

Я. В. Васильков

«МУЖИ-ТИГРЫ», «ЧЕЛОВЕКОВЬВЫ» И «ЛЮДИ-ВЕПРИ» В ИНДИЙСКОМ ЭПОСЕ, КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИИ

Эта работа развивает затронутую в статье для предыдущего выпуска «Азиатского бестиария» тему «звериной» символики в обрядности индоевропейских и индоарийских социовозрастных (подростковых и воинских) братств (см.: [Васильков 2009], ср.: [Васильков 2010: 312–314]).

Отличительной чертой санскритского эпоса является широкое использование двучленных субстантивных сложных слов, оформляющих так называемые «животные» метафоры, которые уподобляют героя-воина мощному и яростному зверю: тигру или льву¹. Они выступают в ряде вариантов, например: *puruṣa-vyāghra*, *nara-vyāghra*, *puruṣa-śārdūla*, *nara-śārdūla* «муж-тигр», *pṛ-siṃha*, *nara-siṃha*, *puruṣa-siṃha* «муж-лев»; встречаются и такие выражения, как *bhārata-śārdūla* «тигр-бхарата», *rāja-śārdūla* «царь-тигр», *bhārata-siṃha* «лев-бхарата», *rāja-siṃha* «царь-лев» и т.п.

Обычно такого рода метафоры трактуются исследователями как художественный прием, имеющий целью возвеличить и идеализировать героя. Так полагал, например, русский переводчик сказаний «Махабхараты» Б.Л. Смирнов, который к тому же считал, что в метафоре «муж-тигр» признаком уподобления является царственность («В Индии тигр считается “царем джунглей”» [Махабхарата 1955: 167]). Однако метафора в древнеиндийском героическом эпосе носит преимущественно «переходный» характер, то есть, сохраняя память о некоторой мифологической связи между составляющими ее образами, «все же утрачивает напоминающую тождество слитность» этих образов, «но и не становится еще самодостаточным приемом, вырастающим из поэтического контекста и в свою очередь его поэтически окрашивающим» [Невелева

¹ Мы оставим здесь без рассмотрения очень распространенную «животную» метафору «муж-бык» (*puruṣaṛṣabha*, *naraṛṣabha*, *nararṣabha* и др.). Она применяется по отношению не только к воинам, но и к брахманам, подвижникам, старейшинам и предполагает в качестве общего признака авторитет, основанный на могуществе — или физическом, или духовном (см. подробнее: [Невелева 1991: 129–132]).

1991: 125]. Эту мифологическую основу метафор «муж-тигр» и «человеколев» иногда усматривают в тотемических представлениях (например: [Невелева 1991: 130–131], ср.: [Saha 1996: 828–830]). Здесь же будет предпринята попытка выявить генетическую связь данной группы эпических «звериных» метафор с мифологическими представлениями иного порядка и с определенного типа социовозрастными институтами, характерными для архаических родоплеменных обществ.

Отправной точкой для нас может послужить случай довольно странного употребления метафоры «муж-тигр» в первой книге «Махабхараты», где излагается история о дочери отшельника Шакунтале и царе Духшанте. Глава 63 начинается с описания выезда царя на охоту. При виде его женщины на террасах и крышах дворцов восклицают: «Вот он, муж-тигр, в битвах дивнодоблестный; встретившись с мощью его рук, никто из врагов не останется в живых!» (Мбх I. 63.7). Затем, вместе с войском, челядью и ездовыми животными вступив в лес, царь Духшанта, «муж-тигр», устраивает там переполох, истребляя всякого рода диких зверей, в том числе убивая своими стрелами множества тигров (Мбх. I. 63.14–15). За этими случаями вполне традиционного употребления метафоры следует, однако, не вполне ясное место: об оленях или антилопах, преследуемых царем и его воинами, сказано, что они, наконец выбившись из сил, падают на землю, и тут «некоторые из них [сырыми] были съедены голодными мужами-тиграми, тогда как иные жители леса [vanesara], собрав костер и разведя огонь, должным образом нарезав [и приготовив] мясо, ели его» (Мбх I. 63.22–23).

Последние два стиха насторожили автора английского перевода I книги «Махабхараты» Й.А.Б. Ван Бейтенена, который в примечании к этому месту писал: «*Муж-тигры*: nagavyāghra едва ли имеет здесь традиционное значение “тигр среди людей”, скорее приходят на ум люди [лесных] племен в тигровых шкурах или даже оборотни, превращающиеся в тигров [were-tigers]» [Mahābhārata 1973: 158, 450]. Конечно, можно предположить, как более ранние переводчики (см., напр.: [Махабхарата 2006: 193] — перевод 1950 г.), что в данном случае определение «муж-тигры» относится к воинам из свиты Духшанты. Но тогда не объяснимо приписываемое им поведение (поедание сырого мяса), и остается все равно загадкой, кто же эти «иные жители леса», которые ели мясо, изжарив его на костре.

Похоже, что перед нами случай из разряда тех, о которых неоднократно писал, призывая относиться к ним с особым вниманием, Б.Н. Путилов. Если в тексте эпического памятника встречается неясность, нелогичность, смущающая самих сказителей (а также, добавим, переводчиков и исследователей), то это значит, что перед нами некий «архаический след», что эпос отдает здесь дань традиции, в целом уже преодоленной и забытой. Через эту неясность мы можем, правильно «расшифровав» ее, восстановить предшествующее состояние того или иного сюжета или мотива, его предысторию [Путилов 1971: 224; Путилов 1976: 87; Путилов 1999: 148].

