего царя зверей либо шествия львов. С определенного времени этот мотив становится популярным на территориях, так или иначе связанных с теми группами населения Евразии, основным занятием которых с периода бронзы стало подвижное скотоводство.

Вероятно, одним из самых ранних изображений такого рода являются львы ворот городской стены Малатии в Арслантепе, 1050–850 гг. до н.э. [Akurgal 2001: 211]. Близкими по времени являются идущий лев с Урартского рельефа VII в. до н.э. [Akurgal 2001: 227], и невероятные по мощи и выразительности львы ворот Иштар, Вавилон, VI в. до н.э. [Marzahn 1995, fig. 2, 3].

Аналогичны по стилю и иконографии львы на двух рельефах Персеполиса (522–486 BC). Один из них представляет сцену аудиенции Дария I, на котором могущественный правитель сидит под балдахином с изображением шествия львов; на другом — львы украшают рукава одежды Ксеркса

[Stronah 1993, fig. 6, 10]. Проникнув в иранский мир, шествующие львы стали одним из символов мощи шахиншахов Ахеменидской империи. Мы находим их также на нагруднике со львами из пятого Пазырыкского кургана, выполненном египетскими мастерами в ахеменидском каноне [Царева 2006], т.е. на памятниках генетически близкой бактрийцам культуре ахеменидского Ирана (см. рис. 5).

Образ идущих кошачьих (их часто невозможно определить точнее) абсолютно типичен для бестиария всей территории Центральной Азии как более раннего, так и более позднего времени. Наверно, наиболее раннее зафиксированное изображение такого рода было обнаружено на сосуде из поселения Намазга позднеэнеолитического времени, Южный Туркменистан, конец IV — 1 половина III тыс. до н.э. [Царева 2004, рис. 21]. Судя по Царским курганам зоны Степного Коридора, в период ранних кочевников ряды кошачьих стали характерным украшением одежды скифской и сакской знати: блистательным примером являются нашивки на плаще спутницы вождя из парного захоронения в кургане Аржан-2 в Туве, VII в. до н.э. [Im Zeichen 2007: 76].

В период раннего средневековья не нашивные, но тканые львы в кругах с перлами украшали любимые согдийской и сасанидской знатью роскошные самиты¹⁵. К этому времени образ шествующего льва также прочно вошел в «репертуар» сюжетов бактрийских ковров. Но! Создается впечатление, что у создателей ковров бактрийского типа еще большей популярностью пользовался образ льва лежащего. Так, нам известны по меньшей мере три ворсовых панели с такими изображениями. Хронологически мотив столь же древен, как сфинксы Египта, и зафиксирован во множестве разновременных вариантов. В позе «бактрийского» лежащего льва, однако, присутствует характерная особенность: «царь зверей» повернул голову к зрителям и смотрит на нас большими выразительными глазами (рис. 6). Подобная иконография восходит к культовым памятникам Древнего Востока и характерна, в частности, для североиндийских скульптурных изображений: в тех и других львы служат подножиями для стоящих на них божеств. Судя по фрагменту обнаруженной в Пенджикенте скульптуры такого типа (сохранился лев с попонкой, скульптура божества утрачена [Кажюмов 2005, № 128]), иконография лежащего льва с фронтально повернутой головой была распространена и на северных территориях Кушанской империи, включая Среднеазиатское Междуречье. Кардинальное отличие между ткаными и скульптурными изображениями состоит в том, что в коврах, в отличие от каменных изваяний, лежащий лев представляет собой вполне самостоятельную фигуру. Причем некоторые детали композиций бактрийских ковров с лежащими львами позволяют предположить, что в Бактрии и Согде образ сформировался под влиянием символики христианства (символ Христа, Марии Египетской, св. Павла Отшельника и др.),

¹⁵ См., например, ткань костюма участника пира на настенной росписи храма Пенджикента, 400–750 гг. [Marshak 2006, fig. 28].

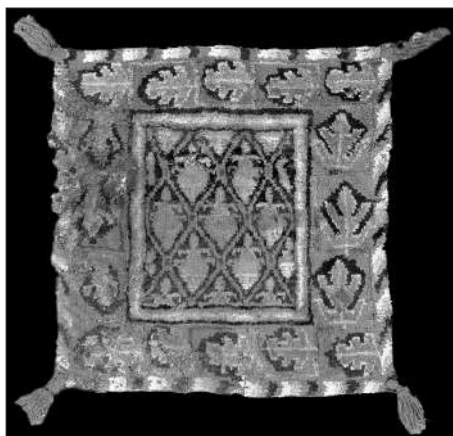


Рис. 7. Ворсовый шерстяной наседельник. Хиньян, I–II в. н.э.
(по: [Shampula 2001, fig. 14]).



Рис. 8. Вышивка с изображениями тигров.
Ноин-Ула. I в. до н.э.
(по: [Руденко 1962, табл. L]).

получившего широкое распространение в Средней Азии с проникновением сюда в V в. **несториан** [Никитин 1984].

В отличие от изображений львов образ тигра, видимо, не был «аборигенным» для искусства рассматриваемых территорий, проник в искусство Бактрии достаточно поздно и, вероятно, несколькими путями. Один из таких путей уводит нас на восток, во всяком случае абсолютно узнаваемое изображение идущего тигра появилось у восточных обитателей сако-скифского мира раньше, чем у их западных родственников. Ярким и выразительным примером этому служит саркофаг из второго Башадарского кургана, относящийся к памятникам пазырыкской культуры и датируемый VI в. до н.э. [Im Zeitchen des Goldenen Greifen... 2007: 122].

Кроме того, шествующий тигр мог прийти в Среднеазиатское Междуречье и с юга, из Северной Индии, причем в гораздо более раннее время, поскольку контакты цивилизации Инда с территорией БМАК прослеживаются по крайней мере с III тыс. до н.э. Как бы то ни было, в изобразительном искусстве стран западной части Центральной Азии и в Иране иконография шествующего тигра (а не кошачьих в целом) сложилась, по-видимому, только в поздний Сасанидский период¹⁶.

В связи с затронутой темой отметим, что в килимах ранних кочевников встречается интереснейший вариант «тигриной» темы, представленный изображениями распластанной полосатой шкуры. Наиболее ранние постилочные ковры с таким рисунком происходят из кургана Аржан-2 [Аржан 2004: 62]¹⁷. Вполне узнаваемые тигры вышиты на коврах бактрийской работы из Ноин-Улы, конец I в. до н.э. (рис. 8). Данная линия активно разрабатывалась тибетскими ткачами, и поныне создающими ковры с рисунком

¹⁶ Великолепное изображение идущего льва представлено на Сасанидском серебряном блюде, V–VI вв. н.э., собрание Государственного Эрмитажа.

¹⁷ Примечательно, что найденные в кургане Аржан-2 килимы такого типа выполнены в архаичной технике твайн.

тигровой шкуры, использующиеся для украшения колонн буддийских храмов. В связи со сказанным можно также вспомнить индийскую традицию использования собственно тигровой шкуры в качестве постилочного коврика. В ворсовой технике рисунок в виде распластанной тигровой шкуры представлен фрагментом ковра центрально-азиатской работы, датированным I — началом IV в. н.э. [Glanz 2005, fig. 1].

Но вернемся к образу идущего тигра. В узелковых коврах названных территорий мотив выявлен в раннесредневековых изделиях III — конца VI вв., причем они более многочисленны, чем ковры со львами (известны три ковра и один фрагмент). В какой-то момент лев и тигр встретились, можно сказать, неизбежно, на «территории» центрального поля бактрийских ворсовых тканей. Одна из самых выразительных композиций такого типа — идущие навстречу друг другу лев и тигр на фоне трех деревьев¹⁸. Ковер выполнен в каноне зрелого эллинистического искусства, что включает, в частности, определенный набор койм и манеру изображения деревьев, характерные для коптских гобеленовых завес [Каковкин 2004, кат. 33, 80] и мозаик [Dunbabin 1999: 95, 207, др.]. Особо важным сопоставлением при рассмотрении темы является сюжет трех деревьев, служащих в ряде мозаик фоном для звериных сцен¹⁹.

Постепенное угасание идеологии, питавшей бактрийскую изобразительную традицию в странах ислама, привело к исчезновению звериных сюжетов из репертуара ворсовых ковров²⁰. Все более важное место в них занимают растительные мотивы, в том числе и изображения деревьев, прежде имевшие значение фоновых сюжетов и располагавшиеся на заднем плане и между фигурами хищников. Но даже и такие крайне стилизованные образы деревьев сохранились только в молитвенных коврах намазлык, изготавливавшихся городским населением таких оазисов, как Хотанский на восточной и Средне-Амударьинский на западной территориях бывшей Кушанской империи.

Библиография

- Аржан. Источник в Долине царей. Археологические открытия в Туве. СПб., 2004.
- Каковкин А.Я. Сокровища коптской коллекции Государственного Эрмитажа. СПб., 2004.
- Каюмов Р. Памятник Афрасиаба и его живопись // Великий шелковый путь и его наследие. Токио, 2005.
- Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М., 1984. С. 121–137.
- Руденко С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962.

¹⁸ Фрагмент ковра «Лев и тигр» был опубликован в каталоге [Ursprünge 2007, fig. 139]. Место происхождения — Лоулань, время — Восточная Хань, 244–416 гг.

¹⁹ Сцены противостояния диких животных также встречаются на эллинистических мозаиках [Dunbabin 1999: 24–25].

²⁰ Исключением является традиционное ковроделение Средней Амударьи (XVIII — начало XX в.) с его многочисленными анималистическими сюжетами. Следует, однако, подчеркнуть иной, чем у льва, генезис таких изображений, уходящих корнями в неолитическое прошлое региона и получивших дальнейшее развитие в культуре БМАК [Царева 2006].

Сарианиди В.И. Мургуш. Древневосточное царство в старой дельте руки Мургаб. Ашхабад, 2002.

Царева Е.Г. Тотемные изображения на ворсовых коврах Средней Амударьи // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарианиди. М., 2004. С. 202–224.

Царева Е.Г. Ворсовое ткачество Средней Амударьи в контексте евразийской традиции // Котин И.Ю., Родионов М.А., Царева Е.Г. Социум и окружающий мир в традициях Центральной, Южной и Юго-Западной Азии. СПб., 2006. С. 7–98.

Akurgal E. The Hattian and Hittite Civilizations. Ankara, 2001.

Barkova L. The Pazyryk — Fifty Years On // Hali. The International Magazine of Antique Carpet and textile Art. Issue 107. 1999. P. 64–69.

Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages. Riggisberger Berichte, 9. Abegg-Stiftung, 2006.

K.M.D. Dunbabin. Mosaics of the Greek and Roman World. Cambridge, 1999.

Fabulous Creatures from the Desert Sands. Central Asian Woolen textiles from the Second Century BC to the Second Century AD // Riggisberger Berichte, 10. Abegg-Stiftung, 2001.

Glanz der Himmelssöhne. Kaiserliche Teppiche aus China 1400–1750. Köln; London, 2005.

Hopkirk P. Foreign Devils on the Silk Road. The Search for the Lost treasures of Central Asia. Oxford, 1980.

Hrouda B. Der Alter Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien. München, 2005.

Im Zeichen des goldenen Greifen. Königs Gräber der Skythen. Berlin, 2007.

Kazuko Y. The Horyu-ji Lion-hunting Silk and Related Silks // Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages. Riggisberger Berichte, 9. Abegg-Stiftung, 2006. P. 155–173.

König H. Silk Road art in Shanghai // Hali. 1999. Issue 102. P. 86–87.

Marshak B.I. The So-called Zandaniji Silks: Comparisons with the Art of Sogdia // Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages. Riggisberger Berichte, 9. Abegg-Stiftung, 2006. P. 49–60.

Marzahn J. The Ishtar Gate. The Processional Way. The New Year Festival of Babylon. Berlin, 1995.

Rudenko S.Iv. Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron-Age Horseman. Berkley; Los Angeles, 1970.

Stein M. Aurel. Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China: 5 vols. Oxford, 1921.

Stein M. Aurel. Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran: 4 vols. Oxford, 1928.

Stronah D. Patterns of Prestige in the Pazyryk Carpet: Notes on the Representational Role of Textiles in the First Millennium BC // Oriental carpet and Textile Studies. Vol. IV. Berkeley, 1993.

Sylwan V. Investigation of Silk from Edsen-Gol and Lop-Nor and a Survey of Wool and Vegetable Materials // Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. The Sino-Swedish Expedition. Publication 32. VII. Archaeology, 6. Stockholm, 1949.

The Treasures of Istanbul Archaeological Museum. Istanbul [год не указан].

Ursprünge der Seidenstrasse. Sensationelle Neufunde aus Xinjiang, China. Herausgegeben von A. Wiczorek und Ch. Lind. Stuttgart, 2007.

Wenying L. Textiles of the Second to Fifth Century Unearthed from Yingpan Cemetery // Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages. Riggisberger Berichte, 9. Abegg-Stiftung, 2006. P. 243–264.

С.А. Маретина

ОБРАЗ ТИГРА В ПЛЕМЕННОЙ МИФОЛОГИИ ИНДИИ

В индуистской мифологической традиции Индии тигр уступает по популярности льву, но сфера его распространения шире. Мы имеем в виду племенной фольклор, племенную мифологию, где тигр не только выступает как всем известный герой традиционных сказаний, но и продолжает свое существование и в жизни, и в неумирающем мифотворчестве. Тигр как персонаж племенной мифологии очень многолик, он далеко не всегда обладает тем величием и неустрашимостью, как его эпический собрат, в народной традиции он может оказаться не только сильным и справедливым, но и коварным и жадным, не только мудрым и властным, но и недалеким и обманутым. Надо иметь в виду, что территория обитания тигра — это в основном горные леса, которые издавна населены многочисленными племенами, в жизнь и мифологию которых грозный хозяин джунглей прочно вошел. Поэтому образ тигра носит на себе отчетливый отпечаток старых языческих верований и суеверий. Как герой фольклорных сюжетов, тигр широко встречается во многих пограничных с Индией районах — в Юго-Восточной Азии, Южном Китае, Корее... Здесь он обычно выступает как дух-покровитель гор и пещер, гроза болезнетворных демонов. Великие маги, отправляющиеся на борьбу со злыми силами, часто в качестве верховного животного избирают тигра. Многие роды ведут свое происхождение от тигра, тигр как тотемный предок постоянно упоминается в мифологии разных стран Южной и Восточной Азии.

Но главное, что отличает тигра от льва, его вечного соперника — это присутствие в нем огромной жизненной производительной силы, что находит наиболее яркое проявление в сфере плодородия, — с этой темой тигра связывали начиная с глубокой древности. Еще в хеттской мифологической традиции богиню плодородия обычно изображали с леопардом и львом (как известно, все большие дикие кошки в мифо-ритуальной традиции нередко оказываются взаимозаменяемыми). Практически у каждого народа, почитающего тигра в качестве одного из своих фольклорных героев, присутствует связанная с ним тема плодородия, мужской силы, размножения.

У таких народов (и в Индии, и в сопредельных странах) издавна сложилось особое отношение к тигру, скорее даже особые взаимоотношения с

ним. Это прежде всего проявляется в вере в своего рода мистическую связь человека и тигра. Например, некоторые народы Малайи верят, что тигры живут сообществами, подобными людским, что у них есть собственные города и поселения. У ряда народов даже выработан свой этикет обращения с тигром. Например, на Суматре местные жители уверены в том, что знают, что нравится тигру или вызывает его раздражение. Такое несколько панибратское отношение к тигру в корне отличается от взаимоотношений человека и льва — здесь всегда соблюдается определенная субординация, лев занимает свое царственное или близкое к нему положение, с ним, как правило, не допускается никаких фамильярностей.

Тигр присутствует в мифологии многих горных племен Индии, разных ее областей. Но особенно большое место занимает он в мифопоэтической традиции племен Северо-Восточной Индии. Это понятно: ведь именно в этих лесах по сию пору можно встретить потомков самого знаменитого тигра Азии — кiplинговского Шерхана. Тигр у племен этого региона постоянно присутствует в поверьях, сказках, суевериях, ритуале... Войдем в этот волшебный мир, где не только сохраняются древние традиции, но и сейчас можно встретить человека-тигра, принять участие в ритуалах, связанных с умилостивлением полосатого хищника, узнать, как надо себя вести перед встречей с ним... Здесь у тигра нет его вечного соперника — льва, мифический образ которого не проник в горные джунгли востока.

В покрытых лесами (хотя площадь последних ежегодно сокращается) горах Ассама и сопредельных штатах живут племена, отличные по происхождению от больших народов северных равнин. Подавляющее их большинство относится к тибето-бирманской группе синотибетской семьи, а народ кхаси, главный субъект штата Мегхалай, — представитель монкхмерской группы австроазиатской языковой семьи. Кхаси представляют собой уникальный этнический анклав Северо-Восточной Индии, не только в силу своей социальной (наличие своеобразной матрилинейной организации), но и духовной культуры, сохранившей традиции древнейшего в Юго-Восточной Азии этнического пласта. Поэтому в фольклоре и мифологии кхаси имеется множество оригинальных сюжетов и персонажей, не похожих на те, которые свойственны тибетобирманцам. Но тигр — сосед и тех, и других, естественно, является постоянным участником их сказаний, да и самой жизни.

Каким же предстает тигр в народной традиции кхаси? Приведем несколько характерных для них сюжетов. Превосходящий всех силой и благодаря этому поднявшийся до положения владыки леса, свирепый и коварный, тигр, тем не менее, может попасть в неловкие положения, ему часто недостает мудрости и сообразительности. Об этом наглядно свидетельствует рассказ «Тигр и обезьяны». В далеком прошлом (многие сказания кхаси начинаются с присказки «В самом начале времени...») звери,

стремясь навести порядок на земле, выбрали своим господином тигра, самого могучего среди них. Но тигр ничего не смыслил в жизни леса, его звуках и запахах, характере его обитателей. Как-то его ушей достигли удивительно мелодичные звуки — их издавал один маленький жучок, об этом знали все, но не тигр. Он стал расспрашивать обезьян о чудесном певце, и одна из марышек, удивленная невежеством лесного владыки, решила подшутить над ним и сказала, что так поет их младшая сестра. Каковы же были удивление и ужас и самого шутника, и всех обезьян, когда тигр заявил, что намерен взять певунью в жены. Обезьяны пытались отговорить его, но единственно, чего добились, это отсрочки свадьбы на неделю. Что делать, как избежать гибели? Ведь грозный владыка не простит им обмана... И обезьяны придумали хитрость. Они изготовили из глины фигуру девушки, нарядили и украсили ее, как подобает невесте. Но голову сделали отдельно и просто приложили ее к туловищу. Когда тигр увидел невесту, он был поражен ее красотой — ведь он ожидал увидеть невзрачную серую обезьянку. Стремясь рассмотреть красавицу, он потянул покрывало с ее лица и — о ужас! — голова скатилась к его ногам. Обезьяны с криком набросились на тигра, обвиняя его в смерти сестры, завязалась кровавая драка, из которой простодушный тигр вышел чуть живым. Подобное низведение повелителя с его высокого ранга, его унижение — достаточно частый мотив сказок и племенных сказаний, касающихся и животных, и человеческих персонажей. Как часто царь пасует перед мужиком или солдатом, как часто заяц или черепаха обыгрывают лису или волка!

В рассказе о том, откуда произошло затмение (у кхаси, как и других племен, часто встречается сюжет об истоках различных явлений и предметов), в центре повествования находится тигр, хотя он не связан непосредственно с заявленным сюжетом. Здесь тигр выступает как существо жестокое и безжалостное, он похищает маленькую девочку и откармливает ее в своем логове, чтобы впоследствии съесть. Но и здесь он терпит неудачу, и от кого — от маленькой мышки, которая помогает девочке бежать. Но если у большинства племен тигр при всех обстоятельствах считается самым сильным и обладающим властью господином леса, то у кхаси над ним стоит более могущественная фигура, которая встречается именно у монкхмеров — жаба-великан, огромный всесильный монстр. Хочется отметить бытующее в монкхмерской мифологии представление о связи тигра с изначальной тыквой, которая выступает у монкхмеров как прародительница многих их родов. У самих кхаси обнаружить этот сюжет пока не удалось, но связь их мифологии с общей монкхмерской традицией не вызывает сомнения. Тигр у кхаси опасен, но лишен всякого покрова героизма и величия.

Об этом же свидетельствует небольшая притча о том, как тигр приобрел свою силу. Боги обещали эту силу человеку, но тигр обманом сумел завладеть ею. Таким образом, даже признаваемая всеми сила тигра оказывается приобретенной нечестным путем.

Отношения с тигром соседних с кхаси тибето-бирманских племен складываются несколько иначе. Здесь наиболее показательным является мифологический материал нага. Это этническая группа, включающая свыше десятка племен, родственных по происхождению, но достаточно разнообразных по оттенкам культуры, что свойственно горным обитателям в целом. В их мифологической традиции тигр занимает почетное место.

Тигры и леопарды могут оказаться гостями в деревнях практически всех племен нага, хотя это не значит, что они появляются там постоянно. Хищники нападают на домашний скот (коров, свиней), могут избрать своей жертвой и человека (такие особенно опасны — попробовав человеческую кровь, тигр испытывает постоянную потребность в ней и становится людоедом). Горным жителям приходится вести постоянную войну с кровавым соседом. Они строят загоны, окружают коварных хищников, вооружившись копьями и прикрываясь щитами от ударов могучих лап. Но это только одна сторона их взаимоотношений. Тигр — враг, но, будучи на протяжении веков соседом человека, он воспринимается в какой-то степени как близкое, родственное существо. С убитым животным обращаются, как с побежденным врагом-воином, голову его уносят в деревню и помещают в мужском доме или ином общественном строении рядом с человеческими черепами. Дело в том, что нага, как и многие другие горные племена, в недалеком прошлом были азартными охотниками за головами, главным трофеем в войне для них была голова врага, в которой, по их представлениям, содержалась основная жизненная сила всех живущих и которая призвана была увеличить духовный потенциал общины победителя. Так, у ао нага над входом в дом вождя можно видеть целую выставку военных трофеев — это и пять–шесть десятков человеческих черепов (охота за головами уже давно находится под запретом, но черепа сохраняются как священные реликвии), и десятки черепов разных животных, среди которых самое почетное место — рядом с человеческими — занимают черепа тигров. Сема нага помещают рядом с человеческими только головы тигров. Тело убитого тигра часто кладут на специальную платформу у входа в деревню, чтобы все проходящие мимо могли оценить доблесть охотников. Из всех крупных лесных животных так обращаются только с тигром.

Тема родства, притом близкого, человека и тигра звучит в легендах большинства нага. Сюжет повторяется с незначительными вариантами. Основное содержание этих сказаний выглядит следующим образом. Самый первый человек жил со своими братьями — духом и тигром. Дух был сведущ во многих вопросах — когда надо выходить на поля, когда не следует, как получить хороший урожай... (Поэтому легенду об общем происхождении трех братьев обычно связывают с появлением основных дженна — обрядов, церемоний.) Человек всегда советовался с духом обо всех делах, и многому научился от него. Все братья родились от одной матери и ухаживали за ней по очереди. Дух мыл ее, кормил рисом, поил рисовым пивом, и она чувствовала себя хорошо. Человек тоже заботился о матери. Тигр же

царапал мать и слизывал кровь из царапин. Однажды мать сказала духу и человеку, что она в этот день умрет, и попросила их, чтобы они похоронили ее, приготовили еду и съели ее над ее телом. Сыновья так и поступили, тигр же, придя домой, не нашел мать, разъярился и убежал в лес. Не у всех племен рассказ на этом кончается. Интересно его продолжение. Человек послал к тигру кошку, чтобы она сказала ему: «Ты же все-таки мой брат, поэтому, когда убьешь оленя, оставь для меня одну ногу». Но кошка перепутала слова и передала тигру, чтобы он оставил человеку всего оленя. Тигр пришел в ярость и с тех пор возненавидел человека. Но все же они остаются братьями, и до сих, если человек убьет тигра, он объявит в деревне: «Боги убили в лесу тигра», но не скажет: «Я убил тигра». Иначе другие тигры подумают, что он убил своего брата, и постараются его съесть. Но и тигр боится человека, ведь человек может поднять камень, а тигр нет. Поэтому тигр считает человека очень сильным. О том, что убийство тигра — опасный грех, говорит и такой обычай: в раскрытую пасть убитого тигра вставляют кусок палки и кладут его в воду быстрой речки, чтобы, если он захочет назвать повелителю царства мертвых имя убийцы, он не смог бы произнести его членораздельно.

Таким образом, тигра как бы отделяют от других представителей животного мира и сближают его с человеком. Тигр постоянно связан с различными традиционными сюжетами, основополагающими для нага, — происхождение тех или иных явлений и предметов, смысл различных ритуалов и др., что очевидно свидетельствует о том, что корни его почитания, мифологизация его образа уходят в глубокое прошлое. Вот несколько примеров такой вписанности тигра в духовный мир нага. Согласно представлениям сема нага затмения солнца и луны (явления, обычно вызывающие суеверный трепет у ранних народов) осуществляются тигром, который периодически проглатывает то одно, то другое светило. Особенный страх испытывают аборигены, если в пасти тигра исчезает солнце. Это предвещает большое горе — обычно смерть какого-либо известного человека в том же году.

Вообще, при всей близости тигра к человеку, вокруг его образа постоянно витает страх, угроза смерти. Так, многие нага большое значение придают острым зубам тигра. Без зуба тигра нельзя давать клятву, а в жизни нага клятва играет немалую роль. Когда человек клянется, что говорит правду, он должен укубить зуб тигра. Если он солжет — его постигнет большая беда: его убьет тигр. А быть растерзанным тигром, считают многие нага, — это самое страшное несчастье, которое может случиться с человеком. Смерть от тигра означает проклятие для всей семьи умершего, и, чтобы избавиться от этого проклятия, приходится приносить в жертву домашний скот, что приводит к разорению семьи [Ковалев 1982: 220].

У некоторых нага (чанг и др.) тигр выполняет в мифологии очень важную функцию, связанную с добыванием огня. Конечно, у нага с их племенным менталитетом сказание об этом событии выглядит не так возвы-

шенно, как, например, известная легенда о Прометее. У многих народов в качестве основного героя в этой ситуации выступают различные животные и птицы (например, романтическая история с птичкой, добывающей огонь для людей, у андаманцев). Нага же рассказывают, что две женщины как-то увидели, как тигр добывает огонь, протаскивая с силой ремень между своими мощными челюстями и высекая из них искры. Они усвоили этот способ и стали сами получать огонь, раньше же люди целиком зависели от благорасположения тигра, который хранил свой секрет, известный ему, по-видимому, издревле. Здесь опять проявляется двойственность отношений между тигром и людьми: тигр не выдавал людям свой секрет добычи огня, такой важный для человека, но в то же время, будучи в добром духе, мог даровать им это сокровище.

У сема нага есть целая серия рассказов о взаимоотношениях тигра и Ики. Кто такой Ики не вполне понятно, сема не дают ему точного объяснения. Это сказочный персонаж, о котором известно лишь, что он отличается крайней хитростью и оборотистостью, поэтому чаще, чем другие, строит разные каверзы по отношению к тигру. Приведем лишь один, наиболее популярный из рассказов об Ики, который дополняет характер нашего полосатого героя [Hutton 1968: 319]. У тигра была свинья, и Ики убедил своего простодушного приятеля ее убить и использовать в качестве приманки. Помещенные в ловушку куски мяса Ики зажарил и спокойно съел. Убедив тигра, что в ловушку следует поместить все оставшиеся куски, Ики и с ними поступил, как с первыми. По совету Ики доверчивый тигр помещал в ловушку рисовое пиво, рис и другие продукты, но, естественно, дичь по-прежнему не попадалась. Желая обследовать неудачную ловушку, тигр привел с собой леопардовую кошку. Ики, испугавшись, сбежал и сам попал в западню. Друзья решили, что наконец-то попалась настоящая дичь, и вытащили ее. Хитрый Ики стал придумывать, как бы ему удалить леопарда и вырваться на свободу. Наконец ему это удалось: когда тигр отправился за носилками для добычи, Ики попросил кошку полить его водой, изловчился брызнуть ей в глаза той же водой и удрал. Вернувшийся тигр в ярости ударил леопарда и пошел искать Ики. Тот у себя дома занимался плетением циновки и, пока тигр пытался понять, кто перед ним, незаметно стал вплетать хвост тигра в свое изделие. Когда наконец тигр решил броситься на Ики, то запутанный в циновку хвост помешал ему. В это время над ними пролетела птица-носорог, и Ики окликнул ее: «Эй ты, мое творение!» Тигр удивился, решив, что это Ики создал такую красивую птицу, и стал просить Ики сделать его тоже летающим существом. Хитрый Ики согласился, велел тигру влезть на высокое дерево, накрепко привязал его к стволу полосками волокна, который сам же тигр и принес, и вставил ему в челюсти острый кусок дерева в качестве клюва. Простодушный бедняга не мог понять, что с ним делают — к добру или злу, но терпел, желая научиться летать. Только через девять дней Ики вместе с леопардовой кошкой пришли его проведать, но тигр был уже мертв. Тигр здесь выглядит недалеким

и беспомощным, нет и следа его величия и обычной силы. В отличие от тигриных сказок кхаси, где тигр тоже часто терпит поражение, в приведенной легенде зверь начисто лишен свирепости и мстительности (которая была бы вполне оправдана по отношению к коварному Ики) и вызывает лишь жалость и сочувствие.

Мы подробнее остановились на фольклоре о тигре у племен Северо-Восточной Индии, потому что именно их джунгли прославились своими полосатыми хищниками. Но тигр является популярным мифологическим персонажем и многих других горных обитателей Индии. Так, своеобразные отношения человека и тигра отмечают все исследователи у южноиндийских тода. Тода абсолютно уверены, что тигр их не тронет, несмотря на то что этот хищник и сейчас является хозяином покрывающих горы тода лесов. И действительно, как отмечает Л.В. Шапошникова, имевшая возможность лично общаться с этим удивительным племенем, за все время с момента открытия племени для посторонних взоров случаев нападения тигра на человека не было [Шапошникова 1969: 117]. Встретившись с тода на лесной тропе, тигр вежливо уступает ему дорогу... И здесь, как и у нага, верят в родственные связи между зверем и человеком: когда женщина тода видит убитого тигра, она падает на колени и оплакивает его, как близкого родственника [Там же: 170].

