

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 стадиальные 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 перекочевков, 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 [Mel-laart 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, оттиках 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 доместикации [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.

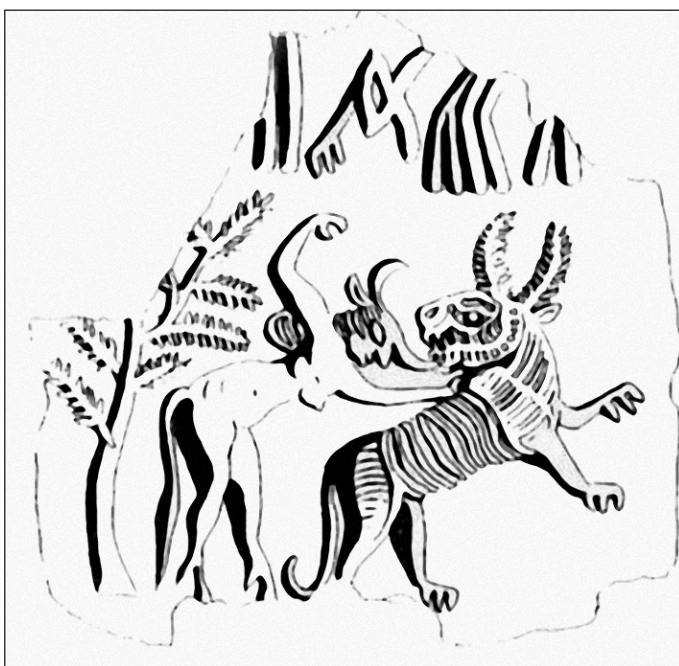


Рис. 3. Богиня и тигр. У богини коровьи рога, уши, копыта и хвост.



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 короткорогого тура; хобот и клыки слона; круп и задние ноги тигра; хвост в виде змеи.

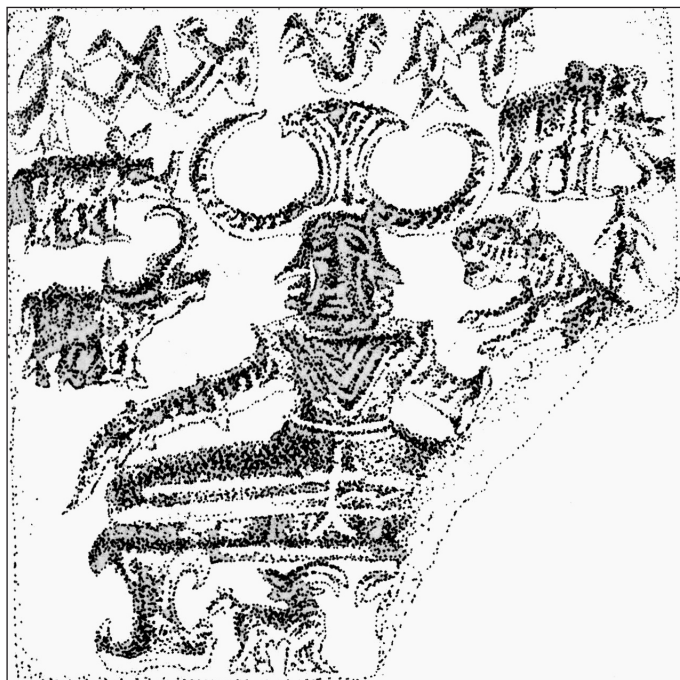


Рис. 6. Многоликий бог с рогами буйвола; ножки трона украшены рогами быка.

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 зоантропоморфные 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 *вришичика* (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 посылскими 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 «спровадить 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 *vrsan*, «бык», богатый оплодотворяющей силой, и его производные. Выделенное сочетание *vrs* не случайно: оно напоминает этимологически связанное с названием быка слово *vrsti* — «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 харалпском 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, Рамаэне [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 родиться 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 — *двинад* — называются вместе с четвероногими — *чатушнад* — 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*, невредения 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» [Хождение... 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.

Невелера 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 Totten- und Bestattungsgebrauche. 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.