В нашем случае надо прежде всего вспомнить, что термином vanesara «лесной житель» в другом месте той же книги эпоса (Мбх I. 211.16) Кришна называет одного из главных героев, Пандавов, — Арджуну, причем в таком

контексте, который оставляет мало сомнений в значении термина. Он обозначает, как можно понять, члена социовозрастного сообщества, воинского «лесного братства» [Васильков 2009: 52]. Таковыми же выступают в раннем слое содержания «Махабхараты» и сам Кришна, и его окружение, в тексте они один раз прямо названы вратьями (vrāṭya, Мбх VII. 118.15) [Васильков 2009: 53]. Под таким наименованием ведийской литературе известны либо небольшие группы одновременно проходящих инициацию юношей, либо воинские дружины оставшихся без наследства младших сыновей, добывающих себе средства к существованию разбоем. Вратьи, представлявшие архаическую, доведийскую культуру индоариев, во многих нарождавшихся в VI–V вв. до н.э. городах древней Индии устанавливали власть воинских союзов («кшатрийские олигархии» — ганы, сангхи) или торгово-ремесленных гильдий (шрени, врата), также формировавшихся на базе социовозрастных объединений.

Под «лесными жителями» в Мбх I. 63.23 вряд ли имеется в виду кто-либо помимо вратьев, поскольку кроме них в лесу могли обитать только отшельники-аскеты, а тем никак нельзя было есть жареное мясо.

Таким образом, стихи Мбх I. 63.22–23 следует понимать так: если даже «мужи-тигры», обитающие в лесу (ср. далее слова: «иные лесные жители»), и не обозначают членов лесного сообщества вратьев, то уж те «лесные жители», которые жарили мясо на огне, почти наверняка должны быть членами вратьевской общины. И в этом случае очевидна ассоциация, связывавшая в сознании сказителя выражение «муж-тигр» с уже довольно смутным в период окончательного оформления текста эпоса представлением о лесных сообществах воинов, пребывавших за рамками ведийско-брахманской цивилизации.

В интересах дальнейшего изложения нам необходимо вкратце проследить судьбу вратьевских сообществ и возникших на их основе «кшатрийских олигархий» в истории Индии. Ведийские культура и религия, в основе которых лежала система торжественных жертвоприношений, совершавшихся жрецами-брахманами для богатых заказчиков, чаще всего царей, имели местом своего оформления и центром последующего распространения северную часть долины Ганга (страна куру и панчалов, Мадхьядеша). Расширяя зону своего влияния, ведийско-брахманская традиция постепенно стала вытеснять с соседних территорий правившую в немонархических «кшатрийских олигархиях» племенную воинскую знать. В силу этого обычным явлением стало переселение неведийских племен или кшатрийских воинских союзов (*ган*) на восток, запад или юг, в области, населенные или неарийскими племенами, или индоариями первой, доведийской миграционной волны, сохранявшими архаические, «вратьевские» традиции. Так, племя шиби из западного Пенджаба переселилось сначала в засушливые районы Синда и Раджастхана, а затем продвинулось на крайний Юг, к устью реки Кавери и в страну Чола [Law 1943: 82–85]. Родственное шиби воинственное племя амбастха (амбаштха) засвидетельствовано в Пенджабе еще «Айтарея-брахманой» и позднее античными историками, описывавшими поход Александра, именно как правивший в районе реки Асикни воинский союз. Будучи по данным ранневедийских текстов безусловно арийским, племя амбастха в брахманских текстах смри-

ти признается неортодоксальным и смешанным по происхождению. Позднее оно мигрировало частью в Бихар и Бенгал, частью — в Центральную Индию, к истокам Нармады [Law 1943: 96–97]. Другие племена, представлявшие собой конфедерации воинских *ган*, — вриджи и маллы — также бежали под натиском ведийско-брахманистской традиции, одни из Пенджаба, другие из пустынного северного Раджастхана в Восточную Индию, где они поселились по соседству с индоарийскими доведийскими (или «параведийскими», как называет их М. Витцель) иммигрантами первой волны: племенами икшваку, каши, кошала и видеха. Такими же пришельцами с северо-запада были и *ганы* племени шакьев, для которых иногда предполагают даже восточно-иранское происхождение [Witzel 1997: 308–310]. Именно в Восточной Индии в среде кшатрийских олигархий шакьев и личчави сложились два религиозных учения, противостоявших ведийско-брахманистской ортодоксии: буддизм и джайнизм. Примечательно, что обе эти религии создали монашеские ордены, построенные по принципам архаичной социальной организации: структурными единицами в них были *ганы* и *сангхи*, а во главе общин (по крайней мере у буддистов) стояли *архаты*. Все это термины, восходящие к традиции вратьев. Другие племена уходили далеко на юг. Например, калинги и андхры, прежде обитавшие в южной части Бихара, на территории древней Магадхи, продвинулись на Декан: одни на территорию современной Ориссы, другие — на территорию современного штата Андхра Прадеш [Балараммурти 1956: 14] (ср.: [Witzel 1997: 311, 321]). Есть основания также полагать, что намного ранее по Декану вплоть до крайнего Юга прошла волна ранней миграции неведийских индоариев, представленной, по-видимому, «культурой мегалитов», наиболее ранние памятники которой датируются XIII–XII вв. до н.э. [Allchin & Allchin 1982: 243–245]. Носители этой культуры со временем растворились в местном дравидоязычном населении, завещав ему при этом определенное культурное наследие, в частности, в виде идеологии «пастушеского героизма», практики взаимных набегов на стада, культа Рудры и института социовозрастных воинских братств, наподобие тех, что описаны в ведийских текстах под именем вратьев [Vassilkov 2011: 198–199].