Мунда (Центральная Индия) также не верят, что тигр может наброситься на человека, на это способен только тигр-оборотень — вера в людей-зверей до сих пор распространена и среди адиваси Центральных гор [Седловская 1976: 109]. У многих племен группы мунда (в частности, у хо) тигр связан с распространенной у адиваси концепцией «бонга». Бонга — это некая всепроникающая бесконечная и безличностная сила, которая выступает как субстрат каждой примитивной (анимистической) религии. Не имея собственной формы, бонга обладает способностью принимать любую. Бонга дает жизнь всем животным и растениям, вызывает дожди, грозы и прочие явления природы, заставляет течь реки, прекращает эпидемии и т.д. Именно от бонга получают свою силу тигры, а также волки и медведи. Для бонгоизма характерно многобожие — существует огромное количество духов и богов, среди которых выделяются некоторые, известные под собственными именами, из них на первом месте упоминают бога бонга, духа тигра [Vidyarthi, Rai 1985: 251]. Подобным же образом у бирхоров существует культ биров — каждый бир как сверхъестественный покровитель отвечает за свой комплекс вопросов. Одним из них является тигр — багх-бир. Образ тигра присутствует и в мифологии других обитателей центрально-индийских гор. Большинство их относится к дравидийской семье, но на западе района бхилы (и некоторые близкие им группы) говорят на индоевропейских языках.

У всех бхилых одним из наиболее почитаемых божеств всегда считался тигр — самый грозный из всех хищников. Вагх-дев — так называют бхилы своего бога-тигра. Местом поклонения Вагх-деву обычно служит

камень, лежащий неподалеку от дороги. Там приносят жертву тигриному богу — обычно это коза, которой жрец отсекает голову. Голова остается как дань богу, а мясо распределяется между жертвователями [Семашко 1975: 131].

У многих народов тигр считается родоначальником отдельных родов. Клан тигра — килло — один из восьми родов у гоудов, пастушеского племени из Андхры.

Интересны суеверные представления, связанные с тигром, у корку (Махараштра, Мадхья Прадеш): у убитого тигра корку отрезают усы, чтобы его дух их не преследовал. К тому же мелко нарезанные усы тигра — отличный яд, который можно подмешать в пищу врагу. У чолананкенов — небольшого племени Южной Индии, сохранившего в неприкосновенности свою древнюю племенную религию и почитающего души предков, в священных семейных корзинах вместе с металлическими фигурками предков хранятся изображения тигрицы и быка. Уже не в первый раз, как отмечалось выше, тигр (тигрица) и бык упоминаются рядом, то сменяя друг друга, то одновременно.

Крайне интересные отношения связывают людей маленького орисского племени дидаи и тигра. Случается, что кто-либо из людей этого лесного племени становится жертвой тигра. Вся деревня воспринимает это как свою общую беду. Дух погибшего, по представлениям дидаи, переселяется в тигра и человеческим голосом начинает окликать жителей деревни по именам. Тех, кто откликнется, ждет смерть [Ковалев 1982: 180]. Для того чтобы предотвратить беду, срочно вызывают известного местного знахаря — гуннара, который совершает обряд заклинания злого духа. Имея в руках необходимые предметы — маленький бамбуковый зонтик и два металлических прута, знахарь подходит к дереву кусум и называет имя погибшего. Мы видим, какой особый смысл придается у адиваси (как и вообще в ранней религии) звучащему слову — произнесение имени (по различным поводам) несет в себе особый мистический смысл. Затем гуннар рисует на земле контуры фигур человека и тигра и поет. Вот некоторые отрывки из этой песни [Там же: 180]: «...Козу, немного риса, зонтик и два железных прута я жертвую тебе. Если ты настоящий дух тигра, не входи в нашу деревню <...> не пугай, не трогай моих детей, мой скот <...> Я трижды хлопаю в ладоши, я брызгаю воду. Не приходи к нам, не тревожь наши сны». По представлению участников этого ритуала, во время песни из леса должен доноситься рык тигра и шумно вздыхать ветер... Но как только гуннар хлопнет в ладоши, все стихает.

Вот так тигр, образ которого в мифопоэтической индуистской традиции затмевается величественной фигурой льва, с которым он зачастую сливается, в племенной, низшей мифологии живет, освобожденный от этого могучего влияния, вписанный в древний мир языческих образов и представлений, живет как опасный, пугающий, но в чем-то и родственник лесной сосед горных первоначальников, составляя часть их удивительного мира...

Библиография

- Мифы народов мира. М., 1980.
- Альбедиль М.Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Мифы древней Индии. М., 1975.
- Пол Т. Легенды, мифы и эпос древней Индии. СПб., 2000.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Атхарваведа: Избранное / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Панчатантра / Пер. А.Л. Сыркина. М., 1958.
- Рамаяна / Пер. А.П. Баранникова. М.; Л., 1948.
- Нарайн Р.К. Боги, демоны и другие. М., 1975.
- Малые народы Южной Азии. М., 1978.
- Ковалев И.М. Судьбы индийских племен. М., 1982.
- Шапошникова Л.В. Тайна племени голубых гор. М., 1969.
- Семашко И.М. Бхилы: Историко-этнографическое исследование. М., 1975.
- Седловская А.Н. Малые народы Бихара. М., 1976.
- A Dictionary of Hinduism. London, 1977.
- Vidyarthi L.P., Rai B.K. The tribal culture of India. New Delhi, 1985.
- Hutton J.H. The Angami Nagas. London, 1921.
- Hutton J.H. The Sema Nagas. Oxford, 1968.
- Rafy K.U. Folk-tales of the Khasis. London, 1920.

Д.В. Иванов

РЕДКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ГАНЕШИ В БУДДИЙСКИХ КОЛЛЕКЦИЯХ КУНСТКАМЕРЫ

Буддийские коллекции старейшего музея России плохо известны как широкой публике, так и научной общественности. Это связано со слабой изученностью экспонатов, однако последнее время в музее ведется работа по идентификации изображений буддийских божеств, определению места изготовления и датировке памятников буддийского искусства. В **фондах Зарубежной Азии МАЭ (Кунсткамера) РАН** хранится коллекция № 794, которая была передана в дар музею в 1903 г. врачом Николаем Васильевичем Кирилловым из Владивостока. Эта коллекция содержит разные предметы, относящиеся к традиционной культуре и верованиям японцев и народов Китая. В **состав коллекции входят четыре буддийские иконы-танки.**

Самой интересной буддийской иконой из коллекции № 794, на взгляд автора, является танка № 794–4, которая описана как изображение зооморфных божеств — Ганеши и Ханумана (рис. 1).

Ганеша — сын Шивы и Парвати — одно из наиболее почитаемых в индуизме божеств. Его другие имена — Ганапати (предводитель множества) и Винайка (устранитель препятствий).

Ганеша был заимствован буддизмом из индуизма, и в новой религии у него оказалась двойная и противоречивая роль. С одной стороны, он изображается попираемый ногами Махакалы (гневная форма Бодхисаттвы Авалокитешвары), с другой стороны, почитается как бог богатства, разрушитель препятствий на пути к просветлению и как одно из тантрических божеств.

В центре картины изображен трехголовый, шестирукий, четырехногий Ганеша белого цвета. Его центральная голова — это голова слона. Правая голова — голова крысы, сжимающей в зубах драгоценность. Крыса — вахана Ганеши в индуизме и буддизме. Драгоценность, которую крыса держит во рту, символизирует одну из основных функций Ганеши как божества богатства. Левая голова — это голова обезьяны — праджни Ганеши.

В главных руках (перед грудью) он держит редис (атрибут Ганапати [Терентьев 2004: 114]) и драгоценность. В правых руках держит пылаю-



Рис. 1. Буддийская танка, изображающая Ганешу. Сино-тибетский стиль. XIX в.
Холст; живопись.

шую драгоценность, исполняющую желания — чинтамани и пылающий меч, рассекающий мрак невежества (этот атрибут может быть связан с функцией Ганеши как божества, устраняющего препятствия к просветлению). В левых руках у него сосуд и скипетр. Он изображен с зеленым шарфом, наброшенным на плечи, и перевязью, перекинутой через левое плечо.

Ганеша показан в состоянии орального совокупления со своей праджней обезьянкой, которая изображена внизу картины. Трактовка в описи этого образа как изображение Ханумана (!) необоснованна. При этом из заднего прохода (?) обезьяны выходят разноцветные драгоценные камни, падающие в стоящий внизу сосуд. В левом нижнем углу картины показаны еще четыре сосуда, наполненных пылающими драгоценностями. Обезьяну-праджню поддерживают с двух сторон две обезьянки меньшего размера.

Буддийских живописных и скульптурных изображений Ганеши очень мало. Описываемая картина — единственное изображение Ганеши, хранящееся в богатых буддийских коллекциях Кунсткамеры, а в еще более обширном собрании Эрмитажа нет ни одного буддийского изображения этого божества. Очень мало и опубликованных изображений.

Описание красной двенадцатирукой формы Ганapati содержится в садханамаля, а белой, четырехрукой, в Дхармадхатувагишвара мандала [Bhattacharyya 1958: 348, 365]. Культ Ганеши был известен в Японии [Frederic 1995: 267], Китае и Тибете [Bhattacharyya 1958: 349]. В Монголии получили распространение две формы Ганеши — красный Ганеша и белый Ганеша [Berger 1996: 230]. В работе, посвященной коллекции икон, выполненных в сино-тибетском стиле эпохи Мин (1368–1644), опубликовано изображение Ганеши золотого цвета [Thangka 1987: 105].

Тибетское имя формы Ганеши на рассматриваемой танке — ‘Zur ‘gegs sel ba’i tshogs bdag chags pa rdo rje’. **Эта форма изображается вместе с обнаженной праджней-обезьяной** [Nebesky-Wojkowitz 1956: 80]. Однако в приводимом Р. Небески-Войковицем описании не говорится о совокуплении Ганеши с праджней (тем более об оральной форме совокупления). Ни одно из известных автору изображений не демонстрирует эту форму божества, тем более в состоянии орального соития. По информации, полученной автором от индологов (С.А. Маретина, Н.Г. Краснодемская), в индуизме отсутствует подобная форма Ганеши. Л. Фредерик и П. Бергер отмечают, что Ганеша в буддизме почитался как божество, дарующие богатство [Berger 1996: 230, Frederic 1995: 267]. Р. Небески-Войковиц приводит описание Ганеши как одного из спутников Куберы (бога богатства) [Nebesky-Wojkowitz 1956: 80]. Однако в индуизме Ганеша не был известен как бог богатства (информация С.А. Маретиной, Н.Г. Краснодемской). Он был покровителем торговцев, но это было обусловлено его статусом мудрого и хитрого божества. Обезьяна как женское начало Ганеши в индуизме также неизвестна.

Трактовка этого необычного образа может быть связана, с одной стороны, с функцией Ганеши как божества богатства (драгоценные камни выходящие из заднего прохода обезьяны в момент совокупления), а с другой — с тантрическими культами. На опубликованной С. Коссаком и Дж. Сингер тибетской танке XV в. с изображением другой формы Ганеши, сбоку от центральной фигуры показана четырехрукая обезьяна, которая держит в руках стебель, увенчанный фаллосом, и чашу, увенчанную вульвой [Kossak 1999, pl. 49]. Более близкий сюжет представлен на монгольской танке, изображающей красную двенадцатирукую форму Ганеши, которая была опубликована П. Бергер. На этой картине Ганеша показан стоящим на крысе, в рот которой обезьяна вкладывает драгоценность, а другая обезьяна извлекает драгоценность из заднего прохода мыши. С боку на лотосовом постаменте изображены еще четыре обезьяны (одна большая и три маленьких). Главная обезьяна (большая по размеру) держит в руках по драгоценности. При этом она изображена в момент орального соития с одной из маленьких обезьянок [Berger 1996, pl. 75].

Интересная легенда связывает почитание Ганеши и рождение Пагва-ламы — одного из самых известных деятелей тибетского буддизма. Согласно этой легенде, у отца Пагва-ламы было пять жен, но не было ни одного сына. Он начал практиковать культ Ганеши, который явился ему, поднял его на вершину горы и сказал: «У тебя будет сын, который будет править тремя странами». После этого одна из его жен родила сына [Thangka 1987: 105]. Эта легенда отражена в одном из фрагментов картины, изображающей жизнь Пагва-ламы [Там же, pl. 5–1]. В этой легенде Ганеша выступает как податель мужского потомства.

Более точное определение тантрических функций этого божества и связанных с ними эротических символов и сюжетов требует дальнейшего изучения. Автор будет благодарен любым откликам и комментариям, позволяющим точнее идентифицировать это изображение.

В правом нижнем углу картины показана часть здания (храма?) и маленькая фигурка донатора. Ландшафтный фон состоит из облаков и выглядывающих из-за них горных вершин. Судя по стилю, технике грунтовки холста (поверхность холста очень гладкая и мягкая), эта картина может быть отнесена к сино-тибетскому искусству (выполнена китайским художником по тибетскому канону) и датирована XIX в.

Буддийские иконы-танки из коллекции № 794 являются хорошими образцами буддийской живописи XIX — начала XX в. Особое место в коллекции занимает необычное изображение Ганеши, которое представляет большой интерес для всех, кто занимается историей культа и образа этого божества, а также историей буддийского искусства в целом.

Библиография

Терентьев А.А. Определитель буддийских изображений. СПб., 2004.

Berger P. Mongolia. The legacy of Chinggis Khan. **место издания, 1996.**

Bhattacharyya B. The Indian Buddhist iconography. Calcutta, 1958.

Frederic L. Buddhism. Paris, 1995.

Halen H. Mirrors of void. Helsinki, 1987.

Kossak S., Singer J. Sacred visions. Early painting from Central Tibet. N.Y., 1999.

Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and demons of Tibet. London, 1956.

Thangka. Buddhist painting of Tibet. Beijing; **Lhasa, 1987.**

Н.Г. Краснодембская

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СИНГАЛОВ О СЛОНЕ (бытовой и символический аспекты)

У сингалов (основного населения Шри Ланки), как и у других народов Южной Азии (например, в Индии и Непале), символически осмысляются и почитаются многие животные и птицы. В этом широком культурном ареале существует много исторического сходства и генетического родства, в том числе и в аспектах отношения к различным животным. Тем не менее, обнаруживается немало своеобразия в различных этнических традициях, и более пристальное их рассмотрение приносит если не открытия, то нечто новое в определенных частностях и оттенках.

Слон — характерное и типичное для Южной Азии животное, издавна используемое в обыденной и ритуальной жизни ее народов. В Шри Ланке это особенно заметно: здесь нередко можно увидеть слона на улицах или на дорогах, во дворе частного дома или за монастырской оградой. Слоны отчасти используются в хозяйственной жизни для переноски тяжелых, исполнения определенных операций в строительстве, при расчистке джунглей или на лесоповале, требующих большой физической силы. Однако владение слоном скорее престижно, чем вызвано деловой необходимостью. Хозяева слонов обычно состоятельные граждане, возможно, даже знатные. И это, несомненно, связано с царственным аспектом владения этим животным. Исторически в Южной Азии именно цари ездили на слонах, содержали слоновники и армейские части из боевых слонов. Иногда слонов использовали в качестве палачей: подобное наблюдал в середине XVII в. англичанин Роберт Нокс, пленник сингальского царя Раджасинхи II. Неудобных царю людей бросали под ноги слонам, чтобы те их растоптали [Нокс 2007: 94, 206 и др.].

Однако ухаживают за слонами, как прежде, так и теперь, специальные люди (как у нас принято говорить — погонщики слонов), для которых это наследственная профессия. Они же время от времени занимаются отловом диких слонов и их приручением. В Шри Ланке также имеется слоновий цирк для развлечения местных жителей и туристов. К одомашненным слонам относятся с огромной любовью и очень бережно, потому что при всей своей мощи это животное весьма уязвимо, подвержено серьезным травмам

и требует внимательного ухода. Поэтому слоноеведение и слоноечение являются важными разделами местной традиционной ветеринарной науки, для изучения которых есть даже отделения в университетах. Существуют особые пространственные трактаты, посвященные анатомии, пищеварению, типичным болезням слонов и способам их излечения. Жители острова как могут заботятся и о диких, и о лесных слонах, существованию которых тоже может угрожать немало опасностей. В частности, люди подбирают потерявшихся или оставшихся без родителей слонят и даже создают для них специальные приюты.

От диких слонов может исходить и угроза: они могут потравить или вытоптать посевы и посадки, лишить земледельца с трудом выращенного урожая. Чаще всего это происходит при негативных состояниях природы (например, во время засухи) или от других причин слоновьего «стресса» (к примеру, в пору течки у самок). Известно, что слонами время от времени овладевают приступы бешенства. Поэтому для подобных случаев предусмотрены способы охраны и борьбы с враждебными выпадами животных.

Даже одомашненные слоны не являются абсолютно безопасными для человека. Поэтому на них нередко надевают цепи, в некоторой степени ограничивающие их движения, и у погонщиков слонов всегда под рукой имеются кроме известного крюка для управления движением животных еще и внушительного вида ножи, а то и другое оружие. Ради безопасности в шествиях собирают лишь однополых особей (обычно самцов). На шею домашнего слона нередко можно увидеть цепочку с порядочного размера колокольчиком. Возможно, психологически этот своеобразный ошейник тоже дисциплинирует животное.

Высоко ценятся самцы с крупными бивнями. Именно их используют в обрядовых мероприятиях на «главных ролях», например для вывоза в торжественных процессиях важнейших религиозных символов и реликвий. Такие особи достаточно редки (у самок вообще бивней не бывает). Местные жители считают, что прежде слоны с крупными бивнями встречались на Ланке чаще, но так как в эпоху европейских колонизаторов именно такие особи были вожаками объектом любителей охоты из числа заморских хозяев острова, то они были практически истреблены. А у последующих поколений слонов отсутствие выдающихся бивней стало как бы защитной генетической особенностью выживания. Может быть, генетика сказала просто в том, что после такого своеобразного слоновьего «геноцида» некому уже было передавать по наследству такие особенные признаки, как мощные бивни? Но это уже вопрос к биологам.

Характерным элементом культурной (религиозно-обрядовой) жизни сингалов являются традиционные праздничные шествия с участием слонов (число их нередко исчисляется десятками), на которых вывозят священные реликвии и атрибуты, связанные с основным вероисповеданием сингалов — буддизмом и народным культом богов-покровителей. Для подобных процессий используют тех животных, которые принадлежат са-

мим буддийским монастырям (если таковые имеются), а также тех, которых предоставляют для обрядовых целей жители окрестных (иногда даже и достаточно удаленных) селений. Такие шествия по-сингальски называются *перахьяра*, и наиболее знаменита из перахьяр та, которая устраивается летом в известном на весь мир Храме Зуба Будды («Далада Малигава») и посвящена этой важной буддийской реликвии. На слонах в процессиях выезжают также некоторые жрецы с теми или иными атрибутами в руках. Выезжали бы и цари, но их нет в Шри Ланке с 1815 г., когда под натиском колонизаторов-англичан пало последнее сингальское царство. Но, кстати, наряды жрецов напоминают старинные царские.

Мне посчастливилось наблюдать одну из перахьяр летом 1988 г. Надо сказать, что в месяц эсала (он приходится на июль-август) во многих монастырях и храмах проходят перахьяры главным образом в честь богов-покровителей. По-видимому, глубинный смысл праздника связан с древней календарной символикой: в них проявляется заклинательная практика, связанная с дождем, плодородием, защитой от злых сил. Видимо, не случайно он и приурочен к началу осеннего муссона. Самый торжественный ритуал этого праздника закрепился в храмах Канди и Катарагамы: в упомянутом Храме Зуба Будды в бывшей горной столице последнего сингальского царства и на юге — в храмовом комплексе, связанном прежде всего с именем бога Катарагамы-Сканды. Именно эти перахьяры собирают наибольшее количество паломников и зрителей, в том числе зарубежных. Главной особенностью кандийской перахьяры, как уже упоминалось, является «вывоз» в праздничной процессии важнейшей мировой реликвии буддистов — Зуба Будды, а праздник Катарагамы особенно знаменит танцами верующих на огне в честь этого могущественного и грозного божества (по происхождению это индусское божество, но его почитают и сингалы).

К сожалению, поездка на юг острова в тот год была невозможна из-за действий террористов. И программы кандийской перахьяры (празднества длятся дней десять и начинаются в разных местах в разное время) уже подходили к концу. Да и были кандийские торжества в то лето несколько омрачены и сокращены из-за смерти главного слона Раджи, который возил на себе важнейшую святыню; умер он неожиданно 51 года от роду, и ему еще не было замены. Потом подобрали хорошего слоненка, чтобы растить его для этой роли в будущем. Сам президент страны в те дни кормил его ананасами и бананами (что показывали по телевидению). А из умершего слона было решено сделать чучело.

Мое огорчение в связи с такими событиями и сетования на судьбу были услышаны и приняты во внимание чуткими, что вообще свойственно ланкийцам, сингальскими коллегами. И вскоре я получила приглашение посетить эсала-перахьяру в Беланвилле, недалеко от Коломбо. Это тоже один из старых монастырей — ему насчитывалось уже около 100 лет, а по легенде, на том же самом месте существовал монастырь еще в древние времена. Сама перахьяра в Беланвилле более «домашнего» свойства, посещается

главным образом жителями района. Однако, замечу, что и Беланвилльской перахере было уделено внимание местных СМИ. Для меня преимущество заключалось и в том, что удобства для наблюдения за процессией здесь мне были обеспечены просто невероятные: я могла стоять и даже сидеть у калитки дома родственников моего бывшего аспиранта, а шествие должно было проходить прямо по их улице. Меня пригласили посмотреть самое торжественное ночное шествие, а также заключительные ритуалы следующего дня.

У самых монастырских ворот (мои спутники и я подъехали туда на машине, чтобы уточнить некоторые детали ночной программы) нас настиг сплошной, обильный дождь (был как раз сезон дождей). Сквозь потоки воды, лившейся по стеклам автомобиля, мы смотрели, как за дорогой в роще несколько слонов, видимо, будущие участники шествия, подкреплялись ветками китуловой пальмы (это одно из любимых их лакомств). До вечернего ритуала, как оказалось, оставалось часа четыре. Ожидать его начала мы отправились в дом пригласивших нас людей.

Около десяти вечера (темнота наступила уже сразу после шести часов) послышался бой барабанов, и мы отправились на наблюдательный пункт. Там собралась уже порядочная компания гостей (в основном родственников). Особенно много было, конечно, детей: они уже заранее «опробовали» места наверху белого каменного забора, мальчишки — еще и на деревьях. Мне предложили стул возле калитки. Конечно, наблюдать шествие так близко ни в Канди, ни в Катарагаме я бы не смогла.

Но вот стал приближаться отдаленный бой барабанов. Все высыпали к калитке. Пошла перахяра. Первыми шли факельщики: их было немного, они крутили в воздухе палки с горящими на обоих концах факелами. Шли буквально на расстоянии вытянутой руки от меня — улица была неширокая, так что, когда потом шли слоны, приходилось слегка отступать поближе к калитке, чтобы не помешать им пройти. За факельщиками следовали барабанщики с «чистыми» (в магическом смысле), праздничными барабанами *магул-бера* и праздничной же (ритуальной) «дробью». Следом шли мальчишки в танце с палочками (*ли-кели*), взрослые кандийские танцоры. В костюмах у всех участников этого шествия главными цветами были белый и красный. Это был так сказать «пролог», как бы «очищавший» путь перахяре.

И вот явились наряженные слоны: на первом везли изображение Будды. Затем появилась светящаяся надпись «Беланвилла эсала-перахяра», над ней — кольцо (судя по всему, символ буддийского «Колеса Закона») с бегущими огоньками, как бывает в ночной рекламе. Далее на «главном» слоне, покрытом белой сверкающей попоной и с серебряными наконечниками на внушительного размера бивнях (весь он так и сиял и переливался), везли важнейшую реликвию монастыря — серебряную ступу. Боги-покровители были представлены в процессии и атрибутами, и персональными изображениями. Какие-то из этих предметов также везли на слонах, другие несли люди. В шествии принимали участие жрецы культа богов-покровителей (*капуралы*), а также монахи. Последние шли следом за слоном, везшим

ступу. Жрецы же частью также шли пешком, а двое (самых важных) ехали на слонах: один при этом держал в руках некий священный текст — рукопись на пальмовых листьях, а другой — меч, которому отводилась важная роль в одном из важнейших последующих ритуалов праздника — «разрезании воды» (*дия-кяпима*); этот ритуал был намечен на середину завтрашнего дня. Двигались также слоны без ноши, но нарядно украшенные, в сопровождении погонщиков. Дети насчитали 31 слона, всего же, как говорили на следующий день в монастыре, в ритуалах участвовало 50 слонов. Большинство слонов для перахяры предоставили их хозяева — верующие миряне; но, видимо, принимали участие и слоны-артисты слоновьего цирка, который существует в зоопарке Дехивала, расположенном очень близко к месту проведения описываемого мероприятия. Некоторые из слонов плясали под музыку, звучавшую непрерывно.

Конечно, я описываю только ту часть (вернее, те части) процессии, где участниками были слоны; вообще же там были и еще разнообразные танцоры, музыканты, артисты народного театра в масках, а также персонажи различных народных культов более низкого уровня, чем культ богов-покровителей.

До следующих ритуалов можно было поспать часа четыре. А затем снова мы отправились в монастырь, там шла понемногу подготовка к дневной перахяре, которая и должна была закончиться ритуалом «разрезания воды». Кое-где на территории монастыря еще лакомились китуловыми ветками слоны, других слонов украшали. Появлялись барабанщики, танцоры в соответствующих костюмах. Некоторые слоны уже отработали свое, они получали награду — охапку листьев китуловой пальмы — и уходили (некоторые совершенно самостоятельно, без сопровождения людей, видимо, отлично зная дорогу домой).

Но вот начала выстраиваться процессия. В воротах слоны долго стояли гуськом, и я могла их подробно рассмотреть: удивительно симпатичные существа, так и хотелось их погладить, но не решилась. Под подбородком в сбруе у них висело по два солидного размера колокольчика, погонщики придерживали животных за довольно толстые и тяжелые цепи; в руках у них были длинные копыя, у некоторых — ножи за поясом, крюки. Слонам совершенно явно было скучно стоять, они переминались с ноги на ногу, смешно закладывали ногу за ногу, отдыхая.

Наконец двинулось завершающее шествие — с части слонов уже сняли украшения, а с некоторых и нарядные попоны. Проводив перахяру за ворота, мы сели в автомобиль и поехали в обход шествия, чтобы встретить его снова, уже у реки. Главным в этой процессии был капурала храма Вишну (он тоже находился на территории монастыря). Этот жрец держал в руках неширокий меч острием вверх. Не доезжая до воды, капурала остановил слона, слез с него и дальше пошел пешком, все так же неся меч острием вверх. У самой воды был выстроен алтарь из стволов молодого банана, зеленых листьев пальм и другого растительного материала. Здесь находились все главные магически чистые дарующие благо символы:

кувшины с водой, цветы кокосовой пальмы, чьи соцветья напоминают рисовые колосья, горел огонь в светильнике. Жрец, отдав меч ассистентам, стал дуть в белую раковину (так призывают богов) — получился довольно громкий звук; читал молитвы. У берега уже стояла «лодка» (на деле нечто вроде плота) с каabinкой, сооруженной из шестов и занавешенной со всех сторон тканью. Жрец, вновь взяв меч в руки, и его ассистенты сошли к воде, перебрались на плот и отплыли (отталкиваясь шестами) на значительное расстояние от того места, где стояли на берегу зрители, чтобы совершить этот тайный ритуал. Видеть его было невозможно из-за занавесок и спин жрецов. Однако удар мечом по воде был, видимо, достаточно сильным, так как на водной поверхности от плота разошлись небольшие волны.

Собственно, все обряды на этом закончились. На берегу мальчишки разносили зрителям стаканчики с водой, приправленной желтым соком. Возможно, это тоже был ритуальный момент. Чуть вдали двое слонов ожидали своих хозяев: один слон купался в водоеме, другой — с аппетитом щипал траву.

Но это был еще не конец праздничной программы. Нам сказали, что в монастыре проведут несколько заключительных ритуалов. И там действительно еще обносили серебряную ступу вокруг самого монастыря (уже без участия слонов; один из мирян нес ее на голове). В храмах богов-покровителей танцевали перед изображениями божеств. На крыльце храма Вишну был устроен гадательный ритуал «кипячения молока». Молоко наливают в глиняный горшок и стараются вскипятить на определенном количестве топлива — тут нужны известная сноровка и хороший расчет. Если молоко вскипит и убежит — это хороший знак на целый год для всех. Так оно в тот раз и было.

В конце возле крыльца здания, отведенного для жилища монахов, был устроен еще один особый «очистительный» ритуал с участием, к моему удивлению, жрецов культа не только богов-покровителей, но и демонического. Шаман, держа по пучку веток манго в обеих руках, обходил всех присутствующих. Держа ветки за обвязанные красной тряпочкой черенки, он обмахивал ими каждого начиная с главного монаха (позднее и толпу зрителей) по рукам и ногам сверху вниз, перед монахами иногда вставая на колени. Изредка он делал и как бы благословляющий жест, то есть «снял», «удалял» все дурное, зло, а также, как мне объяснили, усталость — ведь устройство перахяры отнимает много сил. Позже подвели к крыльцу и слона без попоны — того, главного, который вез ступу. Оказалось, что лоб и «нос» у него светло-розовые, в крупных коричневых пятнышках, точно в веснушках. А на его огромные бивни, теперь без наконечников, смотреть было жутковато: один из них чуть не подмышкой у меня прошел, так как слон совсем незаметно вошел своей тихой поступью в толпу зрителей и стоял бок о бок со мной. Шаман и со слона «снял зло и усталость», обмахнув его по хоботу ветками манго в направлении также сверху вниз. Возможно, этот эпизод со слоном был нововведением, навеянным неожиданной гибелью кандийского Раджи. Кстати, когда я была в беланвилльском монастыре в другой раз, то застала кормление местным главным монахом

молодого слона, тоже розовоносого с веснушками (ему давали бананы). Возможно, это был отпрыск того, главного. Кажется, этого юного звали тоже Раджа. Во всяком случае, он откликнулся на это имя, приподняв одно ухо и хвост, когда чуть позже я обнаружила его купающимся в бассейне, где он лежал на боку как бревно, а я хотела его сфотографировать.

Знакомый монах рассказал мне, что иногда с участием слона проходит и важный буддийский обряд *упасампада* — посвящение буддийского послушника (*саманеры*) в полноправные монахи. Это происходит на территории того или иного монастыря в особом здании в присутствии совета почтенных, уже известных своей ученостью старших монахов. И выглядит как своего рода экзамен. Так вот, иногда приход такого искателя оформляется с особой торжественностью: саманера на некоторое время снимает послушническое одеяние, наряжается в «царские уборы» (фактически это современный вариант традиционного костюма сингальской кандийской знати; в такой наряд обычно облачается и сингальский жених, когда свадьбу устраивают по кандийскому, горному, образцу) и подъезжает к месту проведения обряда верхом на слоне. Затем, спустясь со слона, снова одевается послушником и вступает в здание, где проводится упасампада. В описанном моменте обряда (он, конечно, требует особых расходов и не является обязательным для каждого претендента, готовящегося вступить полноценным членом в монашескую общину) обыгрывается идея *чакравартина*, т.е. человека, отмеченного особыми знаками великого властителя, будь то светского или духовного. Такими знаками, по легенде, был отмечен уже при рождении и сам Будда. Вот один из вариантов подобного предания.

