

Я.В. Васильков

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

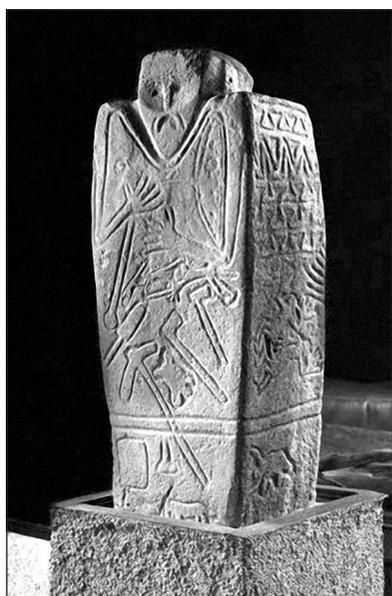
На протяжении многих лет автор этой статьи в своих работах пытался выявить в Махабхарате (далее — Мбх) архаические элементы формы и содержания, отражения «доклассической» социальной организации, обрядности, мифологии и т.д. И всякий раз при этом возникал вопрос: почему эти древнейшие мотивы часто проявляются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

До сих пор мне на это нечего было ответить.

Сейчас ответ, кажется, найден. Привел к нему окольный путь — через занятия 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], чечурчекской 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: [Телегин, Потехина 1998: табл. 1]).

ее участников. Такова, например, сцена «Дикой охоты» — распространенный в мифологии многих европейских народов образ пронсящегося 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 Gwyn 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 злоеващая богиня Геката представлялась дикой ночной охотницей, пронсящейся 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 *стхапати*; 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 братьями, 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 2005а: 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. *kanardu* 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]ilkov 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» (*vanasaga*) 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 <...> считаешь 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 *дакшину* 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 предает 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 обычаи 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 сворами 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 *vaggaṇa*) 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 родственные пастушеским божествам Декана.

Тема пса как бхакта и неперемногого 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 прапракритской форме санскритского *vāghra* «тигр».

¹¹ Помимо общей функции «божьих псов», можно отметить страннический образ жизни, наличие особого рода спутниц — при вратьях 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 Дездеури, где сейчас находится его главный храм [Sontheimer 1984: 163].

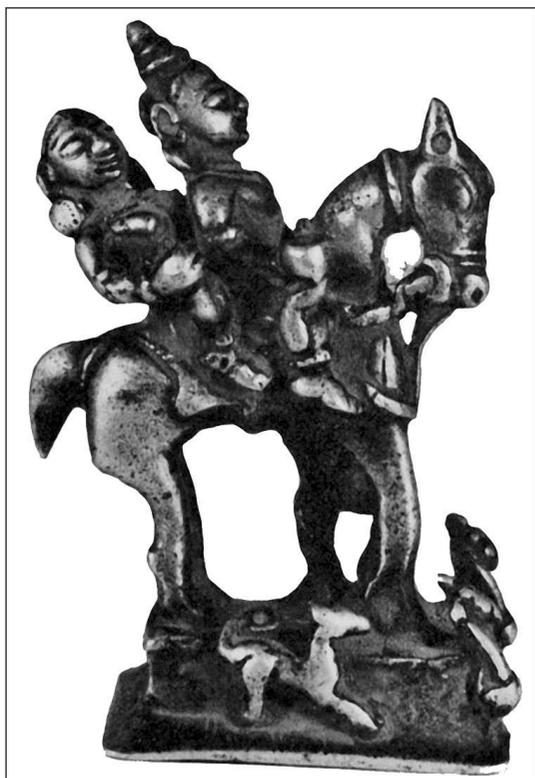


Рис. 4. Кхандоба и его пес.
Культурная статуэтка из Махараштры.
Бронза [Sontheimer 1984, fig 5].



Рис. 5. Бхайрава и его пес.
Культурная 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) Хардоль в Орчче (Бунделкханд, 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.

Культ 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 культурах 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 эпический 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.

- Зонтхаймер 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. Чемурчекский 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. *Thrita-, Thraētaona, др.-инд. Trita 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 Вэльсунгах» // *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 Deccan 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)ilkov 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.

Vassilkov 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.