Поэтому именно в среде главным образом пастушеских племен Декана и Южной Индии в последнее время все чаще обнаруживаются существенные аналогии архаической культуре древнейших индоариев. В статье, опубликованной в предыдущем выпуске «Азиатского бестиария» [Васильков 2009], содержались, в частности, ссылки на исследования Г.-Д. Зонтхаймера, не только выявившего удивительное сходство между культом таких богов, как Кхандоба, Маллари, Майлар, у современных разноязычных скотоводческих племен Декана (Махараштры, Карнатака, Андхры) и культом Рудры у древних индоарийских вратьев, но и доказавшего, что это сходство свидетельствует о генетической преемственности. Почитатели однотипных, если не идентичных деканских божеств, продолжающих образ древнего Рудры, в обрядах выступают в роли духов — участников «дикой охоты» бога, его верных псов. Во время праздников они воинственными танцами приводят себя в состояние боевого иступления, а также подражают в своем поведении псам: бегают на четвереньках, лают, имитируют случку, лакают из мисок молоко

или перегрызают горло жертвенным овцам. Все это аналогично поведению вратьев, которые также осознавали себя псами бога, как это можно понять на основании, например, «вратьевского» гимна «Шатарудрия» из традиции «Яджурведы» [Murti, Sontheimer 1980; Sontheimer 1984; 1986].

Эта особенность обрядности как древних вратьев, так и современных бхактов — преданных почитателей деканских богов — может быть возведена в конечном счете к волчьей или песьей символике воинских союзов, реконструируемой на общиндоевропейском уровне [Malloy, Adams 1997: 647; Васильков 2009: 49]. Но в обрядности деканских племен есть одна специфическая деталь, которая в свете заявленной темы представляет для нас особый интерес.

Бхакты Кхандобы в Махараштре и бхакты Майлара в Карнатаке, одинаково представляя в обрядах «псов» бога, тем не менее, называют себя соответственно *vāghyā* (на маратхи) и *vaggaуа* (на каннада). Оба слова восходят к праkritской форме древнеиндийского *vuāghra* «тигр». Атрибутом бхактов Кхандобы-Майлара является мешочек из тигровой шкуры (или из козлиной, которая, однако, магически «превращается» в тигровую) для ношения используемого в ритуальных целях порошка куркумы. Ассоциация между псом и тигром в современных культах Южной и Центральной Индии оказывается достаточно стабильной: например, тамильский культовый персонаж, Мутталь Равуттан, которого А. Хилтебейтель называет «двойником Кхандобы», выступает обычно в сопровождении псов, а также тигра или льва [Hiltebeitel 1991: 121]. Г.-Д. Зонтхаймер отмечал взаимоналожение или «смешение» образов пса и тигра в мифе, ритуале и фольклоре Южной Индии и приводил в качестве параллелей Кхандобе два других более известных мифологических образа: Рудру-Шиву (с одной стороны, тесно ассоциированного с псами в «Шатарудрии», а с другой стороны, восседающего на тигровой шкуре и почитаемого в Махараштре как Вагхоба — «Отец Тигр»), и Шиву-Бхайраву (которого всегда сопровождает пес, а его ездовыми животными, ваханам, выступают вместе пес и тигр либо два животных, сочетающих в себе черты пса и тигра) [Sontheimer 1984: 166].

Сближение образов пса и тигра/льва можно отметить уже в древности. Так, в ведийском ритуалистическом тексте «Шатапатха-брахмана» описывается, как в результате порчи, наведенной Тваштаром в отместку за убийство Индрой его сына, Вишварупы, из тела Индры исходят различные составляющие его геройской энергии (*vīrya*). Покидая тело Индры, они тут же превращаются в многообразные феномены окружающего мира. В частности, «из его урины изошло его буйство и стало волком, стремительным натиском диких зверей; из того, что в кишках, изошла его ярость и стала тигром, царем диких зверей; из его крови изошла его мощь и стала львом, правителем диких зверей» (ШатБр XII. 7.1.8). Как мы видим, воплощениями звериной ярости и мощи здесь выступают рядом волк (альтернативный вариант пса) и тигр со львом, причем тигр и лев совпадают по функции («царь» и «правитель» зверей). В дальнейшем развитии индийской культуры тигр и лев часто выступают как взаимозаменяемые символы [Hiltebeitel 1978: 777–789; Hiltebeitel 1991: 124], см., например, имя-эпитет Шивы в эпосе (Мбх XIII.

17.47): *simhaśārdūlarūpa* «имеющий облик льва и/или тигра». В том же самом обращенном к Индре и сохраняющем в себе многие элементы воинской или «вратьевской» символики обряде *саутрамани*, символическому истолкованию которого посвящена вышецитированная глава «Шатапатха-брахманы», при ритуальном питье крепкого напитка — *сурь* — в чаши клали волосы волка, тигра и льва [Русанов 2011: 111].