«Сиддхартха, ставший впоследствии Буддой, родился у Шуддходаны от его первой жены Махамайи, которую также называют Майя или Майядеви <...>

На сорок пятом году жизни Махамая, первая жена Шуддходаны, царя из Капилавасту, увидела странный сон. Она глубоко спала, и ей приснилось, что она видит, как совершенно белый слон, держа хоботом белый лотос, входит в ее чрево. Утром Махамая рассказала свой сон супругу. Царь пригласил шестьдесят четырех ученых брахманов на угощение, изрядно попотчевал их, а затем попросил истолковать сон царицы. Мудрецы подумали о возможном значении этого сна и единодушно выразили мнение, что сон означает зачатие царицей ребенка, и предсказали, что это будет мальчик. Услышав об этом, Шуддходана был несказанно рад, поскольку у него не было сына, и он ежедневно молился богам о его рождении.

И все случилось так, как было предсказано. Признаки беременности скоро стали явными, и царь приказал, чтобы придворные врачи ежедневно посещали царицу. Также ее охраняли и боги, поскольку плод ее чрева должен был стать Буддой. На дальнейших этапах беременности тело царицы стало прозрачным, и ребенок был отчетливо виден в ее чреве, “как изваяние в хрустальном сосуде”.

Когда последний месяц беременности подходил к концу, Махамая пожелала посетить дом своего отца в Девадахе. Шуддходана приказал, чтобы

дорога из Капилавасту в Девадаху была разровнена и украшена. Когда все было готово, Махамайя отправилась в Девадаху в золотом паланкине. Путь ее пролегал по соседству с рощей деревьев сал — рощей Лумбини, и царица, увидев прекрасные деревья в цвету, захотела побыть немного в этой роще и сказала несущим паланкин слугам, чтобы те доставили ее туда. В роще, когда она наслаждалась запахом цветов, пением птиц и гудением пчел, ее поразила красота одной усыпанной цветами ветви. Ветка сама собой склонилась к ней, и, когда Махамайя протянула руку, чтобы взяться за нее, в этот момент у нее без боли и выделений родился ребенок. Великий Брахма принял ребенка в золотую сеть; оттуда божества-хранители перенесли его на тигровую шкуру, а затем отдали придворным, которые завернули дитя в тончайшую и мягчайшую ткань. Но будущий Будда не нуждался в их помощи и сам спрыгнул на землю. Там, где он коснулся ее, расцвел лотос. Он посмотрел на все четыре стороны, затем в четырех промежуточных направлениях, а также вверх и вниз и провидел, что все божества и люди готовы будут воспринять его высшую власть. Он прошел семь шагов на север, и каждый раз там, где его нога касалась земли, расцветал лотос <...>

Известие о рождении сына было принесено Шуддходане, и эта новость была объявлена народу барабанным боем. Говорят, что Будда, его будущая супруга Яшодхара, колесничий Чханна и его любимый конь Кантака, а также самый преданный из его учеников Ананда и само дерево Бодхи, под которым он в должный срок достиг просветления, родились в один и тот же день.

В этот день, когда родился Будда, один живущий в Гималаях мудрец имел видение богов, торжествующих по поводу рождения ребенка. Покинув свою обитель, находившуюся в глубокой глуши, отшельник пришел во дворец к Шуддходане. Царь приветствовал его, спрашивая, какой благой поступок он совершил, заслужив таким образом посещение его столь святым человеком. “О великий царь, — сказал тот, — я пришел взглянуть на твоего новорожденного сына”. И мудрецу показали ребенка.

Увидев ребенка, излучающего свет и наделенного всеми благими знаками, святой был переполнен глубоким восторгом. И он упал Будде в ноги, сложив перед грудью руки в приветственном жесте, и, обняв его, сказал: “Один из двух славных путей ожидает его в будущем, судя по знакам, которыми он наделен. Если он будет жить в миру, ему суждено стать великим царем, и установит он высшее господство над всей землей. Если же он отбросит мирское величие, признав его пустым, и выберет тихую жизнь и уйдет, оставив жену и дом, он достигнет состояния Будды”. И мудрец, горько заплакав по поводу своей старости, которая не позволит ему жить достаточно долго, чтобы быть свидетелем великих деяний чудесного младенца, попрощался с царем и отправился в свою гималайскую обитель» [Томас 2000, гл. 14; ср.: Gupta 1983: 31–34].

История и содержание сна Махамайи и в письменной, и в устной традициях нередко излагаются с несколько различающимися деталями и оттен-

ками. Например, мне монах рассказывал их в таких словах: «Царице приснилось, будто белый слон несколько раз обошел вокруг нее, а затем вошел в ее чрево через правый бок. Понятно, что это символизировало зачатие чудесного дитяти». Еще в плане символики одни говорят, что в образе белого слона явился бодхисаттва, ожидавший своего рождения, пребывая на небесах Тушита, другие же называют его самим Буддой. Фактически в таких высказываниях нет противоречия, но, главное, так или иначе они устанавливают глубокую и непосредственную связь между образом слона и личностью основателя буддизма. Причем эта связь происходит и по линии его царского происхождения, и по собственно буддийской легенде.

Известно, что на севере Индии богатые женихи, бывает, приезжают за своими невестами на слонах, совсем как «цари» (для культуры народов Южной Азии вообще характерно символическое уподобление жениха и невесты в момент свадьбы царственной паре). Тем более любопытно отметить, что в свадебных обрядах у сингалов использовать слонов не принято. И это, безусловно связано с превалированием собственно буддийских идей в их ментальности.

Повсюду в Шри Ланке можно увидеть и изображения слонов. Начиная с сувенирных магазинов, где вам среди прочего обязательно предложат и отдельные фигурки слонов, красиво вырезанных из черного, розового, красного или иного дерева, или же «четверку» слоников, один меньше другого, чьи головы, спины и бока пышно разрисованы, изображая праздничное убранство слонов. Подобная четверка как раз символизирует перахяру, прежде всего именно кандийскую, так как в ней обязательно четыре основных слона: один везет Зуб Будды, а три другие — трех основных богов-покровителей, храмы которых находятся на территории этого кандийского монастыря.

Несомненно, слон — постоянный персонаж в различных видах традиционных искусств и ремесел сингалов, и здесь представлены не только современные, но и древние, и средневековые, и более поздние образцы. Его изображение мы встречаем и в скульптурном оформлении архитектурных сооружений, и в живописи, и в прикладном искусстве.

Слон может быть изображен и на ткани: это может быть тканый или печатный узор, либо в технике батика. С.И. Тюляев описывает, например, такой своеобразный старинный предмет: «Интересен и богато украшен ткаными изображениями кушак, принадлежавший высшему буддийскому монаху из Малватты, изготовленный в районе Ува. В горизонтальных поясах расположены вереницы следующих друг за другом слонов, лошадей, львов, сильно стилизованных птиц» [Тюляев 1974: 191]. К значению сопутствующих слону животных мы еще вернемся.

Слон может быть изображен или сам по себе, или везущим на себе реликвию, жреца или царя. Всякий «слоновий сувенир» — на счастье, так как это, разумеется, благоприятный символ. На мой взгляд, ланкийские сувенирные слоны не совсем похожи на индийских «собратьев» (в действительности

ланкийские слоны родственны индийским): они поприземистее, поплотнее, с более широкой спиной, хобот не обязательно поднят вверх, но особое внимание уделяется бивням. Однако это лишь самое общее наблюдение.

Изображения слонов с глубокой древности употреблялись в оформлении и украшении характерных буддийских архитектурных сооружений. Например, боковых стен платформ, на которых устанавливались ступы — важнейшие культовые объекты раннего буддизма. Так украшена, например, платформа одной из знаменитейших ступ древней столицы Ланки Анурадхапуры. Речь идет о ступе Руванвелидагаба, построенной во II в. до н.э. Боковые стороны ее платформы оканчиваются стенкой, «украшенной снаружи сплошным рядом скульптур слонов в виде протом: у них выступают из плоскости стены только головы с хоботами и передние ноги» [Там же: 26]. Стенка эта так и называется — *хасты-пракара*, то есть «слоновье сооружение».

Подобные (в виде протом) изображения слонов можно увидеть в наружных орнаментальных ярусах на стенах монастырских зданий, как старинных, так и современных. Практически они опоясывают их стены по периметру, исключая вход. Чаще всего такая полоса проходит в нижнем поясе, ближе к цоколю строения. Внутренняя идея этих орнаментально-конструктивных элементов заключена в следующем: конструкция (монастыря, платформы ступы) непосредственно поддерживается могучей силой этих мощных животных, а в переносном смысле — на них опирается и само буддийское учение. Иногда такую же роль играют барельефные полосы с изображением мифических карликов, которым тоже приписывается необычайная сила.

Изображения слона встречаются и на древних стелах, и на знаменитых «лунных камнях» — рельефных полукружьях, украшающих обычно вход на лестницы, ведущие к святыням. На «лунных камнях» обычно присутствует несколько рядов (тоже идущих полукружьями), в которых изображаются символически благоприятные животные и другие объекты: кроме слонов это еще кони, «золотые гуси/лебеди» (*суварна-ханса*), львы, цветы лотоса. Все это магически «очистительные» и охранительные символы.

Известно на Ланке и искусство резьбы по слоновой кости. В древние времена этот материал употреблялся местными жителями для изображения буддийских персонажей, украшения деталей храмов и царских аксессуаров, для аптекарских сосудов, женских украшений (прежде всего гребней, сопровождавшихся изображениями богинь). Среди знаменитых мастеров этого ремесла бывали даже цари. Позже (особенно с эпохи европейской колонизации) стали изготавливать ларцы, шкатулки с рельефным узором, отдельные фигурки слонов, набалдашники для тростей, ножи для разрезания бумаги. Сейчас гляжу на такой ножик: плоской фигуркой слона завершается его небольшая ручка, и по краю, противоположному «лезвию», идет цепочка из маленьких (и еще последовательно уменьшающихся) слоников; по счету их 9 (бывает и 11) — счастливое, по сингальским понятиям, число. Сразу вспо-

минаются наши европейские бабушкины-прабабушкины слоники: у кого на комодах — до семи белых каменных фигурок, а у кого-то и вырезанные в деревянных спинках диванов. Кто от кого позаимствовал?

Вернемся, однако, к собственно буддийской легендарной истории и мифологии. В истории жизни Будды слон появляется еще как минимум в двух эпизодах.

Когда царевичу Сиддхартхе было шестнадцать лет, начались приготовления к его женитьбе. Шуддходана, отец Сиддхартхи, выбрал для него девушку по имени Яшодхара, дочь Дандапани, вождя шакьев. Но Дандапани не отдал бы свою дочь за того, кто не был воином, поэтому Сиддхартхе необходимо было, сразившись с соперниками, доказать свои силу и мастерство во владении воинскими искусствами. По этой причине и были устроены состязания. У будущего Будды был ревнивый завистник и соперник по имени Девадатта (по буддийским легендам, он считается родственником, иногда даже двоюродным братом Сиддхартхи).

«В назначенный день Девадатта должен был первым появиться на арене для состязаний. Он был вне себя от зависти, и, увидев большого белого слона, которого привели в город, схватил его за хобот левой рукой и одним ударом правой руки убил, чтобы показать свою силу. После Девадатты вышел царевич Сундарананда, который спросил у толпы, кто убил слона. Люди назвали имя Девадатты. “Это злое деяние Девадатты”, — воскликнул тот и, схватив рукой тушу слона за хвост, вышвырнул ее за городские ворота. Затем пришел Сиддхартха, который тоже спросил о том, кто убил слона. “Девадатта”, — также ответили ему. “Дурное деяние совершил Девадатта”, — сказал будущий Будда. “А кто выбросил тушу слона за ворота?”, — спросил он затем. “Сундарананда”, — ответили ему. “Это хороший поступок, — сказал он. — Но все же туша этого слона настолько огромна, что, начав разлагаться, она наполнит зловонием весь город”. Тогда, не сходя с колесницы, Сиддхартха опустил ногу вниз и, подцепив слона за хвост пальцем большой ноги, перекинул его за семь стен и семь рвов города, и туша упала на землю в двух милях от города» [Томас 2000, гл. 14]. Так, через образ слона, еще раз описывается сверхобычное физическое могущество будущего Будды.

Как свидетельствуют предания, на жизнь Будды было совершено три покушения. Все они были подстроены Девадаттой. Этому последнему приписывают множество злодеяний. Он достиг великих способностей и даже получил оккультные знания, а также различные материальные блага путем аскезы и различных интриг. У него было также немало учеников. «Он смог втереться в доверие к царевичу Аджаташатру, и последний по наущению Девадатты убил отца и захватил трон. Как только Аджаташатру стал царем, Девадатта попросил у него тридцать одного человека для совершения задуманного им злодейского преступления. Он направил одного из них убить Будду, двух — чтобы убить убившего, четырех, чтобы те прикончили этих, восемь — для убийства последних четырех, а оставшиеся

шестнадцать были посланы на убийство тех восьмерых. С последними он собирался разделаться сам, сохранив таким образом все в секрете. Но все предполагаемые убийцы, увидев Будду и услышав его проповеди, сделали его учениками и остались жить при нем.

В другой раз, когда Будда прогуливался у подножья скалы, Девадатта обрушил на него огромный камень. Будда едва избежал верной смерти, но камень, расколовшись пополам, упал таким образом, что лишь слегка повредил ему ногу» [Там же].

И еще раз Девадатта покушался на жизнь Будды. Он напоил свирепого слона Малагири изрядной долей пьянящего напитка и выпустил его на тропу, по которой Будда направлялся за сбором подаяний. Братья-монахи испугались и умоляли Будду спастись бегством, но, поскольку он не принял их увещания, они решили защитить его, окружив кольцом собственных тел. Но Будда властно приказал всем оставаться на своих местах. Все же любимый его ученик Ананда хотел выйти впереди Будды и встретить взбесившееся животное лицом к лицу, но его вдруг точно разбил паралич, он не мог даже двинуться с места.

Приближаясь к Будде, слон увидел на своем пути ребенка и уже был готов наброситься на него, но Будда твердо приказал ему оставить ребенка в покое. Повинуясь этому приказу, слон оставил ребенка и бросился бегом к Будде. Однако, приблизившись к нему, он внезапно присмирел, ярость его утихла, и он тихонько приблизился к Будде и преклонил пред ним колена. Тогда Будда прочитал ему проповедь, и слон пять раз повторил пять заповедей, предложенных Буддой для всех людей [Там же].

Слон упоминается и в джатаках — историях прежних рождений Будды. В джатаке о царе Вессантаре, например, он выступает как одно из богатств царя, которые тот самоотверженно уступает другим. Но в одной из джатак слон становится главным героем, т.е. одним из прежних воплощений Будды. Слон этот тоже был белого цвета, отличался огромными размерами и имел шесть бивней. Приведем один из пересказов этой джатаки.

«В одной из долин в Гималаях раскинулось прекрасное озеро. Оно было окружено семью лесами с цветущими деревьями и другими растениями. За ними были семь гор, из которых самой дальней и самой высокой была Золотая гора. В Золотой горе была большая пещера под названием Золотая пещера, и в ней обитало стадо из восьми тысяч слонов, вожаком которых был бодхисаттва. Он был ослепительно белого цвета, и рост его составлял восемьдесят восемь ладоней, а в длину он был сто двадцать ладоней. У него был серебряный хобот и шесть бивней разного цвета. Звали его Чхаданта.

У Чхаданты было две жены, Чулласубхадха и Махасубхадха, первая из которых завидовала второй. Однажды, когда белый слон с двумя своими женами, идущими по обе стороны от него, бродили в роще деревьев сал, он потряс своим хоботом ветку со множеством цветов, и случилось так, что все цветы упали на Махасубхадху, а сухие ветки и красные муравьи попали на Чулласубхадху. Последняя приняла это близко к сердцу и поду-

мала про себя: “Он бросает мертвые листья, сучки и красных муравьев на меня, а прекрасными ароматными цветами осыпает супругу, которая, значит, больше дорога ему”.

В другой раз, когда слоны играли под баньяновым деревом, которое росло вблизи озера, один из них увидел в воде прекрасный лотос, сорвал его и преподнес бодхисаттве, а тот подарил его Махасубхадхе. Чулласубхадха не смогла пережить такой обиды и решила отомстить. Однажды, когда бодхисаттва принимал у себя святых мудрецов, Чулласубхадха тоже подала им пищу и обратилась к ним с тайной молитвой о том, чтобы она в следующем рождении стала дочерью царя Мадхи. Вскоре после этого она умерла и снова родилась как дочь этого царя. Она выросла, стала прекрасной девушкой, и ее отдали в жены царю Бенареса. Царь очень любил свою молодую жену. Однажды она попросила, чтобы он исполнил ее заветное желание. Царь сказал, что выполнит все, чего она хочет, и она попросила его пригласить ко двору всех охотников, которые были в царстве.

Так и было сделано, и, когда они собрались, царица выбрала для цели, которую она замыслила, человека по имени Сонуттара, отличавшегося огромным ростом и свирепым взглядом. Наедине она сказала ему: “Возле одного озера в гималайских лесах живет белый слон с шестью бивнями. Ты должен пойти туда и принести мне его бивни. Если ты исполнишь это, я щедро вознагражу тебя”.

Охотник согласился выполнить ее распоряжение, и царица дала ему все, что было необходимо, — снаряжение, провизию, спутников, для того чтобы он мог пойти за семь гор и поймать слона. И Сонуттара в сопровождении армии охотников направился в леса Гималаев. Но все, кто сопровождал его, погибли, и лишь он один достиг гор. Горы были высокими, а леса непроходимыми, и ему потребовалось семь лет, семь месяцев и семь дней, чтобы достичь озера. Наконец он добрался до озера, увидел стадо слонов и заметил место, где прогуливался белый слон. Ожидая, когда слоны будут возвращаться вечером, он вырыл яму на пути, по которому тот обычно ходил, и, накрыв ее травой и листьями, сам спрятался на дереве. На следующий день, когда белый слон проходил по этому пути и упал в яму, Сонуттара поразил его стрелами. Чхаданта, мучимый болью, громко застонал, и стадо убежало прочь.

Когда все слоны убежали, Сонуттара слез с дерева и приблизился к яме. Бодхисаттва спросил его, почему тот хочет убить его. “Потому что царица Бенареса хочет получить твои бивни”, — ответил охотник. Тут бодхисаттва понял, кто такая эта царица Бенареса, но не возмутился ее требованию, а напротив, предложил охотнику скорее отрубить его бивни. Сонуттара с трудом мог дотянуться до бивней Чхаданты из-за его огромного роста. Тогда бодхисаттва разрешил ему взобраться по его хоботу чтобы сделать это. Однако оказалось, что бивни слона были твердыми как железо, и Сонуттара не мог отпилить их. Тогда бодхисаттва взял пилу из его рук и хоботом, страдая от невыносимой боли, сам отпилил себе бивни и отдал их охотни-

ку. Сделав это, он упал в лужу собственной крови и умер. Сонуттара отнес бивни царице Бенареса и рассказал ей о смерти бодхисаттвы. Когда царица увидела бивни и услышала рассказ охотника, она вспомнила те счастливые дни, что она когда-то провела со своим возлюбленным супругом Чхадантой. Это разбило ей сердце, и она в тот же день скончалась» [Там же].

В этом сказании, как видим, через образ необыкновенного слона выражается идея бесконечного духовного могущества будущего Будды.

Любопытно проследить, каким предстает слон в сюжетах и понятиях народных сингальских сказок. Надо сказать, что слон фигурирует в них гораздо реже многих других животных. Гораздо чаще встречаемся мы здесь с шакалом, черепахой, леопардом, оленем, львом, вороной. Возникают также среди действующих сказочных животных бык, коза, медведь, даже хамелеон и крабы. В волшебных сказках слон практически не встречается, он фигурирует обычно в сказках о животных, в бытовых сказках, баснях и быличках.

Не слишком разнообразен и контекст, в котором в сказках действует слон. Конечно, иногда он выступает (что вполне традиционно) как символ царственного достоинства, могущества и богатства. Цари ездят на слонах, распоряжаются ими, дарят их. Слон как товар, безусловно, дороже лошади [Сингальские сказки 1985: 459–460]. Упоминается слон и на поле битвы [Там же: 433].

Сравнительно часто слон называется как мера «веса» или, точнее, количества богатств: обычно царь за какое-нибудь трудное дело обещает добровольцу, который согласится пойти на геройский поступок, дать «столько добра, сколько сможет унести слон» (плюс еще, как правило, и провинцию во владение) [Там же: 192 и др.]. В отдельных эпизодах речь идет о туше мертвого слона как образце огромного количества пищи (для шакала) [Там же: 50 и др.].

Слон, конечно, признается как величественное и мощное животное. Он может легким движением убить ракшаса (демона) [Там же: 327–328]. Силу слонов используют на различных работах, например, чтобы утрамбовать землю [Там же: 167]. Иногда для таких целей слонов дают «напрокат» [Там же: 476]. Слонов применяют для осуществления казни: слон пронзает бивнями и растаптывает преступников и неугодных царю людей [Там же: 332, 483]. В сказке о зазнавшемся шакале, который захотел стать царем зверей, о слоне говорится, что он могучий и сильный. Но все же, утверждается далее, он не может стать царем в лесу, потому что «не рожден для этого» [Там же: 83–84]. Царем может быть только лев. Тем не менее в конце сказки с глупым и самонадеянным шакалом расправляется именно слон, всего лишь только легонько наступив на него. Однако хитростью и с умом можно погубить и такого верзилу. В сказке о самочке жаворонка рассказывается, как маленькая птичка расправилась со слоном, который случайно раздавил ее гнездышко, подстроив дело так, что он упал в колодезь. Помогали же ей тоже мелкие твари: лягушка, ворона, пчела.

В то же время в волшебной сказке о великанах для пушей масштабности слон выступает в качестве наживки при рыбной ловле [Там же: 223]. В комическом анекдоте о Восточном и Западном Лгунах (построенном по типу «небывальщины») один из героев завязывает в свой узелок стадо слонов, а в стаде было больше ста голов. «Отбежав подальше, он развернул узелок, смотрит — а в узелке только две вши. Одну зовут Дыня, другую — Тыква. Они съели всех слонов» [Там же: 506].

Иногда слонам приписывают тонкий музыкальный слух, например в сказке о принце, который играл на волшебной вине и звуками музыки очаровывал (подманивал) слонов и слоних [Там же: 347]. Молоко слонихи (как и некоторых других животных) считается целебным [Там же: 319].

В сказке о наемном погонщике слонов возникает образ царя слонов, обладающего богатствами и даром ясновидения [Там же: 326–328].

Выступают в сказках слоны и в мероприятиях обрядового характера. Царь на разукрашенном слоне объезжает город, свои владения [Там же: 99–100]. Это отражение реального и распространенного обычая и магического защитного ритуала. Описывается также интересный древний обычай выбора царя в случае отсутствия наследника трона именно с помощью слона. «Некому было передать правление, поэтому министры возложили царские регалии на спину слону и пустили его бродить по улицам города под бой барабанов. <...> Слон подошел к дому вдовы и опустился перед царевичем (несправедливо изгнанным родным отцом из собственного царства и живущим в чужом месте под видом бедняка. — *Н.К.*) на колени. Царевич сел на спину слону, надел корону, взял в руки скипетр и приехал во дворец» [Там же: 167–168]. «Прошло семь дней с тех пор, как умер царь этой страны. Наследников у него не было, и потому министры определили по гороскопу благоприятный день для выбора нового царя и отправили празднично украшенного слона бродить по городу. На рассвете они выпустили слона, и он напрямик направился к Высокому (имя доброго, честного крестьянина, одного из героев сказки, в отличие от его коварного противника по имени Низкий. — *Н.К.*) и преклонил пред ним колени. Люди, отказавшиеся пустить его на ночлег, подбежали к нему, пали ниц и стали просить прощения. Министры выкупали Высокого в благовониях, надели на него дорогие одежды и украшения, посадили на слона и торжественно отвезли во дворец. Новый царь хорошо знал людские беды и печали и поэтому управлял страной справедливо» [Там же: 229]. В одной из сказок слон «избирает на трон» царевну [Там же: 244]. А в другой — бедняка, который жил тем, что вялил рыбу: «Царь умер, наследника у него не было, и поэтому, согласно обычаю, празднично украсили слона, положили ему на спину корону и пустили бродить по стране. Слон подошел к бедняку и опустился перед ним на колени. Старик взобрался слону на спину, приехал во дворец, и его короновали» [Там же: 359]. Иногда выбор слона приходится и на дурака (простака) [Там же: 460].

В разных сказках проявляется и очень трезвое практическое знание природы слонов. Диких слонов побаиваются [Там же: 177, 466, 468], опасаются

вреда от них. «На город совершал набеги дикий слон. Он разрушал дома и убивал жителей. <...> Все жители города и сам царь на ночь уходили в лес и прятались в пещерах. Днем они возвращались в город, восстанавливали дома, а царь выслушивал дела в суде. С наступлением вечера все опять покидали город. Царь приказал объявить под бой барабанов, что тому, кто убьет слона, он отдаст полцарства и выдаст за него свою дочь» [Там же: 297]. Таким образом, в этом контексте слон выступает чуть ли не в роли демона. А в одной из сказок повествуется даже о слоне-вредителе, спустившемся прямо с небес: «Ночью из мира богов спустился на поле слон, съел часть проса, а еще больше потоптал и разбросал» [Там же: 469]. Правда, эта сказка из разряда небывальщины и высмеивает глупость деревенского старосты, который хотел вместе с женой, которая держалась за него, ухватившись за хвост чудесного слона, прямым путем попасть в мир богов, но по дороге на небо развел руки, чтобы показать жене, какие там будут мерки для зерна, и соответственно вместе с ней рухнул на землю [Там же: 470].

Упоминают о типичной опасности для слонов — возможности попадания в его хобот мелкого животного [Там же: 108–109].

Из мифических персонажей следует еще обратить внимание на весьма необычный и загадочный — «слоноорла» (по-сингальски *эт-канда лихини*). Существует выражение «увидеть птенцов слонорла», которое означает нечто совершенно несбыточное. Некоторые исследователи предполагают, что это огромная сказочная птица типа Рух [Там же: 519]. В сказке о птенцах слонорла птица-мать кормит их именно слонами [Там же: 170]. Нам, однако, встречались изображения (например, небольшое деревянное резное панно) существа, выглядящего как птица со слоновьей головой (причем телом птица скорее похожа на гуся, чем на орла) и имеющего как будто бы то же самое название.

Так или иначе, очевидно, что культурные представления сингалов о привычном для них животном не одноплановы, разнообразны и восходят к различным историческим эпохам, а также к богатому практическому опыту. Это животное, хотя с ним и связаны различные символические ассоциации, весьма реально для жителей Шри Ланки.

Библиография

Нокс Р. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век / Пер. с англ. яз., предисл. и коммент. Н.Г. Краснодембской. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Томас П. Легенды, мифы и эпос древней Индии / Пер. с англ. яз., вступит. ст. Н.Г. Краснодембской. СПб.: Евразия, 2000.

Сингальские сказки / Сост., пер. с сингал. и англ. яз. и примеч. Б.М. Волхонского и О.М. Солнцевой; Предисл. О.М. Солнцевой. М.: Наука, 1985.

Тюляев С.И. Искусство Шри Ланки. Древний и средневековый период. М.: Искусство, 1974.

Gupta S.K. Elephant in Indian art and mythology / Foreword by Smt. Indira Gandhi. New Delhi: Abhinav Publications, 1983.

Н.Г. Краснодембская

ПТИЦА В ОБЫДЕННОМ И САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ В КУЛЬТУРЕ СИНГАЛОВ (ШРИ ЛАНКА)

Сингалы — один из древних народов земли, их происхождение и история культуры связаны с островом Ланка на протяжении около двух с половиной тысячелетий. Об этом свидетельствуют археологические, историко-этнографические, литературные и фольклорные материалы. В частности, это подтверждено уникальными по своей давности для региона Южной Азии памятниками в жанре исторических хроник («Дипаванса», «Махаванса», «Чулаванса»), самые ранние из которых складывались еще до начала нашей эры, хотя записаны в IV–V вв. н.э.

Непрерывная языковая традиция, долговременное проживание на одной, сравнительно небольшой, островной территории, доминирование в идеологии практически на протяжении всей истории уложений и норм буддизма южного толка придали определенную завершенность и неповторимость чертам этнической культуры сингалов. В далеком прошлом предки их были выходцами из северной Индии, но затем до конца XX в. сингалы обитали только на Ланке.

Буддизм является в Шри Ланке государственной религией, в сингальской этнической среде это учение формулирует идеологию и доминирует в системе ценностей. В то же время известно, что в их духовной культуре живы и актуальны многие народные верования, иногда очень древние. Своеобразие Шри Ланки заключается прежде всего в том, что эта небольшая страна, расположенная у южной оконечности полуострова Индостан, с одной стороны, является своего рода культурным изолятом, так как, несмотря на ближайшее соседство с великой Индией, на протяжении многих веков она сохраняла не только политическую и экономическую независимость, но и яркие особенности местной культуры. А с другой стороны, сингалы во многих чертах быта, мировоззрения, обычаях имеют и заметное сходство с другими этносами Южной Азии, и потому их культура представляет собой своего рода подтип общей южно-азиатской цивилизации, к которой также принадлежат народы Индии, Непала, Пакистана и Бангладеш. Это следует учитывать при изучении различных сторон культуры народов названного региона, в том числе и при обра-

нии к такой теме, как образ птицы в мифологии и традиционных воззрениях этих народов.

Птица с глубокой древности являла собой загадку и объект символизации для человеческого ума, и потому ее образ оказался запечатлен в мифологии и в религиозных представлениях, в мировоззренческих конструкциях практически всех народов земли. Использование этого образа в объяснении законов и процессов окружающей действительности человеком в процессе ментальной деятельности и интеллектуального развития берет начало в далеком прошлом. Очаги специфического почитания птиц, в большей или меньшей степени развернутого в культовой форме, обнаруживаются в отдельных областях мира. Относятся они преимущественно к доисторической и архаической эпохам [Ханутина 2007: 121–138].

У современных народов Южной Азии мы встречаемся уже фактически с пережитками древнейших представлений и суеверий, связанных с образом птицы. Но «пережитки» эти, во-первых, весьма живучи, а во-вторых, характерны и существенны для представлений о мире у различных народов и племен Индии, Непала, Шри Ланки и других стран Южной Азии. И хотя мы не можем выявить здесь какого-то единого культа, некой цельной системы в связи с образом птицы в общем культурном пространстве у этих народов, названные представления и суеверия до сих пор остаются значимыми и составляют определенные особенности этнической культуры (или культур) региона.

Образ птицы с соответствующей маркировкой выступает здесь в мифологии и в религиозно-магических представлениях, в фольклоре и ритуале, а также в материальных проявлениях бытовой культуры. Но лишь некоторые образы птиц оказываются связанными с развернутой нарративной традицией; в отношении иных персонажей птичьего мира представления у названных народов не всегда имеют подробную и углубленную спецификацию.