На основании этого можно сделать вывод, что характерный для индоевропейских и иных социовозрастных воинских братств, институт которых был распространен с эпохи ранней бронзы в евразийском степном поясе, образ пса (волка) как символ воинской «звериной ярости» (ср. греческое *люсса* — «волчья ярость» [Lincoln 1975]), на индийской почве был дополнен образом более распространенного и более опасного местного хищника — тигра (льва).

Что касается древнеиндийских терминов *puruṣa-vyāghra*, *para-simha* и т.п., то они, по-видимому, связаны в своем происхождении с конкретным институтом родоплеменного общества — социовозрастными воинскими братствами, индийскими *ганами*. В этом отношении чрезвычайно интересным представляется нижеследующий набор исторических фактов, свидетельствующих о том, что такого рода термины или титулы, иногда переходившие в собственные имена, очень долгое время продолжали употребляться именно в индийском племенном мире.

Данные почерпнуты нами главным образом из статьи Суранджита К. Саха, в которой автор, используя данные эпиграфики, исследует процесс перехода от родоплеменного общества к ранней государственности в период между V и XIV вв. н.э. в восточной части Центральной Индии [Saha 1996]. Точнее сказать, это территория между реками Нармада, Маханади и Годавари: восток Махараштры (историческая Видарбха), юг Мадхья Прадеша (в частности, Бастар), северо-восток Андхра Прадеша и западные области Ориссы.

Один из разделов статьи имеет очень примечательное с точки зрения нашей темы заглавие: «Цари-тигры из Великого леса» [Saha 1996: 828–829]. Самый ранний источник, на который ссылается С.К. Саха — аллахабадская «надпись Самудрагупты», высеченная на колонне его сыном, Чандрагуптой II в 380 г. н.э. Она содержит панегирический перечень завоеваний царя. Здесь упомянуты восемь вождей лесных и горных племен, живших в районе Восточных Гхатов, между Маханади и Годавари. Все они были побеждены, но восстановлены в правах Самудрагуптой. В их числе назван некий «лесной царь» *Вьягхрааджа* («Царь-тигр»).

Кроме того, найдены 12 надписей, содержащих имя уже другого *Вьягхрааджи*, жившего лет на 100 позже в северной части современного Мадхья Прадеша (династия Уччхакальпа).

На севере Тамилнада найдена надпись, упоминающая о победе местного царя над «царем нишадхов» *Пурушавьягхрой*, «Мужем-тигром», пришедшим из Бастара в VIII в. н.э.

В одном из округов того же Бастара, Канкере, в XI–XII вв. правила династия, основателем которой был *Симхараджа*, «Царь-лев», а его наследником — *Вьяхрараджа*, «Царь-тигр». Симхараджа пришел из Ориссы и поселился в безлюдном до того месте — *Sihawa* (по-видимому, *Симхава-на* — «Львиный лес»). Сам факт смены на престоле «Царя-льва» его сыном «Царем-тигром» делает сомнительным предположение автора статьи о том, что имена такого рода являлись «родовыми именами, связанными с преобладающим в данной местности тотемом», «племенными тотемическими именами» [Saha 1996: 828, 829]. Несмотря на взаимозаменяемость образов тигра и льва в мифологии, в качестве тотемов они должны были бы все-таки относиться к разным родам. Скорее, эти имена представляют собой равнозначные метафоры «звериной» мощи и ярости.

Интересную параллель «львиной» символике имен племенных вождей Центральной Индии предоставляет нам легендарная история заселения сингалами (пали *sīhaḷa*, санскр. *simhāla*) — «людьми Львиного рода» [Краснодембская 2003: 7, 25] — Шри Ланки. Согласно исторической хронике «Махавамса», предок первой местной династии рожден царевной, дочерью правителя одного из государств северной Индии, от напавшего в лесу на караван льва. Он носит имя Симхабаху (пали *Sīhabāhu*, «львинорукий»). Со временем он бежит вместе с матерью и сестрой из пещеры льва к своему деду-царю, а своего отца-льва, напавшего на царство деда, убивает. После смерти деда Симхабаху уступает престол мужу своей матери и удаляется (по-видимому, с группой молодых воинов) в свой родной лес. Там он основывает город Симхапура («Город льва»), становится в нем царем, женится на сестре. Старший из его многочисленных сыновей, Виджая, назначен наследником, но он и его друзья-сверстники чинят такие буйства, что царь по требованию горожан вынужден изгнать его. Царь сажает Виджаю и 800 его спутников на корабль, обрив им по полголовы в знак того, что они вне закона, и отправляет их в море. Высадившись в портовом городе Шурпарака (пали Суппарака) на западном побережье Декана, эта молодежная банда (настоящая вратьевская *гана!*) своим буйством вызывает отпор со стороны местных жителей и вынуждена продолжить путь. Они высаживаются затем на безлюдном острове, населенном невидимыми духами-якшами, которых Виджае с помощью якшини, ставшей его любовницей, удается истребить. Виджая воцаряется на острове, который позднее получит название *Sīhaḷadīpa* — «Остров Львиного рода», поскольку все спутники Виджайи в память основателя династии, сына и убийцы льва, называли себя *sīhaḷa*. Для того чтобы продолжить род, Виджая вынужден направить посольство в город Мадхуру (совр. Мадураи) на юге Индии за невестами для себя и своей молодежной дружины [Mahāvamsa 1912: 51–59]. Эта легенда при всей своей мифологически-сказочной фантастике доносит до нас реальность расселения ранних индоариев по Индии вплоть до крайнего юга. Это расселение, осуществлявшееся молодежными воинскими дружинами, подобными ганам вратьев, имело место задолго до того, что принято называть «санскритизацией». Не могу удержаться здесь от пространной цитаты из книги Н.Г. Краснодембской, которая на основании проведенного ею исследования легенд о заселении Шри Ланки и языка сингалов утверждает,

что «ранние предки сингалов на территории Индии принадлежали к этническим массам *самых первых* арийских волн, проникших на территорию Индии (вероятно, носителей культуры доведического типа), тех, что позднее были оттеснены последующими мощными их потоками. Путь этих ранних переселенцев далее прошел по западной половине Индии с тенденцией к югу, то есть отчасти совпадал с вектором движения протодравидов во времена их миграций из долины Инда к новому ареалу поселений на юге Индии. Все это подтверждает большую активность миграционных и этнических процессов в данной историко-этнографической области в уже очень давние времена» [Краснодембская 2003: 28].

Нельзя на поразиться тому, как долго удерживается «тигрино-львиный» символизм в этом регионе, когда подумаешь, что этнический конфликт на севере Шри Ланки, истоки которого следует искать где-то в первых веках до н.э., в наши дни принимал форму борьбы между сингалами («людьми *Львиного* рода») и «*тиграми* освобождения Тамил-Илама»!

Вернемся, однако, к материалам по Центральной Индии. Когда надпись из Тамилнада упоминает «Пурушавьягхру, царя нишадхов», имеется в виду, как полагает С.К. Саха, просто вождь (chief) племени, обозначаемого термином *нишадха*, который в санскритской литературе обычно относился к сообществам, стоявшим еще на родоплеменной стадии развития социальной организации. «Царем нишадхов» был, в частности, Нала, знаменитый герой лирико-эпического сказания в составе «Махабхараты» — «Повести о Нале» (Мбх III. 50–79 [Махабхарата 1987: 119–169])². С.К. Саха считает (и в этом его можно поддержать³) сам этот сюжет санскритского эпоса отражением процесса «санскритизации» племенного мира. В завязке сказания, как отмечает Саха, речь идет о том, как царица из уже «санскритизированного», по описанию эпоса, государства Видарбха становится женой «племенного

² Русскому читателю герой лучше известен под именем «Наль» благодаря прекрасному переводу В.А. Жуковского (с немецкого) поэмы «Наль и Дамаянти».

³ Ранее нам уже приходилось отмечать в «Повести о Нале» связи этого сюжета с архаической индоарийской мифологией, родоплеменной организацией и календарной обрядностью, а также возможность влияния на него мотивов дравидийского фольклора [Васильков 1987: 269; Махабхарата 1987: 626]. К этому можно сейчас добавить, что в тексте сказания все переводчики до сих пор не распознавали и игнорировали некоторые специальные термины, принадлежащие именно традиции воинских братств. Так, термин, относящийся к стоящему среди леса пустому зданию, на которое набрели и в котором заночевали изгнанники Нала и Дамаянти, я и сам, следуя переводческой традиции, перевел как «хижина» [Махабхарата 1987: 131–132]. Между тем в тексте употреблено слово *sabhā*, в данном случае определенно означающее «дом собраний воинского братства». Не случайно Нала находит в этом доме забытый кем-то меч. Наполняясь новым смыслом и ламентации Налы по поводу того, что его супруга, «на которую прежде ни Солнце, ни ветер взглянуть не смели, спит на земле в этой *sabhā*, словно нет у нее защитника!». Суть в том, что замужня женщина не могла, не запятнав своей чести, появиться в «мужском доме», который посещали только женщины, принадлежавшие всей гане — *ганики* [Vas(s)il'kov 1990]. Следует, по видимому, усмотреть архаический термин и в речи Пушкары, злого брата Налы, когда герой является к нему, чтобы отыграть назад проигранное в кости царство: «Я ждал тебя, о царь нишадхов: мне было мало радости играть...» не со «множеством противников», как обычно переводили раньше, а «с враждебными ганами» (*asuhṛdgaṇaiḥ*)! Игра в кости была одним из видов состязаний, для которых являлись в *сабуху* с «агонистическим визитом» представители соперничающих ган.

вождя» Налы, несмотря на противодействие этому царей из основных государств арийской Индии и даже ведийских богов [Saha 1996: 829]. Можно к этому добавить, что у имени «Нала» есть вполне убедительная дравидийская этимология [Vignow, Emeneau 1960: 239–240, № 2986]. Примечательно и далеко не случайно то, что в Видарбхе (историческая область на востоке современной Махараштры, родина героини «Повести о Нале», Дамаянти) и в соседнем Бастаре (к востоку от Видарбхи) целый ряд племенных династий вели свою родословную от Налы.