К наиболее ритуализованному типу можно отнести ряд образов птиц, которые, согласно легендам, являются основным средством передвижения (*ваханой*) некоторых из богов индуизма. Так, бог-хранитель Вишну, из главной божественной триады индусов, передвигается с помощью мифической птицы Гаруды; верхом на павлине ездит бог войны Картикея=Сканда, сын Шивы; бог любви Кама разъезжает, вооруженный цветочным луком, на попугае (иногда на других птицах или иных «средствах передвижения» — рис. 1); богиня искусств Сарасвати представляется восседающей на золотом лебеде-гусе. Изображения этих птиц, даже без соответствующих божественных персонажей, уже сами по себе могут символизировать их присутствие.

Из названного ряда мифологических образов птиц наиболее сложен Гаруда (сын Кашьяпы, олицетворяющего планету Уран), весьма почитаемый у индуистов, в котором соединяются черты птицы и человека. Иногда он изображается в виде птицы с головой человека, в других случаях — в виде человека с птицеподобной головой и крыльями. По традиционным пред-

Рис. 1. Миниатюрная скульптура,
изображающая бога Каму.
МАЭ. Колл. № 889–32.



Рис. 2. Маска-Гаруда.
МАЭ. Колл. № 1180–17.



ставлениям, Гаруда отличается неимоверной силой, ему ничего не стоит поднять одной лапой слона; Вишну может восседать на этой мощной птице не только сам, но и вместе со своей супругой. Гаруду называют царем птиц, и даже боги уважают его за могучесть, а также и за благочестие (в частности, за глубоко почтительное отношение к брахманам). Так, в случае, когда Гаруда хотел похитить луну, богам пришлось считаться с ним и вести специальные переговоры, чтобы придти к компромиссу.

Гаруда является воплощением на индийской почве древней идеи змеборчества: он могучий противник змей, которые гибнут от одного его взгляда. Причина этой ненависти объясняется пленением змеями матери Гаруды. Злые существа хотели обрести бессмертие и обещали вернуть заложницу только в том случае, если Гаруда принесет им Луну — сосуд, контролируемый богами, в котором и находится напиток, дарующий бессмертие, то есть *амрита*. В иконографии Гаруда иногда выступает оплетенный змеиными телами (ср.: [Маретина 2005: 60–78 и сл.] (рис. 2).

Эта мифическая птица нередко является одним из героических персонажей в древнеиндийском эпосе. Наряду с Гарудой выступают и его дети — Сампати и Джатаю. Местом обитания этих огромных и могучих птиц обычно называют южные пределы. Заметна их роль союзников царя-героя Рамы и противников царя-грешника Раваны в древнеиндийской эпической поэме «Рамаяна».

Многозначен в представлениях индийцев образ павлина, символизирующий природную красоту, величественность, роскошь, богатство. Это и *царская* птица, и символ присутствия могущественного божества. Образ танцующего павлина увязывается с периодом дождей и с пробуждением эротического начала в душе человека. Опахала из павлиньих перьев — знак роскоши.

Символом богатства, процветания, удачи выступает и гусь=лебедь *ханса* (судя по словоупотреблению в индийских языках, это нерасчлененное понятие), особенно **золотой гусь** — *суварна ханса*. В некоторых контекстах лебедь символизирует любовное желание. О том же говорит и пение кукушки.

Символизация «начала» (года, семейной жизни, важного предприятия, а также и значительного мероприятия) иногда присуща образу петуха.

Ворона считается посланником бога смерти Ямы и выступает одним из его атрибутов в индуистской иконографии. Иногда она становится объектом почитания в ритуале. Так, в Непале зафиксирован редкий факт ритуального поклонения вороне (вероятно, в смысле умиловления) во время праздника Тихар.

В одной из мало известных (и, видимо, древних) легенд объясняется, что воробьи и некоторые виды куропаток произошли из отрубленных (в наказание) голов трехголового сына божественного мастера Вишвакармана (или Вишвакармы), которого звали Вишварупа, а провинился он тем, что, прикидываясь другом богов, на самом деле помогал их врагам — асурам [Томас 2000].

Павлин, попугай, петух, фазан, индюк — вот птицы, наиболее часто представленные в миниатюре, вышивке, иногда в пластических видах искусства. Здесь они выступают и как символические знаки, но также просто как прекрасные «произведения» природы. Реже они изображаются и как объект охоты. В фольклоре (отчасти и в изобразительном искусстве) находится место для кукушки, совы, грифа, некоторых ловчих птиц.

Пернатые певцы и другие птицы чаще всего бывают представлены на фоне пышной растительности, что вместе символизирует плодovitость, плодоносность, богатство и роскошь природы. Иногда этот смысл дополняется и другими символами благополучия, процветания, например свастикой. «Райский сад» с пышной растительностью, цветущими и плодоносящими деревьями, с птицами на ветвях, бабочками и стрекозами над цветами и кустами — это образ гармоничного мира, идеала благоденствия. Краткий аналог той же идеи — образ птицы с цветущей ветвью в клюве. В Непале легендарная птица Сиял-чари считается дарительницей богатого урожая (она приносит его с Гималаев). Единство всего сущего, всего живого представляется и в более сложных образах фантастических птиц и иных существ с «птичьей составной». Изображение птиц парами (наряду с парами некоторых животных, например оленей) — типичный благожелательный символ.

Поведение и пение реальных птиц нередко служат приметами и предсказаниями для жителей Южной Азии о погоде, судьбе, ближайших событиях.

Среди бытовых предметов у народов Южной Азии можно встретить и изображения птиц как таковые, и утилитарные предметы в форме или с украшением в виде птиц, и сюжетные изображения с включением «действующих лиц» из пернатых, в том числе и объекты религиозного почитания в том или ином виде.

Разнообразны и материалы, из которых изготовлены объекты, связанные с образом птицы: это изображения из глины, дерева, камня, металла, это ткани с набивными узорами и вышивкой, рисунки, литографии, изделия из птичьих перьев. Вариативно и применение означенных предметов. Это могут быть статуэтки, копилки, храмовые лампы, светильники, погремушки, чайники, ножи, подносы, сосуды для приправ, маски, подсвечники, игрушки, даже массажер для пяток, а также занавеси, накидки, скатерти, одежда, панно, опахала. Отметим, что многие подобные вещи обнаруживаются и среди экспонатов из Южной Азии, хранящихся в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого в Санкт-Петербурге [Краснодембская 2005: 188–191].

По-видимому, к самым древним разделам «птичьей» мифологии относится слиянный образ человека и птицы. Подобный образ, тем не менее, присутствует даже в развитой мифологии индуизма, в чертах твердо установившегося канона — это как раз и есть известный спутник Вишну, хранителя мира, уже упоминавшийся Гаруда.

С древности распространен также сюжет о том, что птицы могут обладать (и некогда обладали) человеческой речью (ср., например, птицу Джа-

таю в древнеиндийской эпической поэме «Рамаяна»), а затем вследствие неких причин утратили такую способность. Это также обычный сказочный сюжет. Более того, иногда птица сама выступает в роли «рассказчика» сказок, как, например, в случае популярного в регионе Южной Азии (хотя и не только в нем) сборника «Сказки попугая». Со своеобразно превращенным видом птицы как «говорящего существа» мы встречаемся и в классической литературе региона, в распространенном в свое время жанре поэм-посланий, где птица может выступать как *вестник* и *наблюдатель*.

В таком фольклорном разделе, как сказки о животных, птица обычно выступает наравне с другими персонажами, как в роли «трикстера», так и в роли его противника.

Как правило, более определенными «магико-опознавательными» чертами образы птиц бывают наделены в магико-этикетном и ритуально-обрядовом контексте. Люди в своем бытовом поведении в соответствии с культурной традицией постоянно учитывают и повседневно подтверждают эти маркировочные знаки. Очень часто такая маркировка проявляется в гадательной практике, где символике птичьих образов (как и многих других природных) тоже приходится немалое значение.

Конечно же, эта символика теснейшим образом связана с естественно-бытовым восприятием тех или иных птиц, которые окружают человека в его жизни. Многое зависит от внешности птицы, благозвучности ее голоса, даже характера движений, общего стиля поведения. Больше доверия оказывается тем птицам, которые не боятся селиться вблизи человеческого жилья и т.п. Те или иные птичьи образы символизируют благополучие дома, семейный уют, плодovitость, успех, процветание и т.д.

Может быть, не слишком отчетливо, но все-таки прослеживается особая роль птицы в народных космогонических представлениях. В двухъярусной вертикали птица выступает как символ верхнего мира, в трехъярусной — как посредник между небом и землей, в четырехъярусной — как субъект срединного (между небом и землей) пространства. В этом ключе можно рассматривать и тех птиц, которые выступают специальным средством передвижения (*ваханой*) отдельных богов в индуизме. Иногда в схемах вселенной птица изображается и как часть земного мира. Таким мы видим этот образ на редком непальском экспонате из коллекций Государственного музея истории религии — «скалке» *самбар*, используемой для изготовления ритуального печенья [Мазурина 2002: 141–147]. На ее гранях изображены секции мироздания, в одной из которых присутствуют земноводные (лягушки, головастики) и птицы. Очевидно, что так символизируются разделы земной фауны. Хотя параллельно возможна и трактовка этого рисунка как противоположение в двухуровневом измерении «верхнего» и «нижнего» миров.

Нередко также птица выступает как связующее звено в непосредственных «контактах» между чувственным миром человека и иными (сверхчувственными, «потусторонними») мирами. Например, в роли «вестника смер-

ти». Птица оказывается в определенной связи и с народными верованиями в демонов и духов. В птичьем облике способны являться особые существа якши, духи деревьев, души умерших людей. Еще в «Ригведе» довольно часто «упоминается особый вид нечистой силы — ракшасы (*rakṣás* букв. «вредитель»), ночные оборотни, которые, принимая облик птиц, оскверняют места жертвоприношений...» [Елизаренкова 1989: 504]. Подобные превращения могут обыгрываться даже в сюжетах современных кинофильмов (ср. североиндийский фильм «Загадка любви», который был показан и по российскому телевидению).

Логично было бы предположить, что образ птицы может присутствовать в мифологии или практике обрядов шаманистского характера (подобные культы сохранились у некоторых народов Южной Азии), прежде всего, казалось бы, в известной роли «проводника». Но пока мы такими материалами не располагаем.

Обобщая, можно сказать, что комплекс существующих у народов Южной Азии представлений о птице вырисовывается как мозаичное панно без заданной композиции, где наборные элементы частью одноцветны и непрозрачны, а частью — транспарентны и явно многослойны. Проявление глубинных пластов воззрений нередко прихотливо и в своей локализации, и в форме. И все это в целом можно отнести и к культурному пространству, созданному основным народом Шри Ланки — сингалами.

Культура сингалов, несомненно, очень развита, но в то же время она сохраняет очень древние пласты и элементы. Удобно для исследователя то, что во многих чертах (прежде всего благодаря хроникам) она оказывается доступной для «наблюдения» на протяжении не менее двух с половиной тысячелетий.

Одной из природных особенностей острова как раз является богатство и даже экзотичность птичьего мира. Здесь имеется немало собственных пернатых (в том числе около 30 эндемичных видов). Здесь также обитает много перелетных птиц (из Европы, Западной Азии, из Индии), зимующих в этих краях с ноября до апреля. Пожалуй, наиболее богат мир птиц на севере, северо-востоке и на юге Шри Ланки. Существует немало специальных охранных зон: национальные парки (Рухуну, Вилпатту, Гал-оя и др.) и заповедники. Здесь птицы чувствуют себя совсем привольно, птичий мир особенно богат и поражает воображение даже орнитологов. Знаменит, например, заповедник «Синхараджа Форест Резерв» (букв. «Заповедник Царя-Льва»), где сберегают самый древний тропический лес Шри Ланки и его обитателей. Там находится та самая пещера, где, по легенде, некогда обитал лев — мифический предок сингальского народа (самоназвание сингалов звучит как *синхала*, т.е. «люди львиного рода»).

Впрочем, и на всей территории острова птица привычный, если не обязательный, элемент пейзажа, и жизнь птиц как бы постоянно сопутствует

жизни человека. Просто сидя во дворе дома, постоянно слышишь различные птичьи голоса, видишь, как взлетают птицы над вершинами пальм или проносятся тенью над твоей головой. Как-то раз в такой ситуации маленький сын моей сингальской подруги, следя за пернатыми, пролетающими над нами, учился счету, вернее, демонстрировал мне свое умение считать.

Здесь часто встречаются птицы яркой и пестрой окраски, причудливого внешнего вида. Поражает перечень обитающих на сравнительно небольшой территории Шри Ланки пернатых: белые и скальные цапли, аисты — редкие разноцветные, черношеи и другие, колпицы, пеликаны, разных видов бакланы, водяные пастушки, орел-змеелов, выпи, сорокопуты, майны, серые куропатки, кольчатые горлинки, пепельные голуби, краснобрюхие бульбули, черные дронго, лесной перепел, иволга, желтые и индийские трясогузки, шилохвостые и другие утки, индийская анхинга (змеешейка), индийская водяная курочка, пурпурная лысуха, свистящий чирок, чернокрылый ходулочник, маленькая чомга, розовые фламинго и многие, многие другие. Перелетные фламинго тысячами собираются возле Хамбантоты, у лагун и соляных озер Бундалы [Handbook for the Ceylon traveler 1974: 70–74, 164–168 ff.]. Встречаются в Шри Ланке самые разные попугаи, в том числе длиннохвостые, вида «зеленый помпадур», «империал». У северо-восточного побережья, неподалеку от местечка Нилавели, имеется островок, который зовется островом попугаев, где, в частности, гнездится и выводит птенцов редкий для Шри Ланки (но обычный в Южной Индии) синий скальный попугай.

В известных местах (например, в Кумане) с апреля по июнь возникают переливающиеся всеми красками «птичьи базары»: здесь брачуются и плодятся многие водные птицы. Различные путеводители на протяжении многих десятилетий приглашают западных туристов поохотиться на бекасов, уток и чирков. Охотничий сезон бывает открыт с 1 ноября по 30 апреля.

В современной Шри Ланке разнообразие красивых крылатых существ даже используется в различных «брендах», особенно в торговле знаменитым цейлонским чаем. Разноцветные птички изображаются на чайных упаковках. Вот они во всей красе. Пестрый *королевский рыболов*: рябенькие крылья, белые грудь и шейка, мощный длинный клюв. Золотолобая «птичка-листок»: вся зелененькая с переливами оттенков, только шейка коричневая. Сизохвостый сорокопут словно сложен из разноцветных лоскутков: черная «мордочка», голубой затылок, красная спинка, белая грудка, оранжевое брюшко, коричневые крылышки. Райский мухолов: зеленые головка и грудь, белое брюшко, красные крылья и хвост, на темени лихой хохол. Черноголовая иволга: темная головка, красный клюв, желтое тельце с темными полосами на крыльях и хвосте. Есть даже настоящая «синяя птица», которую величают волшебной.

Возникают марки чая вроде «Райский сад», также подразумевающие изобилие и красоту местного птичьего мира.

Этой красотой в свое время был поражен и Роберт Нокс, англичанин, попавший в середине XVII в. в плен к сингальскому царю Раджасинхе II, в котором он пробыл около двадцати лет, затем бежал из плена и вернулся на родину. Он написал интереснейшую книгу о своих приключениях на острове и о народе, среди которого так долго жил, о природных особенностях края. Целый раздел посвятил он и описанию птичьего мира Цейлона (так долгое время европейцы называли Шри Ланку).

«В той стране есть вороны, воробьи, синицы, бекасы, совершенно такие же, как в Англии, а также лесные голуби, только не большими стаями из разных видов, как бывает у нас, а отдельные из ворон или голубей. Я видел там птиц, похожих на вальдшнепов и куропаток, но они редки. Очень много диких павлинов, маленьких зеленых попугаев, но их трудно научить говорить. Вот есть другая птица, на языке сингалов Мал-коуда (точнее, *мал-кавуда*, букв. “цветочная ворона”, цейлонская майна. — *Н.К.*), которая может научиться великолепно разговаривать. Она черная с желтой бородкой, размером с черного дрозда. Той же величины есть другой вид, называется Кау-коуда, желтая как золото, очень хорошенькая, ее тоже можно научить говорить.

Имеются там другие виды маленьких птичек, едва больше воробья, прехорошенькие, но только тем и значительны, как я полагаю: некоторые белы как снег, у них хвост, наверно, в фут длиной, а головы черны как смоль и украшены хохолком, вроде султана из перьев, торчащим кверху. Есть и другие птички в таком же роде, но другого цвета — красноватые как спелый апельсин, а торчащий султанчик у них — из черных перьев. Может быть, одна из них петушок, а другая — курочка.

Имеется род птицы, ее там называют Карло (точнее звучит как *кярала*. — *Н.К.*), которая никогда не слетает на землю, а всегда восседает на очень высоких деревьях. Она большая как лебедь, черного цвета, ноги у нее очень короткие, голова уродливая, очень длинный клюв, который слегка загибается как у ястреба, и по бокам головы два белых пятнышка, как будто уши, а на темени растет что-то белое, слегка похожее на петушинный гребень; обычно они держатся группами вчетвером или впятером и постоянно перепрыгивают с ветки на ветку. Они редко молчат, а то вечно галдят, немного похоже на крикание утки, их можно слышать по крайней мере за милю. Их галдеж сингалы объясняют тем, что они кличут дождь, чтобы напиться. Мясо этих птиц годится в пищу.

Живет там птица, очень похожая на утку, но таких не очень много. Есть и другая, тоже размером с утку, черная как сутана, кормится рыбой. Изумительно глядеть, как долго она остается под водой и как далеко проплывает, пока снова вынырнет. Кроме этих есть еще очень много всяких разных птиц, гораздо больше лебеда, которые держатся возле водоемов и вышаживают в поисках рыбы, но люди их не едят. Природа наделила их невероятной понятливостью, и аллигаторам не удается их поймать, хотя их тоже много в этих водах.

На павлинов в дождливую пору иногда с успехом охотятся с собаками; потому что перья их становятся влажными, и оттого они не могут улететь далеко.

У короля имеются гуси, утки, индюки, голуби, которых он держит как ручных, но больше никому это не позволено. Индюками он восхищается, потому что у них меняется цвет головы; никого из этой домашней птицы для еды не убивают, как и никакой другой такого рода, а у него много ручных птиц» [Нокс 2007: 65–67].

Для сингалов птицы — это некое украшение жизни человека и одновременно особая параллельная жизнь. Отметим, что охотничий интерес большинству сингалов чужд из-за религиозно-кастовых предрассудков. Традиционно охотой на птиц занимались и отчасти занимаются и теперь только ланкийские аборигены — ведды.

В названных выше сингальских хрониках упоминания о птицах встречаются нечасто. Впрочем, не надо забывать, что посвящены эти сочинения целиком и полностью главной задаче — описанию истории буддийского вероучения и буддийской общины на острове. Правда, это описание привязано и к истории династий местных правителей. Так или иначе, в них описывается много исторических событий и фактов, реалий местной жизни. Однако, разумеется, авторы не ставили своей целью специально описывать природу и быт ланкийцев. Но даже немногие «птичьи эпизоды» хроник тоже представляют определенный интерес.

Первыми в них упоминаются попугай и индийская кукушка (*каравика*, в современном сингальском звучит как *каравикая*). Они возникают в почти сказочном контексте: речь идет о коронации великого индийского царя Ашоки (III в. до н.э.), приверженца и пропагандиста буддийского вероучения. Описываются приготовления, в которых принимают участие и небожители (боги и маруты), и обитатели подземных миров *наги*, животные и птицы. Про попугаев говорится, что они были помощниками на кухне и каждый день доставляли рис в невероятных количествах — до 90 тысяч повозок. Кукушки же в это самое время услаждали слух царя своим нежным кукованием [The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon 1960: 28].

Следующим возникает образ гуся=лебедя и сразу же в качестве декоративного мотива. Описывается реликварное изображение священного для буддистов древа Бодхи. Ствол его и ветви сделаны из серебра, свежие листья — из дорогих камней, сухие листья и плоды — из золота, корни и молодые побеги — из кораллов. На стволе изображены счастливые (магически) символы, а также ряды цветов, четвероногих животных и гусей=лебедей [Ibid: 203]. Немного дальше образ гуся=лебедя возникает в качестве украшения прекрасного садового пруда [Ibid: 253]. В более поздней хронике белизна гуся=лебедя подчеркивается в поэтическом сравне-

нии наряду с белизной снега и облака [Culavamsa, being the more recent part of the Mahāvamsa 1953, II: 134–135].

Уже в «малой хронике» появляется ворона. Сначала — как представитель отверженных существ. В рассказе о милосердном царе Виджаябаху I упоминается, что он был так добр, что обеспечивал кормежку [даже] ворон и собак [Ibid, I: 222]. Далее ворона (вернее, они во множестве) фигурирует вместе с грифами на поле битвы после сражения [Ibid, II: 55].

В главе 57-й «Чулавансы» мы обнаруживаем интересную легенду, связанную с верховым животным бога Кумары, иначе Сканды (он же Ката-рагама в культе богов-покровителей у сингалов). Здесь рассказывается о царевиче Манавамме, желавшем наследовать трон отца. Ради этого он молился Кумаре, и тот явился к нему верхом на своем павлине. Павлин хотел пить и поискал клювом сосуд с водой на блюде с подношениями. Однако старая скорлупа кокосового ореха была дырява и потому оказалась пуста. Царевич так глубоко ушел в богослужение, что не стал его прерывать. И дабы павлин мог напиться, подставил ему свой собственный глаз. Кумара был удовлетворен и пообещал исполнить желание царевича [Culavamsa, being the more recent part of the Mahāvamsa 1953, I: 193]. А в главе 73-й описывается роскошный сад, который оживляют «крики павлина и нежное щебетанье птиц» [Ibid, II: 12–13].

С журавлем мы встречаемся в одной из последних глав «Чулавансы», где описываются события уже середины XVIII в. Речь идет о празднике в честь величайшей реликвии местных буддистов — Зуба Будды. На земле устроены праздничные арки из молодых стволов банана, разукрашенные цветами арековой и кокосовой пальм. А в небе развеваются переливающиеся разными цветами стяги и вымпелы, укрепленные на верхушках разукрашенных шестов. И в сияющем небе проносятся стаи журавлей [Ibid, II: 249].

В первой части «Чулавансы» обнаруживаются сравнения, в которых фигурируют птицы, запертые в клетках [Ibid, I: 310, 339].

Фольклорные источники сингалов, где фигурируют те или иные птицы, как и можно было ожидать, довольно разнообразны. Это колыбельные песни, сказки, пословицы и поговорки, иногда загадки, магическая поэзия и т.п.

В одной из старинных колыбельных песен речь идет о вороне, самой распространенной птице на острове Ланка. По-сингальски ворона называется *капутá*. Крик ее воспринимается местными жителями не как «кар-кар», а слогами «как-как-как».

«Как-как-как», — каркает капута, —

«Дай-дай-дай нам горака плод».

На лиане у дверей бетеля листочки,

В зарослях тростника — арековый орех.

Мякоть плода Джек в клюве капуты,
 Золотое колечко — в клюве его жены.
 Из низкого горшка напившись воды,
 Через заднюю дверь лети, капута, лети! [Disanayaka 1984: 46–47].

Этот красивый в оригинале стишок (песенка) с обильной аллитерацией похож на охранное заклинание: ведь ворона может быть и недоброй вестницей (ниже об этом скажем подробнее). В нем присутствует и нарочитое перевертывание смысла (не бывает листов бетеля на лиане, орехов в тростнике), и задабривание опасной птицы, и прямое ее изгнание из дому.

Журавль (*кокā*), типичная птица на рисовых полях Шри Ланки, тоже возникает как образ в колыбельных песнях.

1. Твоя мама ушла за молоком,
 Чтоб тебе молочка принести.
 Да горшок молочный в реку упал,
 И слетели журавли с обоих берегов.

2. Две тысячи журавлей, [глазки закрыв],
 Спят в амбаламе [приюте для путников].
 Еще две тысячи журавлей улеглись
 Спать прямо на дороге.
 Обиженный женой, журавль
 На рисовое поле ушел.
 Вот ушел журавль на рисовое поле [Disanayaka 1984: 47–48].

Не вдаваясь в глубокий анализ этого фольклорного текста, отметим, что в нем прежде всего явно просматривается благоприятный смысл присутствия героя — птицы. Чистота — вот важное качество этого птичьего образа. Оно высвечивается и в связи с поговоркой «все равно что объяснять слепому, что такое *дикири* (простокваша из буйволиного молока)». Такая поговорка употребляется, когда пытаются объяснить что-то непонятное посредством другого непонятного. В основе поговорки лежит следующая побасенка:

Спрашивает слепой зрячего, что такое дикири.
 Ему говорят: «Оно белое».
 А что значит «белое»? — Это как журавль.
 А что такое журавль? — Как тебе объяснить?
 Согнул зрячий руку в локте и в запястье — изобразил журавля:
 — Вот такой он.
 Ощупал слепой руку рассказчика и говорит:
 — Это не слишком съедобно!

Журавль выступает и как символ семейственности: недаром поминается его жена в выше приведенном тексте колыбельной песни. Подарить парочку журавлей (рисунок, фигурки) — приятное благопожелание. Изображение и некоторых других птиц парами (в плетении, рисунке, миниатюрной скульптуре) в Шри Ланке имеет смысл благопожелания, в частности в брачных ритуалах, и вообще считается добрым знаком.

Благоприятным ощущается и образ попугая, что находит отражение и в фольклоре, и в различных проявлениях материальной культуры сингалов. Для попугая существуют названия, так сказать формальное (*gíravá*) и ласкательное (*pettá*, или *pettáppu*). Считается, что попугай очень любит сингальский паровой хлебушек *pímtu*. Образ попугая каким-то образом связан с женской субкультурой. Когда играют на женском барабане *rabáne*, то под один из ритмов поют такие звонкие стихи:

Uđin uđin vara pettappu
Bimin bimin vara pettappu
Uđin uđin vara bimin bimin vara
Pittu kanda vara pettappu (*d* — церебральное) [Disanayaka 1984: 48–49].

Прилетай с небес, попочка!
Прилетай с земли, попочка!
С небес лети, с земли лети,
Питту клевать лети-ка, попочка!

В поэзии образ попугая ассоциируется с солнцем. Как, например, в таком стихике:

Можно ли Солнце разлучить с попугаем?
Можно ли Луну разлучить с зайцем?
Можно ли порвать узы между цветком и пчелами? [Там же: 17].

Под удары рабана поют ритмичные песенки и про лесного голубя *кобейя*:

В масле жаренный, все он дикий голубь
В молоке пареный, все он дикий голубь!
В масле жаренный, в молоке пареный,
Все-то дикий голубь остается диким.

Песенка эта с намеком: на тех людей, чью грубоватую природу не переделать никаким влиянием культуры.

Крик лесного голубя расшифровывается как «пубборун путэ» (ср. разговорное сингальское *pubboru paetavu*, «неоперившийся птенец») или «кутурун путэ ку» (букв. «где детки?») — считается, что этими фразами дикий голубь созывает своих детей. Существует на эту тему такая сказка.

«Некогда жила в лесу семья диких голубей: отец, мать и двое детей. Однажды голубь-отец отправился добывать пищу, и ему на глаза попалось дерево *ми*, усыпанное цветами (в разговорном сингальском — *ми пун* (точнее дерево называется *ми-гаха*, латинское *Bassia longifolia*, **из семян его выжимают масло**. — *Н.К.*). Голубь отец набрал этих цветов побольше, чтобы сделать запас на время дождливого сезона. Он рассыпал их на скале, что была недалеко от гнезда, и поручил птенцам караулить цветы, чем они заботливо и занимались. Но солнце грело все жарче, и цветы совершенно усохли. Когда птицы-родители прилетели домой, они не увидели цветов на скале и заподозрили, что их склевали птенцы. Это привело их в ярость, и они тут же птенцов умертвили. Царь небожителей Сакра узрел это своим божественным оком и заставил дождь пролиться на землю, отчего цветы снова наполнились влагой и пышно раскрылись. Голубь и голубка поняли свою ошибку, но уже было поздно. С тех пор они летают повсюду и призывают своих детей: “пубборун путэ” или “кутурун путэ ку”!)» Завершается сказка также ритмичным стихском:

Цветки *ми* у нас есть,

Да нет детушек!

Где вы, где, драгоценные сынки? [Disanayaka 1984: 50]

Красногрудая птичка малиновка по-сингальски зовется *авиччия*. Народная этимология расшифровывает это слово как «приду и расскажу», то есть примерно «пожалуюсь». С малиновкой связывают такую историю.

«Было время, когда у павлина не было такого красивого наряда, каким он гордится теперь. А принадлежал этот наряд малиновке. Однажды павлин пригласили на свадьбу, и он задумался, как же ему приодеться. Решил он пойти к малиновке и попросить ее одяние взаймы по такому случаю. Добрая и сострадательная малиновка отдала павлину свою одежду. Но павлин, которому наряд малиновки пришелся по вкусу, не вернул его хозяйке. Малиновка грустила. Кому она (точнее, он, так как речь идет о самце. — *Н.К.*) сможет пожаловаться? Кто захочет ее выслушать? Наверное, только Высшее Существо, то есть Будда будущего мирового периода, которого сингалы называют *Мете Будун*, то есть *Милосердный Будда*. А пока он не родился, малиновка все плачет:

Придет Милосердный, придет Просветленный,

Ему расскажу, ему поведаю свое горе-печаль».

Частый персонаж в сингальском фольклоре и *полкичча*, сорока. Ее крики воспринимаются как ругательства, их связывают со словами «внекастовый», «коротышка», «скрюченный» (*paraṇā, kuru, kudu*). **Кого же ругает сорока?** И об этом есть сказка.

«Жила некогда в лесу молодая и привлекательная сорока-невеста. Однажды она приготовила из рисовой муки масляное печенье *кявум* (женс-

кий сексуальный символ, печенье по форме напоминает женскую грудь. — *Н.К.*) размером с плетеный поднос, нарядно приоделась и пошла по лесной дорожке в поисках суженого. Встретила она лису и других обитателей леса и всех спрашивала, чем они питаются. И приходила в ужас от их ответов. Ни за кого из них выйти замуж она не захотела.

Наконец она встретила горбуна, который сказал, что питается как раз только масляным печеньем из рисовой муки. Сорока и горбун решили жить вместе. Когда утром она стала готовить рис, то услышала звук “кудā тапа тапа, кудā тапа тапа” — в горшке было мало воды. Слово *кудā* в сингальском языке может значить *согнутый*, каким и был горбун. Сорока послала горбуна к колодцу, чтобы он принес горшок воды. Когда тот шел к колодцу, лягушка прокричала: “кудō курō, кудō курō”! (“ой, горбатый, ой, коротышка”!). Но горбун не обратил на нее внимания и пошел дальше.

Когда он подошел к колодцу, другая лягушка прыгнула в воду, отчего получился звук “кūда, кūда, кūда бо”! Опять намек на уродство горбуна. Тут уж он стал терять терпение, но все же опустил горшок в колодец. Однако от журчания воды, вливавшейся в горшок, снова раздалось насмешливое: “кūда кўту кўту, кўда кўту кўту”! Тут горбун разозлился, терпение его лопнуло. Хватил он горшком о землю, и знаете, что услышал? — “Кудабо”!

Горбуну показалось, что все его неприятности происходят оттого, что он женился на сороке. И он задумал убить ее. Когда он готов был приняться за это дело, сорока взлетела на ветку и с той поры и до сего дня поносит горбуна изо всех сил» [*Disanayaka 1984: 50–52*].

Кроме благоприятных и нейтральных существуют и «опасные» птицы.

Так, например, ворона может быть вестницей и приятных, и недобрых известий. Все зависит от того, какую «трибуну» она выберет для своего «доклада». Если она каркает, сидя на ветке живого, особенно «млечного», дерева (т.е. такого, из листа или веточки которого при надломе сочится беловатый, «млечный» сок), то принесенные ею вести хорошие. А еще лучше, если это хлебное дерево (иначе — дерево *джэк*). Чаще всего такое ее предсказание — о визите родных. Если же ворона «вещает» с сухой ветки, с ветки мертвого дерева, то это скорее всего нечто печальное, возможно, смерть близкого человека.

Характерной чертой вороны является ум, чаще всего проявляемый как хитрость. Именно такой она показывает себя в сказках, например, в следующей:

«Вороны и совы жили в одной пещере. Злые совы, пользуясь своей способностью видеть ночью, забивали соседей и поедали их. Воронам жаль было покидать уютную пещеру, но они не видели другого выхода. И вот одна из них придумала хитрый план. Она усыпила бдительность сов (оригинальным способом, для чего ей пришлось даже пожертвовать своим оперением), их же заставила натаскать хворосту и сложить его у входа в пещеру, а затем, уговорив сов забраться внутрь, завалила вход этим хворостом и подожгла его. Все совы погибли» [*Сингальские сказки 1985: 67*].

В другой сказке вороне удастся одурачить простодушную змеешейку (птица из семейства бакланов, питающаяся рыбой).

Как-то змеешейка пригрела ворону, оказавшуюся на чужбине: построила ей гнездо и кормила ее. Когда же вороне пришло в голову вернуться на родину, она стала искать предлог, чтобы покинуть змеешейку. И вот что придумала: она обвинила змеешейку в том, что та якобы оскорбляет ее тем, что, когда ловит рыбу, поворачивается к вороне спиной. И змеешейке ничего не оставалось, как отпустить ворону [Там же: 64].

Вестником, предупреждающим об опасности, выступает и дятел (*кярала*): его крик считается дурным предзнаменованием для того, кто собрался в дорогу. В таком случае поход, поездку или путешествие лучше отложить.

Так называемая «дождевая птичка», *вяхи ленā* или *вяхи лихинийā* (сингалы называют так и ласточку, и стрижа), предсказывает, что скоро пойдет дождь. А дождь — очень существенное событие в стране с муссонным климатом. Вызывание дождя и борьба с засухой — важнейшие элементы в достаточно актуальном для региона культе плодородия (ср.: [Краснодембская 2003: 163–177]). Скорее всего в этом ключе следует рассматривать и то, что у сингалов считается доброй приметой для обитателей дома, если ласточка устраивает свое гнездо под его крышей.

Жалобщица-кукушка, *кохā* (*cuculus passerinus*), своим криком «кохō» предупреждает, считают сингалы, о скором приближении Нового года (по местному календарю он приходит в ночь с 13 на 14 апреля). Это птица-мигрант, пребывающая на Ланке примерно с февраля по март [Disanayaka 1984: 52]. Но на что же жалуется эта ханжа? Каких ждет затруднений? Ведь сама она даже не строит гнезда, а подкладывает свои яйца в чужие. Чаше всего — к вороне. Если ворона успеет это заметить, то дерется с кукушкой¹.

Всегда недобрые знаки исходят от сов: обычной, *бассā*, и коричневой лесной, *уламā* или *улаленā* (это название для самца, а самочка называется *уладени*). Последнюю еще называют птицей-демоном. Ничего хорошего не ждут и от выпи, *канакокā*. Эти птицы предсказывают гибель.

Можно, однако, отвратить дурные предзнаменования. На уханье совы *бассā* надо громко крикнуть: «Принеси соли! Съедем сову!» Хорошо также бросить щепотку соли в огонь очага. Эти действия заставят сову умолкнуть и улететь.

Крик птицы-демона можно нейтрализовать стишком:

Пусть ноги, что сжимают ветку, сгорят,
Пусть крылья, несущие улалену, отваятся,
Пусть сомкнется его клюв, испускающий крик «уй»!
Пусть дрянная птица разорвется на части².

¹ Сведения о кукушке сообщены информантом-сингалом.

² Сведения о сове сообщены информантом-сингалом.

Иногда даже призывают Будду и его ученика Ананду на помощь в «битве» со злой птицей:

Не плачьте, не плачьте,
Уалена, уалени!
Разве свершил кто-то что-то дурное,
Из-за чего вы расплакались?
Я свяжу вас силой великого
Тхеро (монаха) Ананды!
Не плачьте, пока в мире есть Будда!

Идея слиянного образа человека-птицы проявляется лишь намеком в сингальских сказках о превращении человека в птицу. Такова сказка о недоброй жене, обижающей старшую сестру мужа, *акку*.

Вместо того чтобы, как положено, по-родственному приветить золовку (которая потеряла мужа и пришла за помощью к младшему брату, *малли* по-сингальски) и хорошо накормить, злая жена предложила ей лишь кусочек черствого печенья да с собой дала коробочку рисовой шелухи. А матери своей послала с мужем вареного риса, да еще тайком подложила 30 серебряных монет. Однако муж принес все это своей старшей сестре. И, когда жена узнала об этом, то от расстройства все кричала: *риди тихай тихай, риди тихай тихай* — «тридцать серебряных монет, тридцать серебряных монет!» В конце концов, превратилась она в краснозобую чибисиху и все кричит и кричит. Только теперь у нее получается не *риди тихай тихай*, а *хотэ тикири* — «клюв короток»! [Сингальские сказки 1985: 34–35].

Вообще в сингальских сказках действуют такие птицы, как цапли, жаворонки, попугаи, птица ткачик, аисты, голуби, бекасы и другие. И не всегда однозначен их «нравственный» облик. Обычно они ставятся рассказчиком в житейские ситуации, похожие на человеческие. И надо отметить, что сингальские сказки, вероятно из-за влияния буддизма, обычно очень дидактичны, иногда с явной морализацией, как в басне. В них свидетельствуется, что добро и правда, дружба и верность могут победить зло, что не всегда можно взять верх силой, что самомнение может быть наказано и т.д.

И в сингальском фольклоре присутствует мысль о том, что некогда птицы умели говорить по-людски, и их было легко понимать. О том, как они утратили эту способность, объясняется, например, в народном пересказе одной из буддийских джатак (повествований о прошлых рождениях Будды).

В давние времена, когда еще птицы, как и животные, обладали человеческой речью, жил в Индии царь Вессантара. Захотел он вести жизнь аскета в гималайских лесах. Его сопровождали супруга и двое детей. Однажды, когда жена его бродила по лесу в поисках чего-нибудь съедобного, к царю приблизился старик-нищий. И Вессантара в качестве милостыни

отдал ему своих детей. Когда женщина вернулась, она не нашла своих чад и бросилась повсюду искать их. В горе она обращалась ко всем птицам, каких встречала в дороге. Но птицы упорно молчали, точно онемели. С тех самых пор они и разучились разговаривать по-человечески [Disanayaka 1984: 45].

С тех пор люди лишь отчасти понимают птиц, так или иначе толкуя издаваемые ими звуки. Мы уже немного говорили об этом выше. Приведем еще одну сингальскую сказку, в которой фигурируют сразу две птицы (*коравака*, птица вида *kallus*, то есть водяной пастушок или, по-другому, водяная курочка; *коттбрува*, коричневоголовый барбет, *megalaema zeylanica*, этим же именем называют и некоторых других птиц) и еще комар.

«Некогда жил один плотник. Как-то построил он торговое судно (*каппарайя*) для перевозки грузов. Замыслом его было уехать за море и найти землю, где бы жилось лучше. К нему присоединились еще двое: торговец арековыми орехами (по-сингальски они называются *пувак*) и продавец золота. В море их настигла буря, корабль потонул, и все погибли. Торговец орехами обрел новое рождение в облике птицы коравака и потому до сих пор все кричит: *каппараката пувак, пувак* — “орехи, орехи на борт”! А плотник возродился к жизни в теле птицы коттурува и потому все облетает различные деревья и стучит по коре: проверяет, хороша ли древесина, можно ли из нее построить новое судно. Продавец же золота в новом рождении стал комаром и все пищит людям в уши: *маге раттаран ко* — “где мое золото”?»

В этой сказке тоже с очевидностью ощущается буддийский «привкус» — и в некоторой морализации, и в толковании смысла перерождений.

Очевидно, что «птичий фольклор» сингалов столь же разнообразен и, по-видимому, разнороден, как и сами пернатые обитатели острова Ланка.

Образ птицы возникает и в некоторых народных религиозных представлениях, и в культовой практике сингалов. У них получили яркое развитие культы богов-покровителей, астрологический и демонический. Культ богов-покровителей испытал заметное влияние индуизма. Потому не удивительно, что сингалам не чужд образ Гаруды, ездового животного бога Вишну, который у них часто именуется Упулваном. Гаруда занимает определенное место в числе персонажей названного культа сам по себе или вместе с Вишну=Упулваном (см. подробнее: [Краснодемьская 1982: 77–101]).

В астрологическом культе мы встречаемся с вороной, которая иногда выступает здесь атрибутом некоторых олицетворенных небесных тел в их *угрожающем* аспекте.

В культе демоническом птица (как правило, это домашняя птица — петух или курица) постоянно используется в качестве жертвы в ритуалах шаманистского характера. Обычай такого жертвоприношения напоминает нам о юго-восточном и тихоокеанском регионах, где практика подобных жертв весьма распространена.

С образом петуха мы встречаемся и в брачном ритуале. Но здесь он символизирует начало новой жизни для брачной пары. На одном из этапов свадебного обряда молодые, рука в руке, вместе возжигают традиционный напольный (иногда многоярусный) светильник с масляными фитилями, который украшен навершием в виде петуха. Не будет ошибочным употребление в данной ситуации и светильника с навершием в виде гуся=лебедя (рис. 3). Подобные светильники сингалы возжигают и перед началом различных празднеств, торжественных церемоний, даже на общественных собраниях. Поручается это делать обычно самым почтенным лицам из присутствующих.

Обратимся к аспекту воплощения птичьей темы в изобразительном искусстве, в материальной культуре сингалов.

Здесь мы как раз соприкасаемся с такой архаикой, как изображения получеловека-полуптицы. Называются они *киндурā* или *киннарайā*. Изображаются с головой и плечами человека, но с крыльями и ногами птицы. Имеются мужской и женский варианты изображения. В частности, имеется и такой вариант, как женская ипостась этого облика, вписанная в орнамент из цветущей лианы. Это изображение называется особым термином — *лийа-киндур*. *Киндур*=*киннарайа*, по местным преданиям, считаются спутниками бога богатств Куберы и обитают, по легенде, в северных пределах Гималаев. Термин *киннара* встречается еще в древнеиндийской литературе, и им тоже обозначается мифическое существо — получеловек, полуживотное. Но обычно подразумевается изображение человека с лошадиной головой (ср.: [Monier-Williams n.a.: 282–283; Dowson 1973: 158]. В индийской мифологии оно трактуется как второстепенное божество из свиты того же Куберы. «Индийские» киннары считаются небесными музыкантами. Сингальские киндур-киннарайа тоже «славятся» как прекрасные исполнители музыки на свирелях и цимбалах. Заметим, что термином «киннара» называются и некоторые касты в Индии и на Ланке. В Шри Ланке это каста плетельщиков корзин и матов. Существует джатака («Чанда-киннара-джатака»), в которой рассказывается о том рождении Будды, когда он был киннарой и имел красавицу-жену по имени Чанда. Царь Бенареса влюбился в нее и застрелил ее супруга, чтобы она досталась ему. Однако красавица отказала ему в его притязаниях, сохраняя верность памяти супруга. Тогда царь богов Шакра (иначе — Сакра) оживил этого киннару и наказал всему его роду никогда более не посещать места обитания людей. Этот сюжет нередко изображается в настенной живописи в буддийских монастырях Шри Ланки [Coomaraswamy 1908: 81–82, fig. 11]. История и значение описанных образов заслуживают специального изучения, которое невозможно в рамках настоящей статьи.

Птица является составной частью и некоторых иных сложносоставных мифологических персонажей. Это и *шарапендā*, являющая собой мощную



Рис. 3. Ритуальный светильник.
МАЭ. Колл. № 3098–6а, б.

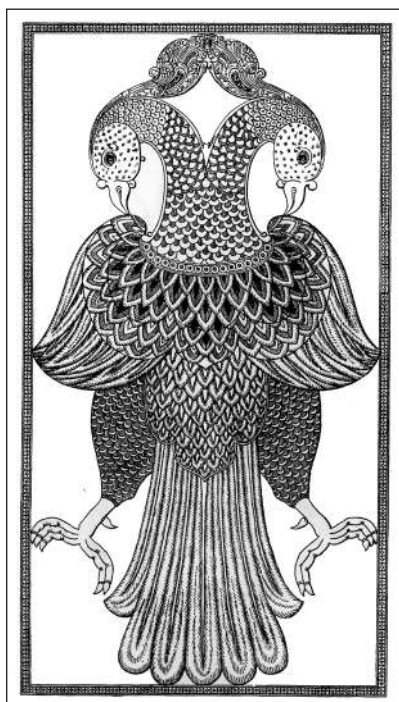


Рис. 4. Сингальский двуглавый орел.

птицу с сильными короткими лапами и головой, в которой заметны черты и льва, и макары [Там же: 182, fig. 95a]. Это и *ает-канда-лихинийя*, птица неимоверного размера, что-то вроде птицы *рок/рух*: у нее слоновья голова, тело птицы, а в когтях каждой лапы она держит по слону. Этот образ в кандийском царстве (сингальское средневековье) изображался на штандарте Главного Секретариата в царской администрации [Там же: 84, fig. 16].

Встречаемся мы и с образом двуглавого орла, *бхерунда пакшиайя* по-сингальски. Он присутствовал на флаге провинции «Три корале» [Tillakaratne 1986: Plate № 13] (рис. 4). Находятся его изображения в дереве, металле. В начале XX в. его часто изображали на подносах. Двуглавого орла взяло в качестве логотипа одно из местных издательств. Приходит в голову мысль о заимствовании этого образа из европейской геральдики. Но знаток ланкийского искусства, автор названного здесь труда о средневековом сингальском искусстве А. Кумарасвами, придерживается прямо противоположной точки зрения, считая, что западная геральдика заимствовала этот образ из восточного искусства [Coomaraswamy 1908: 85].

Часто встречающийся узор и форма ремесленных изделий у сингалов — священный гусь=лебедь (ханса). Причем характерным сингальским вариантом этого образа является *ханса нуттува*: когда изображается несколько таких гусей=лебедей (два, три или больше) с переплетенными шеями.

Попугай считается у сингалов одним из 108 благоприятных символов и тоже встречается в художественных работах. В орнаментике его образ обычно называется *сяла-лихинийя*. Примечательна композиция росписи потолка на веранде храма Зуба Будды в городе Канди, которая существовала там в XIX в., а позже была утрачена. В самом центре помещалось Солнце, вписанное в распутившийся цветок лотоса, а вокруг — восемь зайцев. В четырех углах — охотники с луками. Все остальное пространство занято вьющейся лианой, на ветвях которой симметрично расположены изображения четырех попугаев [Tillakaratne 1986: 89; Plate XVI]. В образце храмовой росписи из монастыря в Келании обнаруживаются и другие птицы (здесь они похожи на павлинов со сложенными хвостами), вписанными в фон из пышной растительности [Там же: Plate XIV, № 7].

Птичьи образы находят воплощение в сингальских ритуально-театральных масках. Прежде всего, это Гаруда. Фактически в маске изображается только голова птицы, человеческая «компонента» обычно отсутствует. Она, собственно говоря, привносится актером, который надевает эту маску. Любопытна следующая деталь изображения Гаруды в форме масочно-го персонажа: боковые детали этой маски (ее «уши») имеют вид птичьих крыльев.

А вот в маске демона Огня/Солнца «уши» могут быть выполнены в виде попугаев с распущенными хвостами. И это еще одно свидетельство тесной связи образа попугая с Солнцем (рис. 5).

В виде птиц изготовлялись (иногда изготовляются и теперь) различные утилитарные предметы традиционного сингальского быта. В виде петухов

и куриц делаются грубоватые глиняные копилки, игрушки. В виде птицы могла быть сделана рукоятка плуга или блок, через который протягивается натянутая веревка в ткацком станке [Tillakaratne 1986: 89].

Изображение птиц характерно в плетении циновок (*калāва*), особенно так называемых «думбарских». Наряду с разнообразными полосами, звездами и змеями. В этих циновках обычно используются цвета красный, желтый, белый (чаще всего натуральный цвет волокна) и черный [Там же: Plate XXXIV]. Используются изображения птиц (гусей=лебедей, голубей и др.) при изготовлении тканых и вышитых завес [Там же: Plate XXXII, № 8].

Сохранились детали старинных женских кофточек (*хяттая* по-сингальски), в частности, фрагмент вышитого рукава от кофты сингальской царицы XVIII в. с изображением цепочки птичек с хохолками и пышными, но недлинными хвостиками [Tillakaratne 1986: Plate XXX, № 2]. Вышитые кофточки в те времена носили все представительницы высшей сингальской касты — *гои-вансе* [Там же: 239]. Край одной из таких кофточек был украшен каймой из цветов и попугаев, вышитых золотыми нитями [Там же: Plate II].

В виде птиц изготавливались подвесные светильники [Tillakaratne 1986: 204, fig. 126; Plate XLIV, № 4] и навершия стоячих ламп [Там же: Plate IV, № 5] (см. рис. 3).

Женские гребни из слоновой и другой кости, деревянные украшались изображениями гусей=лебедей и других птиц. Часто — в сочетании с образом древа жизни или просто пышной растительностью [Там же: Plate XXXIX, № 2; Plate XL, 4].

В виде птиц изготавливались ювелирные украшения, например, серьги (*курулу падаккама*). Такие носили на себе цари, ими могли украсить реликварий [Tillakaratne 1986: 212]. И даже в этой форме изготавливались накладки на прорезь внутреннего дверного замка. Такой старинный образец — пластинка в виде двух гусей с переплетенными шеями — тоже приведен в книге А. Кумарасвами [Coomaraswamy 1908: 196].

Очевидно, что затронутая нами тема о значении образа птицы в различных контекстах культурного пространства сингалов, а также в целом у народов Южной Азии, очень непроста и требует многоуровневого и многоаспектного рассмотрения. К тому же она почти не затронута в специальных научных исследованиях. Существующие материалы разрознены и пока не анализировались с пристальным вниманием. Как известно, большинство народов Индии и родственных ей стран далеко продвинулись и в ментальной, и в духовной культуре, и образ птицы, обычно связанный с архаическими представлениями о миропорядке, глубинными пластами мифологии и религиозно-магической символики, не столь ярко выступает в современной культурной практике или осмысливается в обыденном созна-

Рис. 5. Сингальская
маска Огня=Солнца.

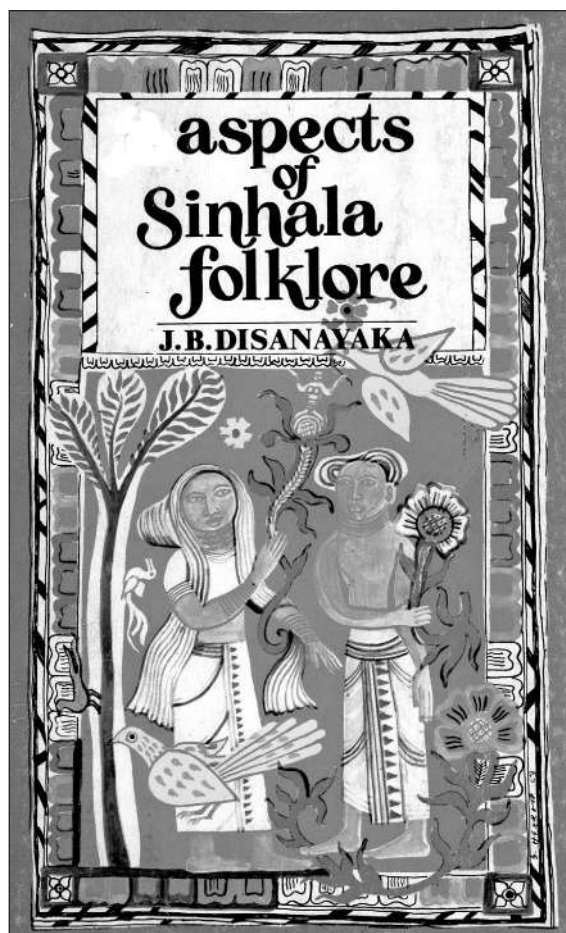


Рис. 6. Обложка книги
Disanayaka J.B. Aspects of
Sinhala Folklore.

нии, как многие другие образы и символы (хотя некоторые из них тоже очень древние).

Вероятно, при изучении отдельных этносов в связи с заявленной темой может быть выяснена значительная этно-историческая и этно-региональная специфика в толковании и восприятии образа птицы вообще и отдельных представителей птичьего царства. Вероятно, ощутима будет разница между севером и югом региона, выявятся свои особенности на его «окраинах», а также в традициях малых народов и племен. Однако этот вопрос прояснен еще слишком мало.

Если обратиться к древним письменным источникам, а это прежде всего древнейшее письменное наследие так называемых арийских народов (*веды*), то здесь птицы как элементы фауны выступают в слабо развернутом мифологическом контексте. Так, в Ригведе (начальную стадию ее создания относят примерно к середине II тыс. до н.э.) встречаются упоминания орла/сокола, коршуна, дикого гуся, перепелки, голубя, попугая, павлина, совы [Елизаренкова, Топоров 1999: 502].

Однако и здесь иногда проявляется символическая маркировка птичьих образов. Так, важнейшее и священное для ариев растение *саму* принес с неба орел [Ригведа 1989: 444]. С мифологией *ашвинов* связан образ перепелки. Присутствует в этом списке и мифическая птица *гарунтмант* [Ригведа 1989: 447]. Любопытно, что голубь в этой системе наделен зловещими чертами. Изредка образ птицы используется как поэтико-метафорический: например, Солнце величается *птицей небес*. Интересно отметить, что в древнем сборнике заклинаний (Атхарваведа, создание которой относят к началу I тыс. до н.э.), птицы практически не упоминаются.

Тем не менее в «Махабхарате» некоторые примеры определенно говорят о некоторой символизации образов птиц: среди них есть благоприятные и явно зловещие. Так, например, они используются в описании приближения мировой катастрофы, при этом просматривается положительная или отрицательная их маркировка: «в домах вришнейцев тревожно кричали птицы, и этот крик не смолкал ни днем, ни даже ночью. Журавли подражали уханью сов <...> Белые красноногие птицы, посланцы Времени, бродили вместо голубей в домах...» [Махабхарата 2005: 79]. Даже из этого крохотного отрывка можно сделать выводы о том, что, во-первых, люди эпохи Махабхараты воспринимали поведение птиц как предсказание, во-вторых, держали домашних птиц и считали таковыми голубей. И в-третьих, определенно оценивали журавля и голубя как существ «благоносящих»³, сову же — как персонаж «зловещий». А «белой красноногой птице», по-видимому, не полагалось обретаться в домах, потому перевернутость мира и свидетельствовала о близости его гибели. Птицы *бхарунда*, согласно той

³ Благоклонное отношение к голубю просматривается и в сказках современных северных индийцев, считающих себя наследниками ариев. Ср. сказки «Мудрый голубь» и «Голубь и охотник», переведенные с языка панджаби [Сказки народов Индии 1964: 39–45]. В названных сказках речь идет о диких голубях: подчеркивается их смекалистость и выдержка в борьбе с врагом — охотником, а также коллективизм.

же «Махабхарате», уносят мертвые тела *сиддхов* (особых существ с паранормальными телесными и психическими способностями) и хоронят их в пещерах, высоко в горах [Fausbøll 1972: 170].

Впрочем, и сама Махабхарата неоднородна, она явно включает мифологическое наследие разных этносов. И как раз приведенная нами цитата принадлежит книге XVI «О побоище палицами», которую исследователи считают *эпосом ядавов*, принадлежащим, «по всей вероятности, к иному, чем отображаемый в Махабхарате, кришнаитскому циклу сюжетов» [Махабхарата 2005: 6].

Таким образом, даже из этих кратких примеров становится ясно, что уже в древние времена имелись различные «течения», связанные с восприятием образа птицы, а возможно, и с разными этническими субстратами.

Нам также кажется небезынтересным, как человек воспринимал себя в сопоставлении с другим двуногим обитателем живого мира (или, наоборот, птицу по отношению к себе) (рис. 6). Наверняка, это уникальное сходство между двумя живыми существами было давно замечено людьми и на нем строились многие магические понятия. Рассматривая это символическое сопоставление в культурном пространстве народов Южной Азии, мы обнаруживаем следующие варианты. Птица и человек *сливаются* в едином нерасторжимом образе (идея очень древняя, в современной культуре — редкое, остаточное проявление). Птица — *помощник* человека в общей системе различных миров (птица-вестник, птица — транспорт богов). Птица — *аналог*, «подобие» человека (чаще всего в сказках и баснях). Птица — *реальный субститут* человека (жертва в обряде). Птица (образ с положительной маркировкой) — амулет, талисман, *оберег* для человека (бытовые предметы и художественные изделия).

Библиография

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало // Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989.

Елизаренкова, Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным «Ригведы» // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999.

Краснодембская Н.Г. К типологии обрядов дождя у народов Южной Азии // Этнографический статус существ, вещей, явлений в культурах Востока. Вып. 3. Дождь // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 13. СПб., 2003.

Краснодембская Н.Г. Птица в культуре народов Южной Азии: мифология, символика, изображение (в отражении коллекций МАЭ РАН) // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб., 2005.

Краснодембская Н.Г. Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования). М.: Наука, 1982.

Мазурина В.Н. Непальские раритеты в собрании Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге // Непал на рубеже тысячелетий. М.: ИВ РАН, 2002.

Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии (на материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005.

Махабхарата: Заключительные книги XV–XVIII / Издание подготовили С.А. Невелева, Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005.

Нокс Р. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век / Пер. с англ. яз., предисл. и комм. Н.Г. Краснодембской. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989.

Сингальские сказки / Сост., пер. с сингал. и англ. яз. и примеч. Б.М. Волхонского, О.М. Солнцевой; предисл. О.М. Солнцевой. М.: Наука, 1985.

Сказки народов Индии. М.; Л.: Художественная литература, 1964.

Томас П. Легенды, мифы и эпос древней Индии: Пер. с англ. яз., вступит. статья. СПб.: Евразия, 2000.

Ханутина З.В. Образ женщины-птицы в религиях древних цивилизаций (эгейский мир) // Труды государственного музея истории религии. Вып. 6–7. СПб., 2007.

Coomaraswamy A.K. Mediaeval Sinhalese Art. L., 1908.

Čulavamsa, being the more recent part of the Mahāvamsa. Colombo: The Ceylon Government Information Department, 1953. Part I, II (reprint).

Disanayaka J.B. Aspects of Sinhala Folklore. Colombo: Lake House, 1984.

Dowson J. A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1973.

Fausbøll V. Indian Mythology according to the Mahābhārata. Varanassi-1, Bharatiya Vidya Prakashan, 1972.

Handbook for the Ceylon traveler. Colombo: Studio Times, 1974.

Monier-Williams M. A Sanskrit — English dictionary. New edition. Delhi: Oriental Publishers, n.a.

The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon / Transl. by W. Geiger. Colombo: The Ceylon Government Information Department, 1960 (reprint).

Tillakaratne M.P. Manners, customs and ceremonies of Sri Lanka. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.

О.Н. Меренкова

ОБРАЗ МАКАРЫ И ВОДНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Вода в индийской мифологической традиции — одна из фундаментальных стихий мироздания. Согласно мифам, вода — первооснова и источник всего сущего. В ней зарождается все живое, поэтому воду часто сравнивают с женским началом, говоря о ней как о материнском лоне, дарующем жизнь. Вода может отождествляться с землей как с другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения водного и земного начал в одном персонаже.

Таким персонажем в индийской мифологической традиции является макара.

Макара (makara)¹ — мифологический образ фантастического морского животного, известный в индийской традиции, а также у народов ряда районов, испытавших влияние индийской культуры (Китай, Тибет, Ява). Макара, согласно древнеиндийским преданиям, существо огромных размеров, в облике которого смешались черты животных, рыб, рептилий и даже растений. Макара — существо с головой слона с поднятым кверху хоботом, крокодила, рыбы или водного чудовища с раскрытой оскаленной пастью. У нее чешуйчатое тело рептилии или рыбы. Также встречаются изображения, на которых макара представляется в виде соединенных элементов водных и земных существ и даже растения: слона, льва, крокодила, рыбы и корневища лотоса. Такое смешение водных и земных существ в одном персонаже подтверждает теорию о том, что макара символизирует природу и жизнь во всех ее стихиях. Одно из имен Макары — «джала рупа» — «водная форма». Макара тесно связана с божествами воды, плодородия и жизненных сил.

Различные изображения макары исследователи обнаруживают на печатях древних городов долины Инда.

Более поздние изображения этого диковинного существа нашли в пещере Ломас Риши в Бихаре, его датировка относится приблизительно к 350 г. до н.э. На них макара изображена в виде четвероногого животного с головой крокодила, завитком на морде и ребристым хвостом. Согласно последующим находкам и исследованиям, с III–II вв. до н.э. образ Макары

¹ Слово «макара» в санскрите имеет мужской род, но в связи со сложившейся традицией в отечественной литературе название «макара» мы употребляем в женском роде.

становится постоянным мотивом скульптурных рельефов. Облик Макары с течением времени меняется. На найденном в Бхархуте изображении, датированном 150 г. до н.э., у Макары голова крокодила с раскрытой оскаленной пастью. У этого изображения отсутствуют задние ноги, а тело деформировано в длинный хвост, завивающийся кверху. К 200 г. н.э. Макара изображается с рогами (бараньими или козьими) и с телом большой рыбы с плавниками и хвостом. Трансформация облика со временем продолжилась. К VII в. н.э. Макара изображается с головой слона, у нее отсутствуют передние ноги, тело ее деформировано в пушистый хвост с завитками, похожими на цветочный букет. Согласно исследованию, проведенному профессором Ф.Д.К. Босхом, на ранних этапах формирования облика Макары существует определенное сходство между стилизованным изображением корневища лотоса и головой Макары [Bosch 1960]. Босх считает, что появление образа Макары связано с человеческим сознанием и воображением, когда, например, в облаке, очертании горы, форме растения мы как будто видим черты животного или человека. Сравнивая строение лотоса, его корневища, стеблей и цветов, можно преобразовать растение в диковинное чудовище. Голова будет принадлежать животному, а тело и хвост будут представлять собой растительный орнамент.