Одну из династий в Видарбхе, носивших имя Налы и возводивших к нему свою родословную, основал племенной вождь, которого звали *Варахараджа*, *Варахадева* («Царь-вепрь») или просто *Вараха* («Вепрь»). Это сопоставимо с тем, что в разделе «Бхумикханда» «Падма-пураны» (около IV в. н.э.) содержится пространное описание похода Икшваку, царя Кошалы, в лесные и горные области к югу от Ганга, где он сражался с воинственным и отважным племенем *вараха* («люди-вепри»). Скорее всего, на племя в данном случае было перенесено имя правившего в нем воинского союза. Здесь мы встречаем еще один вариант индийского образа «героя-зверя», также восходящий к символической образности социовозрастных братств. Древнеиндийское *varāha* и авестийское *varāza* выводят это слово на индоиранский уровень⁴; общим для индоариев и иранцев является почитание кабана как образца боевой мощи, стремительности и отваги.



Рис. 1. Наравараха (Человековепрь) — аватара Вишну. Игральная карта (ганджифа). Бишнупур, Западная Бенгалия. XX в. Из собрания автора

⁴ Это слово не имеет индоиранской и вообще индоевропейской этимологии, являясь, скорее всего, заимствованием из какого-то соседнего индоиранцам или субстратного языка.

В авестийской мифологии Вепрь выступает одним из воплощений Ветрагхны, тогда как в «Ригведе» именем-эпитетом «Вепрь» названы по разу Рудра и Сома. Вошедший в классический индуистский перечень аватар Вишну образ Вепря (*Varāha*), вынесшего на своих клыках землю со дна океана, вне всяких сомнений, пришел из племенного мира Центральной Индии [Васильков 2006: 258–260]. До сих пор не ясно, явился ли его истоком миф автохтонного населения Декана о Вепре-ныряльщике [Там же: 260] или сам этот миф был занесен в племенной мир Индии первой волной арийских мигрантов [Там же: 259]. Косвенным свидетельством в пользу второго варианта можно считать доказанный факт проникновения из северной Евразии на Декан именно таким путем, через посредство архаической мифологии индоариев, мифа об «оплеванном творении» [Березкин 2011]. Как бы то ни было, у «санскритизировавшихся» племен Центральной Индии миф об аватаре Вишну в виде Вепря был чрезвычайно популярен, и, возможно, именно здесь сложилась иконография *Нараварахи*, Человековепря (*Naravarāha*), с головой животного и туловищем человека. Наиболее грандиозные и известные статуи *Нараварахи* созданы именно местными династиями Центральной Индии, которые, очевидно, придавали культу этого божественного персонажа особое значение: династией Чалукья в Бадами (VI–VIII вв., штат Карнатака), династией Вакатака в Рамтеке (V в. н.э., Махараштра). Возможно, Гупты, оставившие знаменитую статую Нараварахи в пещерном храме в Удайгири (V в. н.э., Орисса), тоже угождали местным вкусам. По-видимому, жители Центральной Индии, «санскритизированные», но еще не далеко ушедшие от культуры племенного мира, осознавали образ Человековепря «своим».

Обнаруживает свои местные, центрально-индийские, корни и другой образ, закрепившийся в классическом перечне аватар Вишну, — Человеколев (*Narasimha*).

До сих пор нельзя было уловить никакой связи между метафорическими определениями героя как «мужа-льва» (*nṛ-simha*, *nara-simha*, *puruṣa-simha*) в раннем слое «Махабхараты» и образом Нарасимхи как манифестации Вишну, упоминаемой в самых поздних контекстах эпоса, большинство из которых признаны интерполяциями (см. о них: [Brockington 1998: 278–283]). Происхождение пуранического сюжета о загадочном Человекольве, явившемся, чтобы покарать злого царя асуров Хираньякашипу за то, что тот истязал своего сына, ставшего бхактом Вишну, до сих пор оставалось неизвестным. Надежду на то, что эта проблема будет решена, дают результаты исследований того же Г.-Д. Зонтхаймера, который обнаружил, что наряду с почитанием «пуранического» Вишну-Нарасимхи в ряде районов Декана, прежде всего в исторической области Андхра (ныне штат Андхра Прадеш, население которого говорит на языке телугу), на протяжении веков существовал культ так называемого «народного Нарасимхи» (*folk Narasimha*).

В эпоху Виджаянагарской империи (XIV–XVI вв. н.э.), правители которой имели местные корни, этот культ оказал определенное влияние на официальные формы почитания «пуранического» Вишну-Нарасимхи. Однако «народный» Нарасимха по своему типу представляет собой божество, существенно отличающееся от пуранического «Челокольва» и при этом очень



Рис. 2. Нарасимха («Человеколев») — аватара Вишну. Игральная карта (ганджифа). Бишнупур, Западная Бенгалия. XX в. Из собрания автора