Появление образа Макары в древнеиндийском искусстве и мифологии не уникально для Индии, поскольку во многих древних культурах (Греции, Месопотамии, Китае) существовали похожие композитные (составные) мифологические животные.

Несомненное влияние на формирование образа Макары оказали греческие традиции. После похода Александра Македонского в 350 г. до н.э. в Индию стали проникать мифологические представления о Посейдоне и морских чудовищах: Тритоне и Химере. Химера и Макара имеют сходство: в них соединены черты льва, козла и рептилии.

Химера — чудовище, рожденное Ехидной и Тифоном, опустошавшее Грецию. У нее голова и шея льва, туловище козы и хвост дракона; по другим версиям это существо с тремя головами: льва, козы и змея, — каждая из которых изрыгает пламя, и туловищем спереди — львиным, в середине — козьим, сзади — змеиным. Химера — олицетворение огнедышащего вулкана. В «Энеиде» говорится о том, что химера обитает в преддверии Подземного мира.

Макару также сравнивают с Левиафаном, чье имя означает «извивающийся зверь». Левиафан — мифологическое чудовище с огромными зубами и телом рептилии, которое считалось олицетворением всех сил зла в Вавилоне и Ханаане.

Образ, схожий с Макарой, известен и в Китае. Дракон, как и Макара, соединил в себе черты нескольких животных. У дракона рога оленя, голова верблюда, глаза черта, шея змеи, живот напоминает раковину, когти орлиные, лапы тигра, уши быка. Придав дракону черты самых сильных представителей животного царства, люди явно стремились наделить его

правами первого среди всех земных обитателей. Дракон является божеством, защищающим людей от зла и нечисти, а еще он почитается как бог водной стихии.

В различных традициях древних цивилизаций встречается миф о гигантском существе, чудовище, обитающем в водной стихии. Оно наделен огромной мощью и, как правило, олицетворяет собой темное начало, некий хаос, который противопоставляется созидающему началу, богу-творцу. В мифах разных народов мира часто встречается мотив борьбы между богом-творцом и водным чудовищем, змеем или драконом.

В индийской традиции темное хаотическое начало олицетворяет змееобразный демон Вритра, противник Индры, лежащий в водах и преградивший течение всех рек. Индра сокрушает Вритру и освобождает мировые воды, его победа над демоном приравнивается к космогоническому акту, символизируя переход от хаоса к мировому порядку и процветанию.

В ведийский период наряду с Индрой особенно почитали и Варуну, «Владыку Вод» — повелителя мирового океана, вод небесных, земных и подземных. Варуна — воплощение мирового порядка, хранитель высшего закона в мире. Он обладает чудесной колдовской силой «маяя» и не столько посылает блага людям, сколько наблюдает за ними, защищая от злого начала, а также выступая против несправедливости, болезни, смерти, колдовства, дарует долгую жизнь. Варуна ищет виновных, карает и отпускает грехи. Он один из хранителей мира, божеств сторон света, — «локапал», покровительствует Западу. Его ездовое животное, «вахана» — Макара как сильнейшее водное существо. Про Макару в облике рыбы в Бхагават-Гите говорится следующее: «Макара среди рыб, словно Ганга среди прочих рек, словно Рама среди прочих воинов».

Макара ассоциируется не только с Варуной. В мифах о ней говорится в связи с богами и божествами, которые символизируют плодородие, размножение или водную сущность.

Макара также изображается вместе с богиней Гангой, выступая в роли ее ездового животного. Этот образ найден на привратных колоннах в храме Кхаджурахо в Северной Индии, его датируют приблизительно X в. н.э.

В буддийской мифологии Макара связана с *якши*ми, вегетативными божествами, соотносящимися с приносящим жизнь древесным соком; и речными богинями, для которых она служит ездовым животным.

Макара тесно связана с водным пространством. В ее облике встречаются черты разных представителей мира воды: рыбы, крокодила, дельфина.

Макара в облике крокодила имеет следующие черты: оскаленная зубастая пасть, рифленый живот и чешуйчатый хвост. Само слово «макара/магара» в переводе с санскрита означает «крокодил» или «дельфин».

Появление в образе Макары черт дельфина вероятнее всего связано с греческим влиянием. В греческой мифологии дельфин символизирует собой море, морскую силу, бога Посейдона. Дельфин рассматривается как царственная рыба, благожелательная к людям, предупреждающая их об

опасности. Дельфин в греческой мифологии выступает иногда как носитель душ в царство мертвых, об этом свидетельствуют изображения дельфина на похоронных урнах. Дельфин также символизирует любовь. В индийской традиции дельфин связан с богом любви Камой. Одно из имен Камы — «Макара-дхваджа» — «Тот, у кого на знамени Макара (дельфин)».

В индийской изобразительной традиции с течением времени облик макары видоизменялся, впитывая в себя все больше элементов существ, относящихся не только к водному, но и к земному пространству. Каждый из них имел свое символическое значение.

Земное пространство в облике Макары представлено через черты льва, слона, козла или барана.

Львиные черты, присутствующие в образе Макары, указывают на ее силу и превосходство. Лев как символ в каждой культуре имел свой смысл. «Лев» — «симха» (санскр. *simha*) означает не только «царь зверей», но и «правитель». Лев символизирует величие, изображения львиных фигур часто встречаются на царских тронах в Индии. Лев часто изображается охраняющим вход в священные места.

В индийской мифологии лев считается воплощением хранителя мирового порядка Вишну. Бог Вишну в образе «Нарасимхи» — «человеко-льва» победил злого правителя Хираньякашипу, отрицавшего величие Вишну и притеснявшего земных обитателей.

Лев также выступает в качестве ездового животного — «ваханы» — богини Дурги, жены Шивы. Согласно мифам, Дурга родилась от «сверкающего пламени, испущенного изо рта Брахмы, Вишну, Шивы и других божеств», чтобы уничтожить злого демона Махишу. От каждого бога она получила в дар оружие, символы могущества и льва (тигра) от гималайских гор.

В буддийской традиции лев символизирует Север, с которым связан приход Будды и его царствование. В традиции индийского буддизма лев является символом Будды.

В Китае Будда почитался «львом среди людей», а львиный рык связывался с голосом Будды. Лев как символ входит в зодиакальную систему.

В облике Макары проявляются черты козла или барана. Баран (козел) в индийской мифологии является ездовым животным бога огня Агни. Изображения Макары с рогами иногда сравнивают с «водяным или летающим конем» — «джала-тарага», помогающим богам. Образ Макары, соединяющий черты козла и рыбы, используется как десятый знак индийской системы зодиака — «Макара», который соответствует Козерогу.

Земное пространство в образе Макары проявляется в ее изображениях с головой слона. Слон «гаја» (санскр.) олицетворяет собой могущество. Образ слона часто встречается в древних мифах. Айравата («Восставший из вод») — боевой слон бога Индры. Айравата является прародителем всех слонов, его изображают с четырьмя клыками. Согласно мифу о пахтании океана, когда боги и асуры добыли разные сокровища, он вышел из вод. По

другой версии Айравата и еще семь слонов вышли из скорлупы мирового яйца и стали хранителями восьми сторон света. По индийской традиции кроме основных четырех сторон, есть еще и промежуточные направления, отсюда появляется идея восьми сторон. Об Айравате говорится и в поэме Калидасы «Облако-вестник» как о слоне, поднимающем хоботом воду из моря и передающем ее облакам.

На изображениях Макары с головой слона хобот обычно поднят и закруглен на конце. Это напоминает лotosовый завиток — символ, обязательно присутствующий в изображениях Макары в древности. Такой характерный завиток изображается и на головах других существ.

В индийских коллекциях МАЭ были обнаружены несколько предметов, атрибутированных как «Макара». Один из них — фрагмент древнего изваяния, на котором изображено животное, похожее на бегемота с разинутой пастью (рис. 1). О том, что на изваянии вероятнее всего изображена именно Макара, свидетельствуют характерно поднятая вверх голова с оскаленной зубастой пастью и принадлежность этого существа к представителям водного пространства.



Рис. 1. Макара. МАЭ. Колл. № 3087–41. Выс. — 16 см; шир. основания — 10 см.



Рис. 2. Макара. МАЭ.
Колл. № 3086–5. Дл. —
45 см; шир. — 42,5 см;
выс. общ. — 65 см.



Рис. 3. Лодочка. МАЭ. Колл. № 2705–3. Дл. — 45 см; шир. — 8 см; выс. — 17,5 см.

Данный предмет принадлежит коллекции, собранной А.М. и Л.А. Мервартами. Л.А. Мерварт описывает его как «обломок изображения, сделанного из песчаника, служащий символом божества, охраняющего деревню — “грамдевата”». Изображение привезено из деревни Санкисса, находящейся в Северной Индии. Эта небольшая деревня расположена на месте одной из древних святынь буддизма. Это место, где, по преданию, Будда спустился с неба «33-х богов», которым он проповедовал свое учение. Здесь находился ряд монастырей. В этой местности в земле до сих пор находят множество обломков древних статуй. Эти обломки складывают либо под деревьями, либо в глиняные ниши, специально выстроенные для этой цели, и приносят им жертвы. Точная датировка данного предмета неизвестна.

Второй предмет также принадлежит к коллекции, собранной А.М. и Л.А. Мервартами. Он определен как подставка для изображения божества (рис. 2). Он датирован концом XIX в. Это фигура животного, стоящего на задних лапах, похожего на льва. Однако есть некоторые элементы, позволяющие определить изображение именно как Макару.

Тело существа состоит из элементов льва и рептилии. Несмотря на то что преобладают черты льва (туловище, лапы, голова), у него обозначен рельефный живот, характерный для рептилии, а оскаленная пасть похожа скорее на крокодилю, чем на львиную. На морде существа имеется характерный завиток, такой обычно встречается в изображениях Макары с головой слона.

Образ Макары присутствует еще на одном предмете из коллекции Индийского фонда МАЭ. Это небольшая лодочка с гребцами, вырезанная из слоновой кости, на подставке (рис. 3). Она привезена в начале XX в. из Индии (г. Муршидабад) Б.В. Романовым. Лодочка выполнена в мельчайших деталях, с кружевной резьбой на боках и маленькими фигурками гребцов и надсмотрщиков. В самой широкой части изображен пышный навес для знатного путешественника, в передней части — фигурки знатных господ, танцовщиц и музыкантов. Передняя часть и корма лодочки украшены вырезанными фигурками птицы и Макары с головой слона. Макара изображена с оскаленной хищной пастью, похожей скорее на акулю, с шерстью или чешуей, гребнем на голове и с небольшими ушками. Все эти черты позволяют охарактеризовать данное изображение именно как Макару.

Макара — одно из самых замечательных существ в древнеиндийской мифологии. Ее облик менялся с течением времени, впитывая в себя все больше составляющих. Каждый элемент Макары имеет собственное семантическое значение и может рассматриваться в различных культурных традициях не только Востока, но и Запада. Рождение фантастических чудовищ в мифологии древних цивилизаций, вероятно, связано с представлениями людей о могуществе сил природы. Химера, Левиафан, дракон олицетворяют собой преимущественно темное начало. Однако Макара не является чудовищем, с которым был бы связан мотив борьбы. Изображе-

ние Макары используется в декоративных мотивах как защитный символ не только в Индии, но и в Тибете (храм Джокханг в Лхасе), и в Индонезии. Часто Макару изображают с другим не менее сложным символом «кир-тимукхой» — «ликом славы», который представляет собой оскаленную львиную пасть, иногда без подбородка. Этот символ часто изображается на арке ворот, а также над входами в жилища и храмами.

Итак, Макара — мифологический образ фантастического морского животного, она тесно связана с водным пространством. В ее облике встречаются черты разных представителей мира воды: рыбы, крокодила, дельфина. Макара ассоциируется не только с одним определенным божеством. В мифах о ней говорится в связи с богами и божествами, которые символизируют собой плодородие, размножение или водную сущность. В индийских коллекциях МАЭ, как уже говорилось, имеется несколько предметов, идентифицированных как Макара.

Библиография

- Иванов В.В. Название слона в языках Евразии // *Этимология-1975*. М., 1977. С. 148–150.
- Кирло Х. Словарь символов. М.: Центрполиграф, 2007.
- Сидорова В.И. Скульптура Древней Индии. М.: Искусство, 1971.
- Томас П. Легенды, мифы и эпос древней Индии. СПб.: **Евразия**, 2000.
- Bosch F.D.K. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. Vol. 2. S-Gravenhage: Mouton, 1960.
- Deo S.B. A note on the Makarika ornament // *Journal of the Oriental Institute M.S. University of Baroda*. Vol. 16. № 2. 1966. P. **165–166**.
- Robins B.D. and Bussabarger R.F. The Makara: A Mythical Monster from India // *Archaeology*. Vol. 23. № 1. January 1970. 1970. P. **38–43**.
- Viennot O. Typologie du makara et essai de chronologie // *Arts Asiatiques*. 1954. T. **1**, fasc. **3**. P. **189–208**.

В.В. Иванова

ЗМЕЯ — ДЖИНН — ПРЕДОК: АНАТОЛИЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ХРАНИТЕЛЯ ДОМА

Змея — один из древнейших мифологических образов. Будучи олицетворением плодородия и блага, с одной стороны, и агрессивно-негативной силы — с другой, змея представляется одним из наиболее амбивалентных мифологических персонажей. Первые изображения змеи относятся еще к концу верхнего палеолита. Первый же письменный памятник упоминает змею, облик которой принимает шумерский бог-демиург Эа, чтобы похитить у Гильгамеша бессмертие.

Змея всегда воспринималась как представительница подземного мира — мира мертвых. Кроме того, различные народы мира приписывали ей особую связь с водой и влияние на нее. В обрядах вызывания дождя широко использовались змеи или их символическое присутствие. Небезызвестно также применение змей в знахарских практиках.

В статье речь пойдет о тех представлениях, которые характерны для турецкой традиции, а точнее для современной Анатолии, задающей географические рамки исследования.

Анатолия вобрала в себя столько культур, что уже к миграции тюркских племен из Центральной Азии она представляла собой сплав самых разнородных составляющих. Первое известное изображение змеи на территории Анатолии — свернувшиеся клубком змеи среди символов храмового комплекса Гебекли Тепе, признанного древнейшим на сегодняшний момент святилищем в мире (11500–9600 гг. до н.э.). На затылке каменной головы одной из обнаруженных при раскопках комплекса сооружений Невали Чори скульптур (поселение датируется примерно VIII тыс. до н.э.) размещается извивающаяся змея (рис. 1). В святилищах Чатал-Хююка (VII–VI тыс. до н. э.) также встречается изображение змеи как атрибута и символа Богини-Матери. Другое более позднее изображение змеи представлено одной из стел Хаккари, относящихся к XIV–XII вв. до н.э. На этой стеле располагается верхняя часть антропоморфной фигуры, в правое плечо которой впиалась змея.

Мотив змеи встречается у всех тех цивилизаций, которые в то или иное время вплетали нити своей истории в пестрый и богатый ковер Анатолии.



Рис. 1. Скульптура, обнаруженная при раскопках храмового комплекса Невали Чори.



Рис. 2. Джинн с плетью-змеей в руках (по: [Les Enluminures des Manuscrits Orientaux... 1926]).

Так, например, в хеттской мифологии змей Иллуянка вступал в противоборство с богом грозы, и ликийский Какасб также убивал змея. Однако мы не будем отдельно останавливаться на мотиве змееборчества, какой бы благодатный материал ни предоставляла нам для этого анатолийская почва.

Шумерская богиня Инана иногда изображалась со змеиными ногами. Греческая мифология представлена сыном Геи и Тартара Тифоном (чудищем, тело которого наполовину состояло из змей) и их дочерью — змееподобной Ехидной. Ее дети тоже несли на себе отпечаток змеиной сущности матери. Хвост и грива Кербера состояли из змей, а Химера имела змеиный хвост или, по одной из версий, три головы — льва, козы или змеи. Этот список можно было бы продолжать и далее, но приведенные примеры призваны лишь показать, насколько образ змеи был распространен на территории Анатолии до появления там тюркских племен.

Однако змея была не чужда и древнетюркской мифологии. Змею связывали с фигурой бога подземного мира Эрлика (Эрклига, согласно уйгурской книге гаданий «Ырк Битиг»). Этот бог, считающийся также первым человеком или первым шаманом, имел при себе кнут-змею (позже в качестве хлыста использовали змею и дервиши в своих мистических обрядах, а джинны наделялись аналогичным хлыстом, указывающим на их связь с загробным миром, — рис. 2). Считалось даже, что Эрлик был обвит змеями с головы до ног. Этот бог владел душами (духами) предков и отвечал

за их возрождение в земном мире. Также он выполнял карающую функцию — насылал бедствия, эпидемии и болезни, если люди не приносили положенных жертвоприношений и не совершали обязательных ритуалов [Beydili 2005: 197–201].

Древние тюрки верили, что покровительство духов предков (являющихся людям под змеиным обличем) позволяло шаманам превращаться в змей. Во время обрядов такие шаманы подражали движениям змеи, на их костюмах находились предметы, указывающие на змею (например, змеиные головы и змеиные языки). Так, на платьях алтайских шаманов присутствуют ленты, обозначающие подземных змей юпта¹, прислужниц Эрлика. Среди рисунков на шаманской атрибутике встречались и изображения змей с семью белокурыми девочками, предположительно дочерьми Эрлика.

Цветовым обозначением Эрлика был черный цвет. Он перешел и на связанную с Эрликом змею². Ее стали упоминать в основном как «черную змею» (*кара йылан*) [Ibid: 616]. Слово «кара» позже приобрело негативный оттенок зла и несчастья, а в то время обозначало землю и потусторонний, загробный мир.

Когда тюрки обосновались в Анатолии, их представления о змее органично вписались в сложившийся на этой территории комплекс верований (рис. 3). Не сохранившись в неизменном виде, они подвергались новейшим влияниям, изменяясь все более.

В современной Анатолии образ змеи очень широко распространен. Змее приписывают особые магические способности, которые она может передавать людям. В некоторых народных легендах говорится о магических змеях, приносящих погладившему их три раза по животу удачу и способность познать все тайны мира. Согласно поверью, человек, съевший мясо змеи, получает колдовскую силу и начинает понимать язык всего живого [Beydili 2005]. Такое приобщение посредством змеи к особым знаниям или магическим способностям указывает на веру в связь змеи с миром мертвых (истинный источник подобных «даров» в архаическом, сохраненном традицией понимании).

Змея или ее символическое воплощение используется в самых различных заклинаниях. В первую очередь это заклинания по вызыванию дождя (рис. 4). В Анатолии считается, что, если убить змею и повесить ее на дерево, обязательно пойдет дождь. Крестьяне, приступающие к молитве о дожде, придают огромное значение этому магическому обряду. Позже убитую змею хоронят [Eyuboglu 2007: 66].

Змей активно задействуют в лечебной магии. Считается, что особенно эффективны «змеиные» заклинания при нервных расстройствах и сглазе. Необыкновенной магической силой наделяют сброшенную змеей кожу,

¹ *Юмпа* — змея с раздвоенным хвостом и четырьмя ногами.

² Согласно уйгурскому соотношению сторон света с животными, Север символизировала черная змея (связанная согласно этому делению с водой, зимой и полночью) [Çoruhlu 2006: 94].



Рис. 3. Кувшин для воды
с изображением традицион-
ных соперников —
змеи и птицы. Турция.
Конец XIX в. МАЭ.
Колл. № 291–5а.



Рис. 4. Банка для варенья
с символическим изображением
змеи и стекающей воды. Турция.
I треть XX в. МАЭ. Колл. № 3498–2.

так называемую «змеиную рубашку» (*йылан гемлеи*). Против сглаза применяют глаза змеи. К колдовству со змеей прибегают, когда в семье возникают ссоры и конфликты. Анатолийские колдуны (*джинджи*) при изготовлении амулета (*муска*) против женской головной боли рисуют в круге змеиную голову, а уже потом в него вписывают коранические суры [Ibid: 85].

Змею широко применяют в заклинаниях любовной магии. Например, поймав змею, через один ее глаз пропускают иглу с продернутой ниткой и вынимают через другой глаз. Затем эту нитку с произнесением специальных заклинательных слов тайно прикрепляют к одежде желанного человека. Верят, что до тех пор, пока эта нитка остается незамеченной, она сохраняет свои «приворотные» свойства.

Встречается змея и во вредоносной магии. Так, например, «змеиную рубашку» используют для вредоносных заклинаний, пряча ее под порог дома жертвы [Ibid: 67].

Но особый интерес представляет образ джинна-змеи. Считается, что змея — один из наиболее часто принимаемых джиннами животных обликов. Это подтверждает и самый авторитетный источник для мусульманской традиции — пророк Мухаммед. Сообщается, что Мухаммед говорил о трех видах джиннов, один из которых — это джинн в облике змеи.

Вера в джиннов закреплена Кораном, что позволило древним архаическим верованиям, приняв мусульманизированную форму, сохраниться по сей день³. Коран наделил джиннов выбором: быть верующими или кяфирами, т.е. позволил им выбирать между добром и злом. Естественно, это отразилось и на змее или, вернее, на джинне в образе змеи. Турки разделяют благожелательных и вредоносных змей, иногда связывая это с их видом. Так, в Анатолии приносящими несчастье считаются черная змея (*кара йылан*), гадюка (*энгерек йылан*), желтая змея (*сары йылан*), разноцветная змея (*аладжалы йылан*), серая змея (*боз йылан*). Убить их при встрече считается не просто необходимостью, но даже благим делом [Eyuboglu 2007: 66]. Наряду с ними существуют змеи, приносящие удачу, — змеи, покровительствующие людям. В качестве примера такой змеи можно привести джинна-хранителя поля (*тарла бекчиси*), который защищает посевы и способствует плодородию почвы. Верят, что этот джинн превращается в большую змею и летает над полем.

Чаще всего встреча человека со змеей не рассматривается как нечто случайное. Она может нести предупреждение для человека от его умерших родственников, служить индикатором сглаза, вредоносного колдовства или, напротив, символизировать особенную его удачливость. Интересно отметить, что эта встреча очень важна также и для змеи и даже играет важную роль в ее судьбе. Считается, что живущие в труднодоступных, диких местах крупные змеи, которые в течение длительного

³ Слово «джинн» выступает сегодня в Турции как общее обозначение для любого сверхъестественного существа. Конкуренцию ему в этом составляет только слово «ангел» (*мелек*).

времени не видели людей и не слышали человеческого голоса, превращаются в *аджарху* — женщину-змею (мотив, общий для тюркоязычных народов). По прошествии 40 лет змея, постепенно увеличиваясь в размерах, становится *аджархой* и приобретает необычные магические свойства оборотня, способного принимать вид различных живых существ. Нередко она селится вблизи от кладов, которые ревностно охраняет от людей. А вот *аджарха*, не видевшая человека 80 лет, превращается в *ювху* или *юху* — оборотня, принимающего облик красивой девушки. Мотив любовной связи со «сверхъестественным» существом (как женского, так и мужского пола) очень распространен среди тюркоязычных народов. Верят, что мужчина берет такую женщину в жены и живет с ней счастливо, однако женщина-змея не может изменить свою нечеловеческую природу. Через несколько лет муж заболевает, и если женщину-змею не убить, то через два года она превращается в удава и съедает супруга [Диваев 1987: 53–55].

Еще один популярный злой анатолийский джинн со змеиными чертами — это *кайиш-баджак* (ременная нога). Сверху он человек, а снизу — змея (считалось, что вместо ног у него змеиный хвост, либо длинные тонкие ноги-ремни). Излюбленным местом его обитания являются острова, лес или обочина дороги, где ему особенно легко подстеречь свою жертву. Прикинувшись больным на ноги, *кайиш баджак* просит его понести. Если человек сжалится и возьмет такого «больного» на спину, *кайиш-баджак* обвивает свой змеиный хвост вокруг ног своей жертвы, валит на землю и ест, либо садится на человека верхом и ездит, пока тот не ослабеет [Гордлевский 1962: 311].

Однако особое внимание в Турции уделяют тем змеям, которые находятся в доме или в непосредственной близости от него. В Анатолии верят, что змеи, заползающие в дом или живущие в нем, особенные. Такие «домашние» джинны-змеи могут быть как злыми, так и благожелательными. Для того чтобы защититься от змей-кяфиров идут к колдуну, который должен сделать амулет либо для всего дома, либо для того человека, который подвергается преследованиям змеи (считается иногда, что это умерший враг, превратившись в змею, преследует человека) (рис. 5). Амулет, сделанный для целого дома, вешают на стену, где находится печь (*оджак*). Колдун наносит на амулет коранические суры, отдельные надеваемые магической силой арабские буквы, а также символическое изображение змеи. При этом на изображение змеи ставятся две точки, которые должны ее магически «ослепить». В домах, где находится такой амулет, нельзя сквернословить, плевать, и вообще необходимо с особой тщательностью блюсти чистоту. Считается, что змея-кяфир не сможет войти в защищенный таким амулетом дом или приблизиться к его обладателю. Также оберегает этот амулет и от тех болезней, которые джинн мог принести человеку (причины целого ряда болезней связывают с вмешательством джиннов). Однако обладатель подобного амулета не должен читать

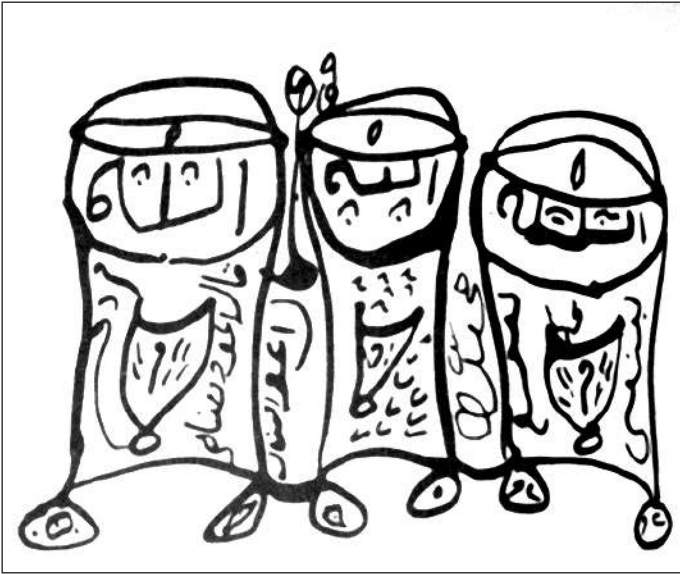


Рис. 5. Амулет против змей (по: [Eyuboglu 2004: 362]).

Коран и совершать намаз, т.е. он выбывает из сферы освященного религией социального пространства, а следовательно, несмотря на использование в производстве амулета коранических сур, источником магической силы подразумевается не Аллах. Это объясняет и разницу между ходжей (также изготавливающим амулеты) и *джинджи*, занимающимся запрещенными исламом магическими практиками. Если ходжи обращается к Аллаху, то колдун — к своему джинну или джиннам-помощникам (само слово «*джинджи*» образовано от слова «джинн» с добавлением аффикса «джи», указывающего на профессиональную деятельность). Кроме того, что характерно, рассматриваемый нами заговор не используется против укусов змей, как множество подобных заговоров. В данном случае подчеркивается иная природа змеи.

Когда змей видят на развалинах старых домов, считается что это джинны-покровители этих мест. Верят, что даже приближение к таким «охраняемым» развалинам непременно навлечет на человека беду. Магические змеи-стражи обрекут на запустение любой дом, при закладке которого был использован хотя бы один камень из их владений [Eyuboglu 2007: 67–68]. Эти джинны признаются злыми (кяфирами). Встреча с ними считается не только нежелательной, но и опасной для человека. Они могут «ударить» его, т.е. свести с ума или войти в его тело, что способно лишить человека рассудка. Поэтому развалин домов, а особенно старых крепостей, избегают, как мест, избранных злыми джиннами себе пристанищем.

Однако змеи сторожат не только развалины или заброшенные дома, но и дома жилые. В Турции существует особый вид домашних змей, которых называют *ангона*. Они считаются защитницами дома, охранитель-

ницами домашнего очага. Такие змеи неприкосновенны. Верят, что они проглатывают других змей (джиннов-кяфиров), пусть даже больших по размеру, чем *ангона* [Eyuboglu. 2007: 66–70]. Убить такую змею считается тяжелейшим грехом. Эти верования в Анатолии очень широко распространены. Анатолийцы считают, что в каждом доме живет такая змея, но ее не всегда можно увидеть. Эту змею называют домовым, духом дома или его хранителем (*эв бекчиси, эв руху, эв ийеси*). Помимо облика змеи этот джинн-покровитель дома принимает также облик арапа с черными волосами и глазами и нижней губой, свешивающейся на шею. Для того чтобы уберечься от проказ домового-джинна, на потолочной балке, дверях и по углам стен вешают лук, чеснок, уголь. Существует также убежденность в том, что домовыми могут стать только верующие джинны (которые носят зеленые одежды, хотя наиболее благочестивые из них, так называемые «*рахманиюн*», облачены в белое), но только при соблюдении следующих условий: в доме не должно быть колокольчиков, собак или живописных картин.

В первую очередь обращает на себя внимание необычный облик домового — его африканская внешность, которая возможно указывает на африканское происхождение⁴. Также можно увидеть, что образ змеи-хранительницы дома принимает именно верующий джинн (например, два условия его пребывания в доме указывают на его религиозность, так как верующему положено избегать признанных исламом нечистыми собак и изображений живых существ, о которых скорее всего и идет речь). То есть этот джинн наделяется несомненными положительными характеристиками. Доисламское происхождение подобных представлений позволяет обратиться к широко распространенной до принятия ислама вере в духов-покровителей или души умерших, которые не оставляли свой клан после смерти. Сходные представления можно найти у многих народов, например у зулусов. Появление в доме змеи рассматривается ими как ответ недавно умершего на то, доволен ли он церемониями, которыми сопровождалась его похороны, не осталось ли в мире живых обидчика или колдуна, наставшего на него порчу и явившегося причиной его смерти. Для того чтобы успокоить родственников, мертвый приходит либо во сне, либо в реальности, приняв обличье змеи. Живые очень хорошо отличают этих змей-духов от других змей. Они приходят в жилище, не обращают внимания на мышей, не пугаются производимого человеком шума или тени человека. Появление такой змеи воспринимается с радостью (цит. по: [Леви-Брюль 2002]). Также можно привести многочисленные материалы по русской этнографии, раскрывающие характер домового как предка-покровителя, помогающего потомкам и вредящего в случае их халатного, небрежного к нему отношения и отсутствия должного почитания (даже в виде символически оставленных крошек на столе) [Шеппинг 1997: 124–125].

⁴ Приходится констатировать, что африканское влияние на турецкую культурную традицию недостаточно изучено.

О встречаемых в доме верующих джиннах в образе змеи говорит и пророк Мухаммед. Абу Саид аль-Худри («Сахих» Муслима) рассказывает, что Мухаммед предостерегал своих сподвижников от жестокости в отношении змей, так как они могут оказаться верующими джиннами. Он говорил, что в Медине живут джинны, принявшие ислам. Поэтому, если человек увидит в своем доме змею, ему следует три раза попросить ее именем Аллаха удалиться, и лишь после этого, если она не покинет дом, убить ее как шейтана. Сходный запрет на убийство змеи в доме существует и в Индии, где змею уговаривают покинуть дом или вызывают заклинателя змей.

В азербайджанских народных поверьях в образе змеи также фигурирует хозяин дома (*эв ийеси*) (иногда его даже считают ангелом). Верят, что в доме, где есть змея, будет и изобилие. Если потревожить хозяина дома, когда он предстает перед людьми в облике змеи, то в этот дом приходит беда, а изобилие покидает его. Считается, что хозяин постоянно находится в доме, и с этим связан обычай здороваться с ним при входе. Невыполнение этого ритуала повлечет за собой уход хозяина, а следовательно, разрушение дома. Похожий дух-покровитель встречается у ряда тюркских народов: например, у башкир (*ев ийеси*), поволжских тюрок (*эй юйеси*) (они закладывают ему в жертву барашка или угощают «буламачем» — кашницей из муки), якутов, казанских татар (*ой иеси* или *абзар ийасэ*). Однако у ногайцев (*уй иеси*) и татар Восточной Сибири он выступает как злой демон — женщина, которая приносит несчастья и болезни тому дому, в котором живет.

Таким образом, ни об уникальности, ни об исключительности такого явления, как домовая в облике змеи, говорить не приходится. Мало того, оно органично вписывается в общие для многих культур представления о змее, дополняя их. В турецкой традиции прослеживается сильное влияние ислама, которое отражается и на облике, и на привычках домашней змеи. Однако под мусульманизированной формой скрывается более древнее содержание. Стоит напомнить, что и представления о джиннах на территории Аравии гораздо более древние, чем Коран. Приведенные материалы по турецкому домовому указывают на то, что змея в доме мыслится не существом этого мира, а представителем мира иного. Она несет посредническую функцию, соединяя мир мертвых с миром живых, и сама может являться умершим предком-покровителем, или же (как в случаях с джиннами-кяфирами) — злонамеренным умершим.

Библиография

Гордлевский В.А. Из османской демонологии // Гордлевский В.А. Избранные сочинения. М., 1962. Т. III.

Диваев А.А. О происхождении албасты, джинна и дива // Киргизская легенда. Казань, 1987. Т. 14. Вып. 2.

Иванов В.Вс. Змей // МНМ. М., 1991. Т. 1.

Кашин В. Священные змеи Индии // Вокруг света. 1993. № 10.

Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002.

Мифология: Энциклопедия / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 2003.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Новосибирск, 1991.

Шеппинг Д.О. Мифы славянского язычества. М., 1997.

Beydili C. **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara, 2005.**

Çoruhlu Y. **Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul, 2006.**

Eyuboğlu İ. Z. **Anadolu büyüleri. İstanbul, 2004.**

Eyuboğlu İ. Z. **Anadolu inançları. İstanbul, 2007.**

Kalafat Y. **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara, 1990.**

Les Enluminures des Manuscrits Orientaux — Turcs, Arabes, Persans — de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1926.

М.И. Василенко

ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ АРАБСКОГО БЕСТИАРИЯ — ВЕРБЛЮД¹

Сложение в Аравии хозяйственно-культурного типа (ХКТ) кочевников-скотоводов определило ход истории Ближнего Востока и его облик. Для развития региона одомашнивание верблюда (середина II тыс. до н.э.) было не менее важным открытием, чем в свое время изобретение лука и стрел. Оно положило начало качественно новым миграционным, военно-политическим и торговым процессам. Ш.Д. Гойтейн без всякого преувеличения утверждал, что «одомашнивание верблюда создало арабский народ» [Гойтейн 2001: 36].

В бедуинском обществе верблюд — основная материальная ценность. Животные служат транспортом для людей и грузов, приводят в движение колодезные механизмы. Молоко и мясо идут в пищу, шерсть — для изготовления одежды и мешков, шкура — для выделки обуви и ремней, навоз — для топлива. Ежегодная продажа верблюжьего молодняка дает бедуинам возможность покупать зерно, финики и городские изделия [Першиц 1952: 104]. Даже в наши дни верблюды сохраняют функцию денежного эквивалента. В доисламские же времена верблюд использовался и для отправления культов. Так, для успокоения души неотомщенного воина следовало заколоть на его могиле верблюда. Считалось, что после этого она перестанет, оборачиваясь совой, еженощно выть на могильном камне, требуя мести [Шидфар 1974: 10].

Неудивительно, что в устной традиции аравийских кочевников верблюд принадлежит особенное, почетное место. Бедуинская поэзия позволяет представить это животное в этнографическом азиатском бестиарии, пользуясь стихами как источником.

Руководство по разведению выносливых верблюдов. По образцам бедуинской поэзии можно составить целое руководство по разведению верблюдов — что нужно сделать, чтобы добиться от животных высокой скорости и выносливости.

Одной из особенностей верблюдиц, упоминаемых в творчестве арабских кочевников, является их бесплодие. Бедуины стерилизуют верблюдиц,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках работы над проектом «Племенная поэзия Аравии XX — начала XXI в. (Полевые материалы: поэтика и социально-культурные функции)», № 07-04-00383а.

которых в результате отбора определяют в верховые. «Бесплодная» — наиболее часто употребляемый в отношении верблюдицы эпитет в бедуинской поэзии.

В поэме из коллекции Х. Пальва иорданский стихотворец, описывая животных, с которыми движется вестник, указывает, что верблюдиц, определенных в верховые, в жару держат отдельно от самцов. Также он дает понять, когда именно бедуины стерилизуют верблюдиц:

*О управляющий верблюдицами, не стонавшими, жеребясь,
[Верблюдицами], от которых самцов держали в жару отдельно,
Верблюдицами, которых сделали бесплодными, когда появился клык,
Им препятствовали, чтобы они не жеребились, делая их бесплодными к
сезону [жары] [Palva 1992: 50].*

Как видно из описания, бедуины стараются стерилизовать верблюдиц перед наступлением жаркого периода (периода случки). Возраст, когда верблюдицу пора стерилизовать, определяется по тому, начали ли у нее расти клыки.

Бедуины очень хорошо определяют период жизни верблюда по зубам, а потому в поэзии имеют обыкновение обозначать возраст животного таким же образом. К примеру, достигших наибольшей силы верблюдиц-шестилеток поэт из Неджда по прозвищу Диндāн (конец XX в.) в одной из касид обозначил так: «Большебрюхие животные с только что пробившимися глазными зубами» [Kurpershoek 1994: 130]. В другой касиде, описывая традиционную для его творчества шестерку верблюдиц, поэт, в частности, говорит: «Им предоставили три года молодости [не работать], // пока их бока не округлились на весенних пастбищах» [Ibid: 119]. Упитанность, сила и выносливость, которых добивались бедуины, достигалась не только стерилизацией верблюдиц. Такие верблюдицы до трехлетнего возраста освобождались от тягловой работы. Их ни разу не седлали до трех лет даже для наездника, не говоря уже о грузах. Таким способом бедуины готовят лучших верховых верблюдиц, и это далеко не единственный секрет.

Обычно верблюжонок вскармливается матерью до года, но, для того чтобы вырос особенно сильный верблюд, бедуины продлевают материнское кормление до трех лет. Если детеныш должен вырасти верблюдом, идеальным для наездника, то в качестве выючного животного его уже не используют. «О наездник на верблюде, не подчиненном выючному седлу», — обращается Диндāн к посланнику. Упоминая особенности верблюда, он говорит: «Отсрочив отнятие от груди, владелец позволил ему кормиться, // Добавляя еще один год к году его праздности» [Ibid: 135]. Соплеменнику-бедуину указанные подробности скажут об описываемом верблюде очень много.

Кормление верблюжат бедуины умеют регулировать в своих интересах. Если нужно его прекратить, вымя верблюдицы подвязывают особым образом. Аш-Шанфара (VI в.) в знаменитой «Песни пустыни» хвалит себя как очень умелого бедуина и противопоставляет себя тем, кому даже не нужно подвязывать вымя верблюдиц, — все равно нет молока.

*Не тот я дурак, чьи верблюжата голодные,
Хоть стадо пасется и ночами, и в сильный зной,
И вымя у матерей еще не подвязано —
Да нет молока у них, коль с ними пастух дурной!* [Аравийская старина 1983: 76].

В одной из поэм Диндāн восхищается тем, как причудливо украшены завитками черной шерсти бедра верблюдицы, которая волочит ноги, буд-то они одеты в грубые кожаные сапоги. И завитки, и походка объясняются тем, что бедра животного стянуты проходящими через них ремнями, на которых держится укрепленная снизу сетка, притягивающая вымя к животу и не дающая верблюжатам кормиться или верблюдице кормить [Kurpershoek 1994: 147]. Само собой, если нужно вырастить выносливого верхового верблюда, вымя матери не подвязывают, пока верблюжонок не достигает трехлетнего возраста. Пример, подтверждающий ту же этнографическую информацию, можно обнаружить в поэзии бедуинов Синайского полуострова: «О едущий на верблюде, быстром, как испуганный страус, // верблюде, взлелеянном без ожогов на ногах. // Сосцы его матери не подвязывались уже три года, // а пастух не стягивал его ремнями груза» [Bailey 1975: 120].

Подушечки ног верблюда. Бедуины тщательно следят за состоянием подушечек на ногах верблюдов. Неоднократно упоминая достоинства животных, Диндāн сообщает, что подушечки на их ногах ни разу не были повреждены острыми камнями: «Свежий черный верблюд с крепкими костями, // а круглые диски его подушечек никогда не ранились острыми камнями» [Kurpershoek 1994: 114]. Речь идет о крайне важном показателе качества животного. Каждое повреждение подушечек сильно понижает верблюда в цене. Совершая длительные перегоны через края, где без порезов верблюды не обходятся, бедуины в буквальном смысле латают раненым подметки, чтобы довести их до места назначения. «Залатанный» верблюд уже не так ценен, как идеальный, чьи подушечки никогда не приходилось зашивать: «Их быстрые ноги крепко посажены под тяжелыми телами, // и их неиспорченные подушечки никогда не были ранены или заплатаны» [Ibid: 120].

Породистость верблюдов. Уже в древние времена арабы относились с большим вниманием к родословной своих верховых животных. При халифе Османе одним из желательных условий, выдвинутых перед иноверцами в мусульманском обществе, было «не ездить на кровных лошадях и верб-

людях» [Родионов 2003: 47]. Бедуинские поэты новейшего времени, давая понять адресату касыды, что стихи прибыли к нему на очень хорошем верблюде, непременно отмечают среди качеств животного породистость. В коллекции поэм Диндāна, собранной М. Курперсхоком, упоминания родословной верблюдиц, отправляемых адресату, встречаются постоянно. «Все они родились в один год, произошли от одного самца, // потомка породистых животных с безупречной родословной», — говорит поэт в одной из касыд [Kurpershoek 1994: 123]. «Они благородной северной породы и рады, когда их подгоняют песней», — рассказывает он в другой поэме [Ibid: 118]. **Особенно породистыми бедуины Неджда считают верблюдов из Омана.** «О мой посланник, едущий на верблюдице из Омана, // тощем закаленном верховом животном, подгоняемом пением наездника» [Ibid: 111].

В цитирующемся ниже отрывке из другой касыды поэт, отправляя по традиции верблюдиц-одногодок, дает понять, что их оманская порода абсолютно чиста — без каких либо примесей — и что верблюдицы оманской породы быстры и красивы:

Они — чистой породы, [происходят] от прославленного предка, известного своей скоростью, // все 80 их предков происходят из Омана.

Они рождены в один год, а их плечи широки, как зимние накидки, // их стройные ноги движутся быстро, как колеса водяной мельницы.

.....
Породистые из Омана, их «ворота» (ноги) одновременно быстрые и гладкие, // они [быстры], как дикие коровы, по которым стреляют из винтовок [Ibid: 131].

Если в понимании бедуинов Неджда лучшие породистые животные происходят из Омана, то бедуины Иордании, хвастаясь породистостью верблюдицы, могут сказать, что она из Неджда. Дело либо в том, что представления о породистости в разных частях бедуинского мира относительно (обыкновенный для Неджда верблюд в Иордании — ценность), либо в том, что лучшие верблюды из Омана попадают в Иорданию через Неджд. В любом случае, и в Неджде, и в Иордании породистых верблюдиц ценят за способность выносить очень сильную жару и не сбиваться с пути. Ниже — фрагмент касыды из Иордании:

О едущий на чистокровной бесплодной верблюдице, // ты — дикий ястреб, равных которому нет среди наездников.

Едущий на старой верблюдице из Неджда, дочери породистого верблюда, // которой ни по чем полуденная остановка на жаре,

Которую ты направил дорогой паломников, где она находит места для привалов, // по военной дороге, где ею не нужно управлять [Palva 1992: 32–33].

Бедуины Синая в отличие от кочевников Неджда не совершают долгих переходов на верблюдах, а потому их описания животных, как правило, коротки. Тем не менее и они не забывают о породистости:

*О едущие верхом на многочисленных верблюдах, // сильных и породистых,
Похожих на страусов характером и чертами, // преодолевающих спус-
ки и подъемы без напряжения [Bailey 1973: 7].*

В творчестве синайских бедуинов можно встретить довольно оригинальные указания на породистость, например: «Молоко его матери не наполнило бы и маленького кувшинчика» (*ḥalīb 'ummih mā ydibbi-l-hanāb*). Истинный бедуин, живущий кочевой жизнью, знает, что породистая верблюдица не дает много молока [Bailey 1993: 23].

Если какому-нибудь племени удастся вывести породу, ценность которой признают остальные, ее будут называть в честь создателей и племя станет знаменитым. Бедуины шарārāt (*šarārāt* — **северо-запад Аравийского полуострова**) прославились послушными быстрыми верблюдами характерного рыжеватого цвета. По всей Аравии и за ее пределами стала знаменитой порода шарāри (*šarārī*). **Не случайно синайский бедуин**, отправляя товарищу очень важное стихотворение, выбирает для миссии верблюда именно этой породы: «О едущий на верблюде с сильным хребтом — // рыжеватом шарāри, смышленным, с высокой спиной» [Bailey 1993: 92].

Непородистый верблюд — унижение для хозяина. Недаром один из синайских бедуинов начал поэму-осмеяние так: «Не гордись непородистым верблюдом, // он не будет хорош, даже если прибавишь ему корма» [Bailey 1975: 128]. Далее в адрес осмеиваемого человека сыпались упреки в зазнайстве и негостеприимности.

Создание культурного кода с помощью характеристик верблюда. Стоит объяснить, каким образом изучение стихов о верблюде позволяет понять связь между сферой первичного производства и соционормативной сферой. Следуя традиции, уходящей корнями в доисламскую эпоху, бедуины имеют обыкновение описывать верховое животное в части поэмы, посвященной пути (рахил). В реальности и в поэтическом пространстве характеристики верблюда могут использоваться как культурный код — для того чтобы выразить почтение или выказать неуважение. Животное демонстрирует социальный статус хозяина и статус адресата, к которому оно может быть направлено. Таким образом, верблюд одновременно оказывается элементом и материальной, и социальной технологии. Описание упомянутых выше характеристик животного (сила, выносливость, ценность и породистость) включается в структуру поэмы для того, чтобы адресат понял, на каком хорошем верблюде прибыли к нему стихи и осознал, до какой степени его уважают. Если же стихотворец желает выразить свое презрение к адресатам, касыда отправляется к ним на

малоценном верблюде, совершенно непригодном для верховой езды. Вот на каком животном обычно отправляют вызов или угрозу: «Он с трудом несет одеяло и два мешка, // А его черная кожа разодрана и потерта, // он измотан перевозкой неподъемных грузов...» [Bailey 1975: 119].

Среди касыд Диндана несколько раз встречается упоминание шести верблюдиц, направляемых с посланником. Шесть верблюдиц одного цвета, типа и возраста — признак особенно важной миссии. Отправляют, как правило, верблюдиц-шестилеток. Это объясняется тем, что именно в шесть лет животные достигают наибольшей силы [Kurpershoek 1994: 117]. Число животных, возможно, связано с их возрастом. По-видимому, шесть наиболее породистых и сильных верблюдиц на самом деле было принято отправлять с посланником в знак особенного уважения к адресату. Стихи сопровождали этот ритуал и описывали его. Вероятно, так родился элемент вербального обряда. Со временем он оторвался от бытовой основы, поскольку действие в стихах — более доступный способ проявить уважение, чем действие реальное.

Бедуины могут выразить взаимное уважение, совершив обмен верблюдицами. Поэты, обменивающиеся касыдами, могут сделать то же самое в стихах. Обычай со временем стал источником метафор. Сочиняя ответ на касыду одного из друзей, Диндэн заключил его так: «Твои выносимые верблюдицы пришли к нам и держали меня в волнении до утреннего света, // так что мы послали наших худых животных вместе с твоими как братский подарок» [Kurpershoek 1994: 132]. Таким образом, поэт дал понять, как взволновали его полученные стихи, на которые он ответил своей касыдой, отправив обратно зачин уже вместе с ответом.

Верблюжье молоко. Помимо всего прочего верблюды ценятся бедуинами за молоко, что также отражено в поэзии. Перечисляя десять вещей, которые необходимы ему в жизни, бедуин сказал: «Седьмую — скот с обильным кормом, // чтобы я подавал гостям мясные кушанья. // Восьмую — верблюдиц с обильным кормом, // чтобы я поил гостей молоком» [Bailey 1993: 116]. Точно так же как одних верблюдиц бедуины определяют в верховые, других они определяют в молочные, и естественно, что последние в качестве верховых использоваться не будут. Не случайно, характеризуя верблюдицу посланника в одной из касыд, Диндэн сказал: «О едущий на верблюдице, никогда не использовавшейся как молочная» [Kurpershoek 1994: 169].

Изучая поэмы Диндана можно узнать, какие верблюдицы дают особенно сладкое молоко. Информативна даже любовная лирика, поскольку эпитеты, метафоры и сравнения, использующие образ верблюда, встречаются в стихах на любую тему. К примеру, описывая возлюбленную в одной из касыд, поэт сказал: «Жидкий мед не идет в сравнение со словами ее губ, // даже молоко откормленных верблюдиц не так сладко, как ее речь» [Kurpershoek 1994: 141]. По-видимому, даже среди одинаково откормленных верблюдиц бедуины выделяют породы животных, у которых молоко особенно

сладко. Не даром в касыде, содержавшей послание родственникам, Диндāн передал им: «Приветствия [вам] такие теплые и дружелюбные, что можно засветиться [от них], // и такие сладкие, как молоко черных молодых верблюдиц с детенышами» [Kurpershoek 1994: 183].

Бедуины не только пьют молоко, но также используют его для приготовления других блюд, например при замешивании теста. Если молока в хозяйстве мало, те же блюда приходится готовить на воде, что означает трудное время в жизни кочевника. Не случайно иорданский бедуин, чье племя лишилось верблюдов в результате неприятельского набега, жаловался в касыде: «После потери наших верблюдов я не пробовал верблюжьего молока, // мы готовим себе пищу на воде, мы не пробуем жира» [Palva 1992: 48].

Чесоточный верблюд. Древние бедуинские поэты, как и современные, активно использовали сравнения. При этом в понимании древних поэтов образы для сравнений имели приблизительно одинаковую эстетическую ценность, и выбор одного из нескольких определялся главным образом тем, насколько он ярок и очевиден. В итоге в самых возвышенных стихах можно встретить на удивление приземленные образы. Один из них — чесоточный верблюд. Древние кочевники, услышав сравнение с чесоточным верблюдом, сразу понимали, что сравниваемое лицо ужасно одиноко и оторвано от остальных. Этнограф же, изучая поэзию, узнает, что бедуины, обнаружив в стаде больное животное, в первую очередь отделяли его, чтобы оно не заразило остальных, а потом целиком обмазывали его особой смолой, чтобы чесотка прошла. Поэт-изгнанник Тарафа (Ṭaraḥa) определял свое положение так: «Я остался один, словно чесоточный верблюд, смазанный смолой» [Az-Zawzanī 1963: 150]. Другой пример — любовная поэма Имру'улькайса. Он использовал образ чесоточного верблюда совсем иначе, чем Тарафа: «Как он (муж возлюбленной) может убить меня? // Ведь любовь ко мне заполнила ее сердце целиком, как мажут целебной смолой чесоточную верблюдицу» [Imru'ulqays 1958: 142].

Контроль за верблюдом. Кольцо, вставленное в нос верблюда, для того чтобы животным было легче управлять, является хоть и маленькой, но довольно важной деталью скотоводческого быта, и его упоминания часты в описаниях кочевой действительности. Как правило, кольцо в носу животного медное. Диндāн, к примеру, в одной из касыд сказал о своих животных: «Морды выносливых верблюдов как у шакалов, // медь колец в их нозах блестит на солнце» [Kurpershoek 1994: 130]. В другом стихотворении поэт восхищался: «И как мило медные кольца недоузdkов прикреплены к их носам, // когда они путешествуют без усталости, не медля» [Kurpershoek 1994: 122].

Поскольку кольцо связано с мастерством езды на верблюде, бедуины упоминают его, давая практические советы по управлению животным. Диндāн, отправляя в путь посланника, советует ему: «Когда ты надеваешь поводья, натягивай их потуже и затягивай узел // на медном кольце, закрепленном у него [верблюда] в носу» [Kurpershoek 1994: 115]. Поэт с севера Синайского полуострова не справился с верблюдом, и тот выбросил его

из седла. Бедуин сломал ногу и начал сочинять ей стихи, страдая от боли и злости. В стихах он угрожает ноге судом, обещая посадить ее в тюрьму или замучить прижиганиями в том случае, если произойдет ошибка и ее вдруг оправдают. Нога в ответ поэту (его же устами) объясняет, что она вовсе не при чем, так как виноват дьявол (Иблис), и советует бедуину, как лучше обращаться с верблюдом, чтобы случившееся не повторилось:

*Все от шайтана, свел тебя с пути Иблис, // ты приказал мне пришто-
пить голый горб верблюда.*

*Это все работа Иблиса, который тебя подгонял. // Ты не умеешь пра-
вильно ухаживать за своим верблюдом,*

*А если не хочешь бед от своего верблюда, // ослабь узду и укрепи кольцо
в носу [Bailey 1975: 123].*

Обращение к вестнику начинается с наставления, если, с точки зрения поэта, он юн и неопытен. Вот почему указания на то, как лучше управлять верблюдом, встречаются в касыдах часто. Ниже — еще один пример: «О едущий на быстрой верблудице, // она почувствовала прут и понимает намеки. // О едущий, если захочешь удалиться на ее спине, // держи узду, не ослабляй поводья...» [Bailey 1973: 15].

Из бедуинской поэзии, в частности древней, можно узнать и другие сведения о том, как бедуины держат верблюдов в подчинении. Этнографические данные сохраняются в стихах благодаря тому, что поэты прибегали к точным сравнениям и использовали знакомые слушателю образы верблюдов, взятые из повседневной жизни. Стихи при этом могут быть о чем угодно. Два примера, приведенных ниже, взяты из боевых самовосхвалений.

В одном из фахров Антары (°Antara, VI в.) есть такая строка: «Мужа красавицы я повалил на землю, // зашипела его грудная мышца [от раны], как [шипит] проколота губа [верблюда]» [Az-Zawzanī 1963: 277]. Кочевники имеют обыкновение прокалывать верхнюю губу особенно буйным верблюдам-самцам, чтобы можно было удержать их на месте. В описании верблюда из поэмы Тарафы (Tarafa, VI в.) есть намек на то, что когда кольцо рвет губу, прокалывают ноздри: «А его череп большущий, и губа рассечена, // и широкие ноздри проколоты» [Az-Zawzanī 1963: 156].

Прочитав самовосхваление (фахр) Амра ибн Кулсума (°Amrū bin Kulṭūm, VI в.), можно узнать, как верблюдов, чтобы они не разбегались, привязывают друг к другу за шеи. Амр ибн Кулсум хвастался, что его сородичи таглибиты такие вольнолюбивые, что даже верблюды у них не держатся на привязи: «Когда мы привязываем нашу верблудицу за шею веревкой к другой верблудице, // [наша] разрывает узы и сворачивает шею той, что идет рядом» [Az-Zawzanī 1963: 252].

Хозяйственное пространство и распорядок работ. Распорядок бедуинского пастуха определяется не только сезонами, но и так называемыми «периодами жажды» верблюда. Эти периоды отделены друг от друга днями водопоя. Передвижение кочевника в пространстве определено не

только маршрутом племени, но и постоянными переходами от пастбищ к водопоям и обратно. В одной из касид ал-Мутанабби (*al-Mutanabbi*, X в.), хорошо знакомого с бедуинским бытом, есть полустиише, указывающее на особенность организации хозяйственного пространства и его связь со временем. Поэт хотел образно передать краткость временного промежутка и сказал, что это «как будто время между водопоем и приближением» («*ka'innahu-l-waqtu bayna-l-wirdi wa-l-qarabi*») [*Al-Mutanabbi* 1964: 436]. Полустиише требует объяснения. Стадо верблюдов распределяется между пастухами племени таким образом, что каждый из них отвечает за группу из 3–10 животных, называемую *завд* (*ḡawd*). Бедуин уводит свой завд в поисках пастбища, и на какое-то время для животных наступает «период жажды» («*muddatu-z-ẓim'i*»). По окончании этого периода кочевник приводит стадо к водопою, чтобы потом откочевать вновь. День, в течение которого он возвращается к водопою (*wird*) называется «*yawmu-l-qarab*» («день приближения»), а ночь — «*laylatu-l-qarab*» [*Az-ẓafīrī* 2002: 23]. В диване ал-Мутанабби термин «*qarab*» трактуется как «ночной путь к водопою».

Информативность традиционной арабской поэзии позволяет существенно расширить знания о связанных с верблюдом элементах этнической культуры. Таким образом, бедуины сами вписывают главу о самом важном для них животном в азиатский бестиарий.

Библиография

- Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы / Пер. с араб., предисл. А.А. Долинина. М., 1983.
- Гойтейн Ш.Д. Арабы и евреи. М., 2001.
- Першиц А.И. Хозяйственный быт кочевников Саудовской Аравии // Советская этнография. 1952. № 1. С. 104–112.
- Родионов М.А. Ислам Классический. СПб., 2003.
- Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М., 1974.
- Al-Mutanabbi. Dīwān. Bayrūt, 1964.*
- Az-ẓafīrī 'Aḥmad bin Muḥārīb. Ḥidā'u-l-'ibīl. 'Anwā'uhu wa-'aṭwāruhu // Majallatu-l-Kuwayt, 2002. № 222. P. 22–24.*
- Az-Zawzanī 'Abī 'Abdallah al-Ḥusayn bin 'Aḥmad. Ṣarḥu-l-mu'allaqāti-s-sab'i. Dimašq, 1963.*
- Bailey Yitzhak. *Ha-šir ha-bedwi ke-maqor histori// Rešimot be-nosē' ha-bedwim. Midrešet Sde-Boqer, 1973. № 4. P. 3–17.*
- Bailey Yitzhak. *Ha-širā ha-bedwit be-Sinai u-va-Negev // Rešimot be-nosē' ha-bedwim. Midrešet Sde-Boqer. 1975. № 5. P. 115–136.*
- Bailey Yitzhak. *Qesem ha-nāqōt. Ra'anana, 1993.*
- Kurpershoek P. Marcel. Oral Poetry and Narratives from Central Arabia. I The Poetry of Ad-Dindān (A Bedouin Bard in Southern Najd). Leiden; New-York; Köln, 1994.
- Palva Heikki. Traditional Narratives and Poems from al-Balqā' (Jordan): Transcription, Translation, Linguistic and Metrical Analysis. Helsinki, 1992.

М.А. Родионов

О ЗМЕЯХ И ПТИЦАХ В ДОЛИНЕ СМЕРТИ (ХАДРАМАУТ)¹

Хадрамаут — историко-культурная область в Южной Аравии, а также одноименная провинция Йеменской Республики — дает богатый материал для построения этнокультурных моделей и реконструкций. Одна из предложенных мною моделей — Хадрамаут как место памяти, культурное пространство смерти и погребения — подходит к этому ареалу как нельзя лучше [Родионов 1996; он же 1997]. Местный ландшафт, т.е. прибрежную полосу, плоскогорье и, главное, долину с множеством ответвлений, расположенную параллельно Аравийскому морю, легко представить как иерархическую систему сакральных центров (могил или кенотафов для пророков и божьих угодников-*авлийа*) и ведущих к ним паломнических маршрутов. О типологии посещаемых гробниц и о конкретных святилищах я писал неоднократно [Rodionov 1997a; 1999; 2001; 2004]. Археологический материал [Седов 2005: 109–174, 302–306] позволяет с уверенностью утверждать, что символизм смерти и погребения играл здесь ареалообразующую роль задолго до ислама. Вопреки современным лингвистам [Редькин 2003: 123–128], местная «народная этимология» все еще истолковывает топоним Хадрамаут как *ḥaḍara mawt* — ‘пришла смерть’. «Хадрамаут» и «смерть» рифмуются во многих стихотворениях и пословицах, например: «От смерти бежал да в Хадрамаут попал» (*yā shārid min al-mawt ilā Ḥaḍramawt*) [al-‘Āmirī 2001: 267]².

В данной публикации кратко рассматриваются культурные роли и функции ряда живых существ, реальных и мифологических, в Вади Хадрамаут — Долине смерти и благовоний. За рамками изложения остаются такие существенные для нашей темы животные, как каменный козел (*Capra ibex*; араб. *waʿl*, англ. *ibex*) — объект ритуальной охоты [Rodionov 1994], бык и верблюды; речь пойдет лишь о некоторых пресмыкающихся, крылатых и бескрылых (1), и птицах (2).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках работы над проектом «Племенная поэзия Аравии XX — начала XXI вв. (Полевые материалы: поэтика и социально-культурные функции)», № 07–04–00383а.

² Ниже ссылки на пословицы из этого сборника будут даваться в тексте лишь указанием ее порядкового номера.

1. Чудесные стражи: вырождение дракона

В VI в. до н.э. Геродот писал в своей «Истории» (III: 107): «А на юге самая отдаленная из населенных стран — это Аравия. И ни в одной другой земле, кроме Аравии, не растут ладан, мирра, касия, кинамом и ледан. Все эти благовония, за исключением мирры, арабы добывают с трудом. <...> Ведь деревья, дающие ладан, стерегут крылатые змеи, маленькие и пестрые, которые ютятся во множестве около каждого дерева. Они же нападают и на Египет. От этих деревьев их ничем нельзя отогнать, кроме как курением стирака» [Геродот 1972: 171]. В наше время благовонная смола *Styax officinalis* наряду с «вонючей камедью» *khalīt* используются в народной медицине Хадрамаута для отпугивания или изгнания злых духов. Геродотовы крылатые змеи не менее зловредны, чем нечистая сила, и могли бы, как он пишет со слов арабов, заполнить всю землю, если бы боги не поставили им предел: змеиная самка перегрызает шею самцу в момент спаривания, а дети «еще в утробе матери мстят за отца: они перегрызают ей чрево». Вот почему «крылатые змеи во множестве встречаются только в Аравии и больше нигде» [Там же: 171–172].