близкое таким деканским божествам, как Кхандоба и Маллари в Махараштре, Маланна и Майлар в Карнатаке, параллельно с ним почитаемый Майрал в самой Андхре. Его отличие от них состоит в том, что если они в процессе «санскритизации» были провозглашены формами Шивы, то Нарасимха, хотя и восходил так или иначе, подобно им, к архаическому индоарийскому Рудре, оказался вовлечен в мифологическую систему вишнуизма. В основных же своих характеристиках он очень схож с этими богами. Подобно им, он возглавляет сонм из 52-х «героев» (*vīra*) и «духов» (*bhūta*), сюда входят духи героев, павших в битвах, и некоторые популярные божества, такие, как, например, Хануман, Бхайрава и асура Махиша. В этом же смысле, по-видимому, ему приписывают связь с *ганами*, в данном случае имеется в виду буйная свита, своего рода «дикая охота» Рудры-Шивы. Нарасимха и сам считается великим охотником, и по воскресеньям, когда он, как считают, охотится, никому не разрешается входить в его храм. У него, как и у Кхандобы, есть свои странствующие бхакты, распеваящие сказания о нем, одним из их постоянных атрибутов является тигровая шкура. Ему приносят кровавые жертвы. В одной местности в Андхре он выступает как покровитель пастухов. Сначала он украл у них овец, но потом условился с ними, что, если они станут регулярно приносить ему в жертву баранов, он обеспечит безопасность и благоденствие их стад. Его «пуранической» супругой считается Лакшми, но он, следуя модели, характерной для богов этого типа, берет себе второй

женой девушку из местного племени *ченчу*, причем, как это нередко бывает в такого рода мифах, бог добывает себе вторую жену посредством похищения [Sontheimer 2004: 327–332].

Как видно из описания Г.-Д. Зонтхаймера, все основные черты «народного» Нарасимхи воспроизводят главные характеристики древнего Рудры, а связанная с ним обрядность сходна с обрядностью вратьев.

Остается не вполне ясным, как именно возник культ «народного» Нарасимхи в Андхре. Можно, конечно, допустить, что, когда пуранический миф о Вишну-Нарасимхе достиг племенного мира Центральной Индии, в местной устной традиции к нему постепенно оказались привязанными все главные мотивы, характерные для мифологии местных божеств типа Кхандобы или Маллари, так что от «пуранической» природы Нарасимхи в итоге мало что осталось.

Представляется, однако, возможным и развитие в обратном направлении. Ведь, как уже было сказано, индологам неизвестно, откуда пришел в индуизм грозный образ карающего Человекольва, внезапно вышедшего из колонны царского дворца, положившего злого царя-асуру себе на колени и своими когтями разорвавшего ему живот. Поэтому следовало бы все же поставить вопрос, не могли ли «племенные» мифы о Человекольве стать источником индуистского мифа об аватаре Вишну. В образе «народного» Нарасимхи есть, как мне кажется, по крайней мере один специфический мотив, из которого мог бы развиваться пуранический сюжет. Нарасимха в Андхре не только возглавляет воинство *бхутов*, он и сам выступает как *бхута* *par excellence*. Слово *бхута* в индийской культуре повсеместно имеет зловещие коннотации, обозначая не просто духа, но злого духа. Нарасимха в глазах многих своих почитателей связан с «черной», вредоносной магией. Местом его обитания, как у Шивы, выступает *шмашана* — место кремации трупов. Нарасимху могли использовать против врагов в колдовских обрядах, например, вызывая с его помощью на *шмашане* различных духов. Это, впрочем, было опасно, так как он мог обратиться против заклинателя. Наконец, Нарасимху и самого, как пишет Зонтхаймер, «могли призывать и использовать как *bhūtāstra*», то есть как «духа-орудие» [Sontheimer 2004: 329, 338]. Означать это может, как мне кажется, только одно: Нарасимху призывали и использовали как орудие убийства. Из представления о таком порожденном магией чудовищном Человекольве, посылаемом для убийства врага⁵, при соответствующем переосмыслении и самого Нарасимхи не как *бхуты*, а как благого бога, и его деяния — как направленного к благой цели, вполне мог, как мне кажется, сложиться сюжет пуранического мифа.

В заключение сделаем на основе всего вышесказанного некоторые выводы. Распространенные в древнеиндийском эпосе метафорические имена-

⁵ Приблизительной параллелью может служить, например, история о происхождении грозной маски гнева — *киттимукхи*. Шива, будучи обижен, породил пламенем своего гнева голодное чудовище, которое и послал сожрать своего врага. Когда же надобность в мести отпала, Шива повелел монстру сожрать самого себя, что тот и сделал, так что в результате от него осталась одна морда с оскаленной пастью. В санскритском эпосе есть также несколько историй о порождаемых магией фантомах-убийцах (*kṛtūā*).