Хотя Г.А. Стратановский предполагает, что эти пестрые летучие змейки не что иное, как «род саранчи» [Там же: 511, прим. 79; 517, прим. 84], саранча в аравийской традиции никогда не наделялась функцией чудесного стража благовоний; к тому же саранча не имеет костей, а в Северо-Западной Аравии, куда Геродот ездил разузнать о крылатых змеях, он обнаружил их многочисленные кости и хребты — «большие, поменьше и совсем маленькие» [Там же: 102]. Еще одного чудесного стража благовоний Геродот упоминает в связи с кассией, ароматическим растением (*Cinnamomum iners* L.), растущем в мелком озере, где «живут крылатые звери, очень похожие на летучих мышей <...>, храбро нападающие на людей» [Там же: 172].

Итак, согласно Геродоту, «вся земля Аравийская благоухает божественным ароматом» [Там же: 173], охраняемым от людей крылатыми змеями и крылатыми зверями — драконами и грифонами в миниатюре. На рубеже нашей эры в «Географии» Страбона (XVI: IV, 19) говорится о «плодородной стране весьма большого племени сабиев, где произрастают смирна, ладан и корица <...>, водятся темно-красные змеи длиной в пядень, они прыгают до пояса, укус их неизлечим» [Страбон 1964: 719]. Лишившись крыльев, южноаравийский карликовый дракон сохранил свою охранительную функцию, смертоносность и символическую (через цвет) связь с огнем. В палящем климате Южной Аравии, страны карликовых быков, поджарых коз и грацильных людей, небольшой отнюдь не значит слабый. Остается добавить, что в современном Хадрамауте живо представление о том, что змеи чувствительны к ароматам, любят лежать в тени ладаносных деревьев (*Boswellia carterii*). Особый страх у местных жителей вызывают красноватые змейки, прозванные «*abū khamṣa daqā'iq*» ('отец пяти минут'), ибо, как считают в Хадрамауте, укушенный не переживет этого

срока. Не многие из хадрамитов читали Страбона, но все они, как и отец географии, верят, что красные змейки весьма агрессивны и прыгучи.

2. «Шарахается от птицы, но играет со змеей» (№ 1999)

Для своих сочинений Геродот, а позже Страбон, использовали ряд источников, среди которых «полевые опросы» местных жителей и тех, кто прибывал из дальних стран, включая Аравию. Конечно, арабийским купцам и мореходам, связанным с торговлей благовониями, было выгодно расписывать невероятные трудности добычи божественных ароматов, но хочется верить, что в их рассказах отразились и мифологические представления «счастливой Аравии», о которых мы знаем так немного.

В местной традиции, однако, не зафиксирован один из самых известных и часто цитируемых рассказов, записанных Геродотом (который, по его словам, казался неправдоподобным ему самому): о птице Феникс, прилетающей из Аравии в Египет раз в пятьсот лет, чтобы похоронить своего отца (III, 73). «Сначала готовится из смирны большое яйцо, какое только может унести, а потом пробует его поднять. После такой пробы Феникс пробивает яйцо и кладет туда тело отца. Затем опять заклеивает смирной пробитое место в яйце, куда положил тело отца. Яйцо с телом становится теперь таким же тяжелым, как и прежде. Тогда Феникс несет яйцо в Египет в храм Гелиоса [Геродот 1972: 102]. Феникс похож на орла с частично золотистым, а отчасти красным оперением, что указывает на его связь с пламенем. Сегодня легенда о птице Феникс, возрождающейся из собственного пепла на йеменском острове Сокотра, упоминается по преимуществу в работах иностранных авторов или в местных проспектах, рассчитанных на иностранного туриста.

С бессмертием здесь традиционно связывают другую птицу — ворона. Одна из общепринятых формул, применявшихся в племенных документах Хадрамаута для указания того, что данный договор заключен бессрочно, — «пока ворон не поседет и земля не закончит свой путь». Одно из племен восточного Хадрамаута, гордящееся происхождением от химйаритов и входящее в племенной союз ал-хумум, носит имя **bayt ghurāb** — род ворона. Местное предание гласит, что они переселились с западного побережья Аравийского моря, где на холме Хусн ал-Гураб (Замок Ворона) сохранились остатки крепости [Родионов 1993а: 60–62], защищавшей древний порт Кана, упомянутый еще Плинием Старшим и Птолемеем [Грязневич 1995: 280–281; Седов 2005: 311–356]. Таким образом, название племени выводится не от родового эпонима (как оно, вероятно, и было на самом деле), а от знаменитого топонима. В хадрамаутской культуре, как и в обширном североафриканском, переднеазиатском, южноазиатском и европейском ареалах [Мелетинский 1991], ворон предстает мудрой и зловещей птицей, противопоставляемой, например, храброму соколу [Иванов, Топоров 1992: 347], носителю позитивного начала (как, например, в местной пословице «Ворон не заменит сокола», № 965). На всем арабском

культурном пространстве символом благого предзнаменования выступает также орел. В **биографиях угодников божьих авлийа** именно он является на небе, чтобы обозначить место будущего святилища-*хауты*, как в случае с Машхад-‘Али [Родионов 1994: 120–121, 164–166], именно он осеняет крыльями победоносное племя, как в случае с бу хасан [Родионов 2008: 146].

Фольклорный сокол способен победить матерого каменного козла, как явствует из песни, записанной мною в деревне Джидфира, Западный Хадрамаут [Родионов 1994, № 40: 178–179, 194]:

О каменный козел, несущий сотню [годовых колец на рогах]!
На вершинах будут охотиться на тебя,
а сокол возьмет твоего отца.

Другая, свадебная, песня из того же района [Там же, № 38: 178, 194] обращена к зеленой птице-пчелоеду:

О зеленая птица! Где проведешь эту ночь?
Я заночую у своих родных,
а ты заночуешь посреди долины.

Мед традиционно связан с местным свадебным обрядом (новобрачным подают специальный кофе с медом), мед усиливает любовное желание и ассоциируется с жизнью через свой антоним: «сладость меда» против «горечи смерти», как, например, в стихах поэта Бу ‘Али Салима Бин Джибрана из племени ал-батати: «Племенная рознь кормит только горечью, // нет больше меда в улье» [Родионов 1994, № 17: 166, 190]. Зеленая птица-пчелоед упоминается еще в одном записанном мною стихотворении [Там же: № 24: 169, 191]: поэт ал-Мункис из киндитского племени бин махфуз, проявив дар ясновидения, предрекает, что зеленая птица будет преследовать некоего угнетателя из ал-‘амуди, называющего себя Черной Пчелой и живущего на Холме Молний.

Горная птица **al-‘ul** фигурирует в стихотворении одного из жителей деревни ал-Куза, в котором он просит Бога помиловать своего деда, устроившего для него обиталище и возможность для птицы «ал- ‘ул вывести потомство <...> на возвышении неприступном высоком, // над которым порох стоит тенью» [Там же, № 26а: 171, 192]. Она же упоминается в местной пословице «Обосновался там, где [даже] ал-‘ул не выводит потомство» (№ 406) с лаконичным комментарием составителя: «ал-‘ул — птицы, выющие гнездо в горах» [al-‘Āmirī 2001: 62]. И наконец, **безымянная птица** встречается в довольно архаичной по форме рифмованной загадке, в которой спрашивается, кто такая «невинная девушка на сносях, // беременная, а когда будет рожать, умрет?» Проницательный шейх Ахмад ибн ‘Али Ба Вазир ответил: «Птица, которая подлетает утром к вратам Поручителя, //

вылупляется из яйца, и оно раскалывается» [Родионов 1994, № 33аб: 175, 192]. Поясним, что птица взлетает к райским вратам Бога.

Итак, змеи Хадрамаута выполняют в Долине Смерти охранительную функцию, связанную не столько с водоемами (ср.: [Иванов 1991: 469–470]), сколько с местным занятием, имеющим самый высокий культурный статус, — производством ароматов. Сопоставление хорошо известных античных текстов с живой локальной традицией позволяет поставить вопрос о возможности реконструкции южноаравийских драконов и грифонов. Подобно крылатым и бескрылым змеям, птицы Хадрамаута являются мифопоэтическими классификаторами [Иванов, Топоров 1992: 346], хотя наиболее яркие легендарные образы — птица Феникс, птица Рух и др. — если и встречаются в местной традиции, то как сравнительно поздние и внешние заимствования. В локальной картине мира символические поединки змей и птиц дополняются охотой пернатых хищников на животных, игравших важнейшую роль в южноаравийском пантеоне, например — сокола на каменного козла-ибекса. Обережные функции сохраняют такие элементы традиционной одежды, как женский серебряный пояс *ḥunaṣṣa* ('змейка'), «змеиные» браслеты [Rodionov 1997b: 123–144] (рис. 1 а, б), соответствующие орнаменты на женских платьях; сложный орнамент на спине женского платья из вади 'Амд, представляющий собой сочетание дисков и ромбов, носит название «большая птица» [Родионов 1994: 123, рис. 90] (рис. 2).

Учитывая скудость доисламских мифопоэтических материалов в рассматриваемом регионе, исследователи вынуждены прибегать к широкому кругу источников — поэзии на разговорном языке, прозаическому фольклору, генеалогическим преданиям, биографиям религиозных деятелей и других традиционных лидеров, пословицам и поговоркам, ономастике, материальным свидетельствам и т.д., чтобы из отрывочных данных сложить фрагменты утраченной общей картины.

Библиография

Мелетинский Е.М. Ворон // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 245–247.

Геродот. История: В 9 кн. / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. (Памятники исторической мысли).

Грязневич П.А. Морская торговля на Аравийском море: Аден и Канна // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. М., 1995. (Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Т. 1).

Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 468–470.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 346–349.

Редькин О.И. Аравийские периферийные диалекты. Диалект Хадрамаута. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.



Рис. 1 Обереги в виде двуглавых змей — браслеты ножные.
Хадремаут. МАЭ. Колл. № 6767–11а, б.



Рис. 2. Курильница
керамическая распис-
ная. Йемен. Навершие
в виде птицы. МАЭ.
Колл. № 6767–30.

Родионов М.А. Племена ал-Мишката: ал-хумум и са'ин // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып 1. СПб., 1993а. С. 60–75.

Родионов М.А. Живые стихи о смерти в Вади Хадрамаут // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы науч. конф., проведенной в декабре 1993 г. в Санкт-Петербурге Гос. музеем истории религии. СПб., 1993б. С. 34–35.

Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М.: Восточная лит-ра, 1994.

Родионов М.А. Смерть в поэзии Хадрамаута // Сакральное в истории культуры: Сб. научн. трудов. СПб., 1997. С. 58–64.

Родионов М.А. Аравийская племенная поэзия: от диалога к многоголосию // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 145–152.

Седов А.В. Древний Хадрамаут. Очерки археологии и нумизматики. М.: Восточная лит-ра, 2005. (Труды Российской археологической миссии в Республике Йемен. Т. III).

Страбон. География: В 17 кн. / Пер., статья и комм. Г.А. Страгановского. Под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1964. (Серия «Классики науки»).

al-'Āmirā Ḥasan Aḥmad ibn Ṭālib. **Alfān mithal min** Ḥaḍramawt. Ṣan'ā', 2001.

Rodionov M. The Ibex Hunt Ceremony in Hadramawt Today // New Arabian Studies 2. University of Exeter Press, 1994. P. 123–129.

Rodionov M. Prophetes et saints// Saba. Arts — Littérature — Histoire — Arabie Méridionale — Revue Trimestriell. № 3–4. Hadramawt, La Vallée Inspirée. Bruxelles, 1997a. P. 68–71.

Rodionov M. Silversmiths in modern Hadramawt // Mare Erythraeum (Staatliches Museum für Völkerkunde, München, Redaktionsstab: Yusuf Muhammad 'Abdullah, et al). Vol. I. München, 1997 b. P. 123–144.

Rodionov M. Towards Typology of Visited Shrines in Wadi Hadramawt // Cultural Anthropology of Southern Arabia: Hadramawt Revisited (Russian Academy of Sciences. Museum of Anthropology and Ethnography named after Peter The Great (Kunstkamera). St. Petersburg, 1999. P. 89–95, 174–181.

Rodionov M. Towards Typology of Visited Shrines in the Wadi Hadramawt (with special reference to Mawla Matar) // Raydan. 2001. № 7. P. 263–276.

Rodionov M. Mashhad 'Ali revisited: documents from Hadramawt // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. 2004. Vol. 34. P. 307–312.

И.Ю. Котин

ИНДИЙСКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ БЕСТИАРИЙ

Индийская политическая жизнь в первое десятилетие XXI века была особенно интенсивной. На политической арене страны появились десятки новых партий. Как никогда активны были политики. С интересом следили за ними избиратели. С особым воодушевлением комментировали речи и действия политиков журналисты. Художники-карикатуристы вывели на страницы «Хинду», «Индиан Таймс», «Таймс оф Индия», «Индиан Экспресс» целый сонм образов, призванных символизировать избирателей, депутатов, бизнесменов, партийных лидеров и их помощников. Эти образы взяты как из древнеиндийской мифологии и народного фольклора, так и из современной политической и деловой практики, а также из наблюдений за повадками тех или иных животных. В период жаркой политической борьбы апреля-мая 2004 г. на страницах центральных газет возник настоящий индийский политический бестиарий, составу и символике которого и посвящена данная статья. Эта работа преследует и другую цель — обратившись к образам индийской политической дискуссии, дать общую картину предвыборной кампании 2004 г., определившей политическую ситуацию в стране на многие десятилетия.

Все началось за полгода до мая 2004 г. В декабре 2003 г. прошли выборы в законодательные собрания четырех штатов Индии. Победа правящей партии Бхаратия Джаната Партии в трех из четырех штатах вдохновила лидера партии и тогдашнего премьер-министра Атала Бихари Ваджпайи на обращение к Президенту страны Абдул Каламу с просьбой провести парламентские выборы на полгода раньше намеченного срока — в мае 2004 г. Выборы в Законодательные собрания четырех штатов имели еще одну особенность. Они оказались на редкость грязными, а кандидаты на них были «темными лошадками» (рис. 1). Образ «серой лошадки» заимствован журналистами из английского языка, остающегося языком делопроизводства и прессы наряду со множеством индийских языков (хинди, панджаби, телугу, тамильский и еще одиннадцать других). В собственно индийской традиции образ коня или лошади негативного контекста не несет. Более того, коню уподобляется бог огня и огненного жертвоприношения Агни, с образом коня связаны боги-близнецы Ашвины. Кони — предмет жела-



Рис. 1. «Серые лошадки»
«грязной политики».

Рис. 2. Генеральный секретарь
БДЖП Венкайя Найду:
(второй слева) Ты узнаешь его?
Должно быть, он — лицо
популярное. Мы примем его
в нашу партию.



Рис. 3. Уподобляемые Раме, Лакшмане и Хануману, лидеры Бхаратия Джаната Партии
борются с диссидентами и пороками в собственной партии,
уподобляемыми армией Сугривы.


Bahujan Samaj Party		Стр. 1 из 1
Election Commission of India Bahujan Samaj Party		
Back		
Symbol	Address	Key Functionaries
	12, Gurudwara Rakabganj Road, New Delhi.-110001	Ms. Mayawati, President
Elephant	Poll - update	

Рис. 4. Эмблема партии Бахуджан Самадж Партии.



Рис. 5. Эмблема газеты «Хинду».



Рис. 6. Лидер Бахуджан Самадж Партии госпожа Маявати на предвыборном митинге.

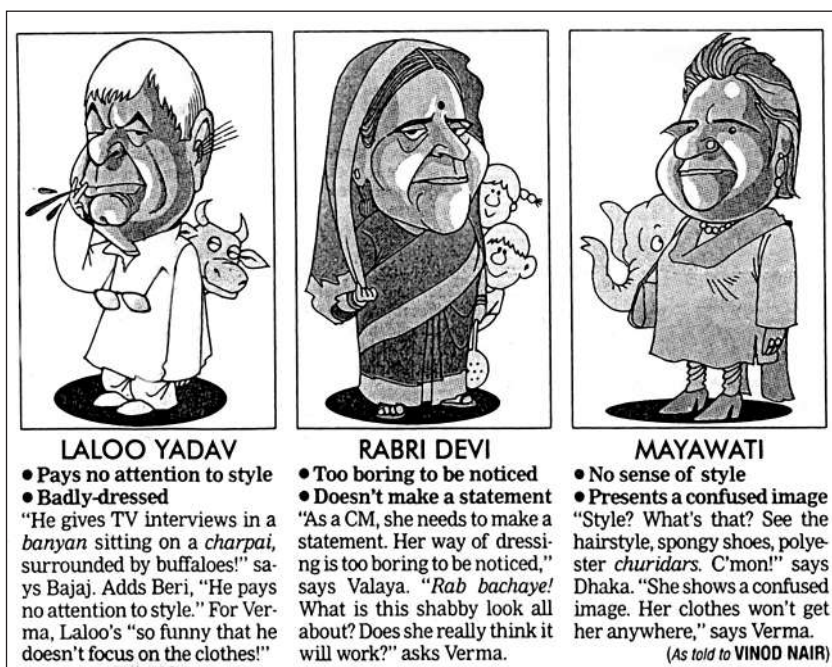


Рис. 7. Карикатура из газеты «Дейли Таймс», воскресного приложения к «Таймс оф Индия».



Рис. 8. Муляям Сингх побеждает «слона» Маявати. Карикатура из газеты «Хинду».

ний ведического ария. Один из древнейших обычаев Индии — *ашвамедха*, жертвоприношение коня. Примечательно, что предки Атала Бихари Ваджпайи, находившегося тогда во главе индийского правительства, совершали важный обряд *ваджпейя* (ваджпайя), являвшийся частью упомянутого ритуала ашвамедха. Конь — символ силы, скорости, благородного происхождения. В то же время «темная лошадка», образ, пришедший из практики скачек, неизвестная зрителю лошадь, которая может выйти победителем, но может и проиграть, очень уместен именно в период предвыборной кампании, ибо выборы в Индии по зрелищности не уступают скачкам, по важности превосходят их. Итак, политики — темные лошадки. А кто же сами зрители-избиратели?

Оказывается, политики и журналисты уподобляют избирателя обезьяне (рис. 2). Образ обезьяны в индийской традиции достаточно почитен. Легендарный полубог-полуобезьяна Хануман, давший название одному из видов макаков, был верным спутником Рамы — царя, в образе которого на землю явился бог Вишну. Однако и соперники Рамы и Ханумана также обезьяны, чей вождь Сугрива узурпировал власть царя этих приматов. Обезьяны из войска Сугривы символизируют грубость, злость, неверность и другие пороки (рис. 3). Обезьяна в народном фольклоре либо хитрый пройдоха (*чалак бандар*), либо глупое, неразумное существо, страдающее из-за собственной глупости, любопытства и т.д. Обезьяна подражает действиям человека, не понимая их сути. Она легко попадает на обман, подражая плутам. Не случайно, кстати, на выборах почти все политические партии в качестве кандидатов пригласили немало знаменитых киноактеров.

Избиратель, простой труженик, нередко ассоциируется с коровой или волом, символами крестьянского труда. Другой символ трудового народа — слон. Слон — опора всего. Его образ уже давно стал эмблемой (рис. 4) одной из индийских партий — Бахуджан Самадж Партии (Партия большинства народа). Созданная в 1972 г. на базе Республиканской партии, эта общественная организация претендует на то, что представляет всех трудящихся, хотя ее социальная база — низко-кастовые и неприкасаемые касты. Слон используется в Индии в качестве тяглого животного, это также незаменимое средство передвижения. Существо мудрое и незлобивое, слон — лучший символ трудящихся, которые, впрочем, как и слоны, из-за неправильного и жестокого обращения могут сойти с ума и в бешенстве натворить бед.

Образ слона издавна известен в Индии. Представление о земле, лежащей на слонах, пришло в Европу из Индии. Слон — один из распространенных символов Индии, что нашло отражение в оформлении передовиц и редакционных статей индийских газет, например «Хинду» (рис. 5). Божественный слон Айравата считался священным животным царя ведийских богов Индры. Айравата нередко уподоблялся облаку, и здесь можно говорить о персонификации стихии, ведь сам Индра уподоблялся грозе и дождю или, во всяком случае, умел их насыщать. В образе белого слона



Рис. 9. «Тигр» — Бал Тхакерай.

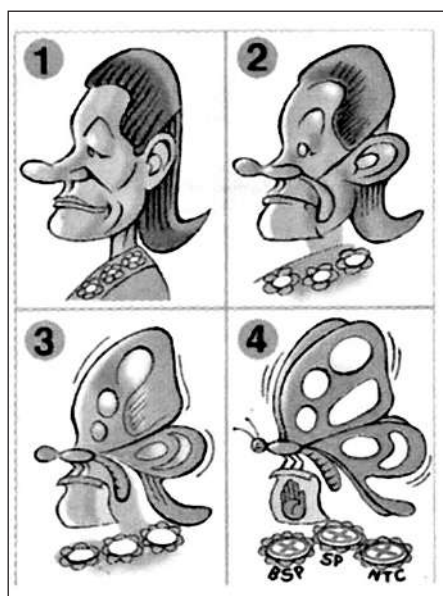


Рис. 11. «Бабочка» Соня Ганди.



Рис. 10. Джаялалита, окруженная «попугаями». Карикатура из газеты «Хинду».

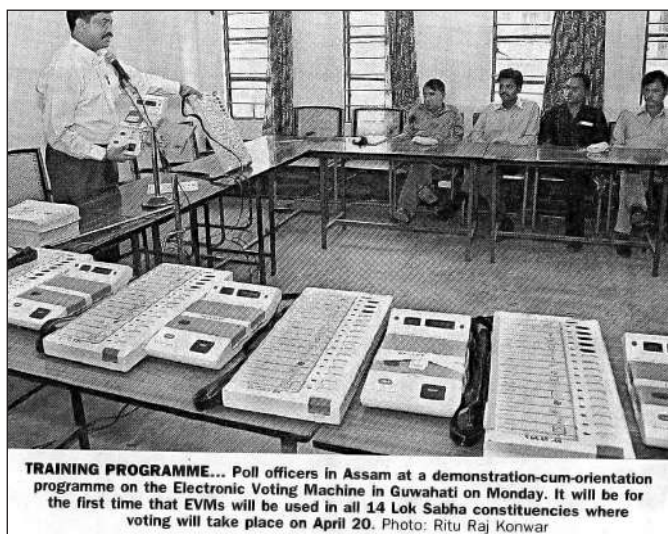


Рис. 12. Клавиатуры для электронного голосования, впервые примененные в Индии на 14-х парламентских выборах.

в древнеиндийском искусстве изображался Будда. Этот образ, как и образ слона-труженика, очень важен. Дело в том, что среди неприкасаемых, особенно сторонников основанной Б.Р. Амбедкаром Республиканской партии — немало необуддистов. Бахуджан Самадж Партии считает себя наследницей Республиканской партии и активно привлекает в свои ряды необуддистов. Наконец, не следует преуменьшать значение образа «братской» Республиканской партии США, символом которой также является слон. Б.Р. Амбедкар получил образование в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Он изучал политическую жизнь США и пытался создавать аналогичные американским партии и общественные движения (например, «пантеры далитов» по образцу «черных пантер» афроамериканцев). Лидер Бахуджан Самадж Партии госпожа Маявати нередко изображается на фоне слона — эмблемы своей партии (рис. 6, 7). Впрочем, ее поражение оказывается и поражением слона, как изображено, например, на карикатуре из газеты «Хинду», появившейся после победы над Бахуджан Самадж Партии ее давнего соперника Самаджвади Партии, в данном случае олицетворенного в образе ее лидера Мулаям Сингха Ядава, подобно атлету, поднимающему над головой символ поверженного соперника (рис. 8).

Другое животное, часто ассоциируемое с Индией, — тигр (шер, багх). Его сила, смелость, грация вызывают восхищение и уважение, но хитрость и жестокость этого животного также хорошо известны индийцам. Неудивительно, что сходство с тигром нашли карикатуристы у махараштрийского политика, художника-карикатуриста по профессии Бала Тхакарая (рис. 9), создавшего и многие годы возглавлявшего радикальную индусскую партию «Шивсена» («Армия Шивы»). «Шивсена» наряду со Всеиндийской Дравид Муннетра Кажagam — тамильской националистической партией — вошла в союз с индийской коммуналистской «Бхаратийя Джаната Парти», оказавшейся у власти в стране в 1998 г.,



Рис. 13. Бык и медведь по-своему голосуют.

Bourses: Left blames BJP for panic

By Sandeep Dikshit

NEW DELHI, MAY 17. The Left parties today accused the BJP of destabilising the stock markets as part of its "belligerent attitude" towards the new government supported by secular parties. The CPI(M) politburo member, Sitaram Yechury, told newsmen that the BJP had adopted a "politically belligerent posture" by refusing to attend the swearing-in ceremony. On the economic front, it had sought to "create volatility" in the stock markets in an attempt to unsettle the new government.

Mr. Yechury said "it was the fury" of the former Disinvest-

"The Indian stock exchanges cannot be isolated from this trend," he said.

Earlier, the CPI general secretary, A.B. Bardhan, interpreted the stock market crash as a "deliberate attempt on the part of Rightist forces to create a scare in view of the coming change of Government and the leading role played by the Left." He said that while the Left understood

the usefulness and role of stock exchanges, it was sure that "certain forces who want to influence the political and economic policies of the country" were responsible for the stock market volatility. "We are not at all scared by this and appeal to those who have doubts that we are committed to stable economic growth that helps the country's poor and the economy in general and not just a section of the people."

Mr. Bardhan felt there was no reason for any section to get scared by today's crash. The Left wanted to convey the same message when the market crashed last week after their leaders called for a check on

Investors threaten mediapersons

MUMBAI, MAY 17. Agitated investors and brokers today resorted to sloganeering outside the

подтвердившей мандат на власть в 1998 г., но потерявшей ее в 2004 г. Поражение Бхаратийя Джаната Партии было ужасным. Она потеряла половину мест в нижней палате индийского парламента — Лок Сабха. Однако поражение Всеиндийской Анна Дравида Муннтера Кажагам было еще страшнее. Эта партия, возглавляемая бывшей кинозвездой и дочерью ее основателя и тоже кинозвезды Джаялалитой, потеряла все места во всеиндийском парламенте. Ранее у ее представителей было десять депутатских мандатов. Причину поражения Джаялалиты видят в авторитарном стиле правления. Джаялалита изгоняла из партии всех несогласных со своей политикой и приближала только откровенных подхалимов и подпевал. Карикатуристы вслед за политиками и обывателями окрестили их попугаями — *тома* (*тутти*). На одной из карикатур в газете «Хинду» (рис. 10) Джаялалита вопрошает запертых в клетки попугаев, есть ли среди них несогласные с ее политикой?

Другая примадонна индийской политики Соня Ганди в период создания коалиции Индийского национального конгресса, уподоблялась карикату-

ристами и политиками бабочке, собирающей мед с разных цветов — различных партий коалиции (рис. 11).

Удивительно, как политический бестиарий не вытеснил все эти серпы, молоты, будильники и поднятые ладони, служащие символами партий и используемые для их обозначения во время голосования на специальных клавиатурах (рис. 12). Тогда, быть может, стало бы яснее, что бабочка-Соня Ганди несет мед в улей, где куколки-Рахул и Приянка набираются сил для новых баталлий. Герой-Хануман Атал Бихари Ваджпайи, а точнее, тогдашний вице-премьер Лал Кришна Адвани, вновь пойдет походом на Айодхью строить храм Рамы. Тигр Бал Тхакерай будет готов броситься на врагов веры, в данном случае мусульман и иммигрантов. Попугаи Всеиндийской Анна Дравида Муннетра Кажагам голосами Джаялалиты будут кричать о брахманском заговоре. Впрочем, избиратели, значительная часть которых не умеет читать и писать, все-таки выразили свое отношение к тогдашней власти, и Народно Демократический Альянс во главе с Бхаратийя Джаната Партии уступил возглавляемому Индийским национальным конгрессом Объединенному Прогрессивному Альянсу.

Примечательно также то, что в индийском политическом бестиарии нашлось место и зверям бизнеса, играющим на бомбейской бирже. Бык и Медведь (рис. 13) отреагировали на результаты выборов незамедлительно. «Голубые фишки» резко упали вниз, курс основных акций снизился на 5 %, когда бизнесмены узнали о победе ИНК и его союзников — коммунистов. Рынок успокоило, однако, назначение на пост премьер-министра «архитектора» программы либерализации индийской экономики Манмохан Сингха.

Содержание

<i>М.А. Родионов.</i> Предисловие	3
<i>Ю.Е. Березкин.</i> Киртимукха, сисиутль и другие симметрично-развернутые изображения Индо-Тихоокеанского региона	5
<i>В.И. Кинжалов.</i> Териомахия как одна из инсигний царствования (по материалам Древнего Востока)	25
<i>М.Ф. Альбедиль.</i> Бык: символика образа в традиционной индийской культуре	29
<i>Я.В. Васильков.</i> Между собакой и волком: о следах воинских братств в индийских традициях	47
<i>В.Н. Мазурина.</i> Львы и львы-собаки — защитники культовых сооружений в Непале	63
<i>Е.Г. Царева.</i> Между львом и тигром: звериные сюжеты в бактрийской ковровой традиции	75
<i>С.А. Маретина.</i> Образ тигра в племенной мифологии Индии	87
<i>Д.В. Иванов.</i> Редкое изображение Ганеши в буддийских коллекциях Кунсткамеры	96
<i>Н.Г. Краснодембская.</i> Представления сингалов о слоне (бытовой и символический аспекты)	101
<i>Н.Г. Краснодембская.</i> Птица в обыденном и сакральном пространстве в культуре сингалов (Шри Ланка)	117
<i>О.Н. Меренкова.</i> Макара и водное пространство в индийской культуре	143
<i>В.В. Иванова.</i> Змея — джинн — предок. Анатолийский взгляд на хранителя дома	151
<i>М.И. Василенко.</i> Главный герой арабского бестиария — верблюд	161
<i>М.А. Родионов.</i> О змеях и птицах в Долине смерти (Хадрамаут)	170
Приложение:	
<i>И.Ю. Котин.</i> Индийский политический бестиарий	177

Научное издание

АЗИАТСКИЙ БЕСТИАРИЙ

Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии

Сборник статей

Отв. редактор М.А. Родионов

Редактор М. Гиенко
Корректор Т. Сергеева
Компьютерный макет Р. Морозовой

Подписано к печати 20.04.2009.
Формат 70 × 08/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 19.
Тираж 300 экз. Заказ № 1250.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24