эпитеты героев *puṅṣa-vyāghra*, *nara-siṃha* и им подобные не являются «тотемическими» по происхождению, но укоренены в культурной традиции воинских братств типа ведийских вратьев, с мировоззрением и обрядностью которых многие авторы связывали и связывают древнейший слой в содержании «Махабхараты» (см. обширную литературу от Г. Хельда до недавних статей П. Коскикаллио, М. Витцеля и Й. Хейстермана [Held 1935; Koskikallio 1999; Witzel 2005: 41; Heesterman 2008]). Мировоззрение и обрядность этого типа на протяжении многих веков удерживались в разноязычных родоплеменных обществах, остававшихся за пределами зоны ведийско-брахманистской цивилизации. В моменты контакта этой цивилизации с племенным миром эпиграфические источники засвидетельствовали имена-эпитеты, титулы или прозвища вождей племен или воинских союзов, а также первых местных царей, отражающие «звериную» метафорику древнейшего героизма, характерную для института воинских братств. Та же «звериная» символика присутствовала и в образах некоторых племенных божеств Декана, воспроизводивших, как показал Г.-Д. Зонтхаймер, модель древнего индоарийского, доведийского Рудры. При соприкосновении с ведийско-брахманистской и раннеиндуистской цивилизацией племенные общества выступали не только реципиентами, их мифология оказывала обратное влияние на классические формы индуизма. По поводу Варахи как аватары Вишну С.К. Саха пишет: «Концептуализация Вишну как дикого вепря должна была являться важным элементом в длительном взаимодействии между брахманизированным “высоким” индуизмом и автохтонными основами народного индуизма» [Saha 1996: 830]. Проще сказать так: племенная мифология, по-видимому, сыграла свою роль в формировании общеиндуистского мифа о Вепре как аватаре Вишну. Тот же вывод напрашивается и в отношении образа другой аватары: племенные мифы о Человекольве могли повлиять на становление пуранического сюжета о Нарасимхе. Возможно, будущие исследования выявят сходное происхождение и других канонизированных манифестаций великих богов индуизма. Не исключено, что мы получим со временем такую картину становления индуизма как религиозной системы. Ведийско-брахманистская традиция на протяжении веков распространяла постепенно свое влияние на новые и новые территории, занятые арийскими и неарийскими племенами, которые давно уже сформировали определенную культурную общность на основе мировоззрения «пастушеского героизма», культа Рудры и «вратьевской», или «доклассической», по Хейстерману, архаической обрядности. Культура этих племен, постепенно переходящих к государственности, оказывала на ведийско-брахманистскую традицию обратное, мифологизирующее и архаизирующее влияние. Как результат растянутого во времени реванша «доклассических» представлений, казалось бы, подавляемых ведийско-брахманистской традицией, сама эта традиция, накопив достаточное количество изменений, перешла в новое качество. Так и возник индуизм.

Библиография

- Баларамамурти Й.* Краткая история народа андрха. М., 1956.
- Березкин Ю.Е.* Собака и лошадь: к реконструкции древней мифологии евразийских степей // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 году. СПб., 2011. С. 260–264.
- Васильков Я.В.* Индийский эпос и рыцарский роман Европы: сходные мотивы // Индия 1985–1986. Ежегодник. М., 1987. С. 250–269.
- Васильков Я.В.* Страничка мифологического бестиария: отряхивающийся вепрь // Культура Аравии в азиатском контексте: Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб., 2006. С. 250–262.
- Васильков Я.В.* Между собакой и волком: По следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. СПб., 2009. С. 47–62.
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
- Краснодембская Н.Г.* Будда, боги, люди и демоны. СПб., 2003.
- Махабхарата I. Две поэмы из III книги / Пер. с санскр., введ. и прим. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1955.
- Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. СПб., 2006 (репринт издания 1950 г.).
- Махабхарата. Книга третья. Лесная / Пер. с санскр., предисл. и комм. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.
- Невелева С.Л.* Махабхарата: изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
- Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.
- Путилов Б.Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Путилов Б.Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса / Отв. ред. А.К. Байбурун. СПб., 1999. (Slavica petropolitana, 5).
- Русанов М.А.* Красота в вине: поэтика винопития в санскритской литературе // Вестник РГГУ. 2011. № 2 (64)/11 (Серия «Востоковедение и африканистика»). С. 92–125.
- Allchin B. and Allchin R.* The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge; N.Y.; Melbourne, 1982.
- Brockington J.L.* The Sanskrit Epics. Leiden-Boston-Köln, 1998.
- Burrow T., Emeneau M.* A Dravidian Etymological Dictionary. Oxford, 1960.
- Heesterman J.C.* The Epic Paragon of Dharma // Indologica. T.Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Compiled and ed. by L. Kulikov, M. Rusanov. Book I. (Orientalia et Classica, XX). Moscow: Russian State University for the Humanities, 2008. P. 127–139.
- Held G.J.* The Mahābhārata: An Ethnological Study. L.; Amsterdam, 1935.
- Hiltebeitel A.* The Cult of Draupadī. 1. Mythologies: From Gingee to Kurukṣetra. Delhi, 1991.
- Law B.C.* Tribes in Ancient India. Poona, 1943.
- Lincoln B.* Homeric *lyssa* «Wolfish Rage» // Indogermanische Forschungen. 1975. Bd. 80. S. 98–105.
- Mahābhārata I. The Book of the Beginning / Tr. and ed. by J.A.B. van Buitenen. Chicago; L., 1973.
- The Mahāvamsa, or the Great Chronicle of Ceylon / Tr. by W. Geiger. L., 1912.
- Mallory J.P., Adams D.Q.* (eds.). Encyclopedia of Indo-European Culture. L.; 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. No 1–2. P. 163–184.

Saha S.R. Early State Formation in Tribal Areas of East-Central India // Economic and Political Review. March 30, 1996. P. 824–834.

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 // M. Israel and N.K. Wagle (eds.). Religion and Society in Maharashtra. Toronto, 1986. P. 1–31.

Sontheimer G.-D. Essays on Religion, Literature and Law / Ed. by H. Brückner, A. Feldhaus, A. Malik. New Delhi, 2004.

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

Vassilkov Y. Indian «hero-stones» and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age // The Journal of Indo-European Studies. 2011. Vol. 39. No 1–2. P. 194–229.

Witzel M. The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu // Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas / Ed. by M. Witzel. Cambridge, 1997. P. 257–345.