

*М. Ф. Альбедиль*

## **КОНЬ/ЛОШАДЬ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ И РИТУАЛЕ**

Конь/лошадь не редкий и весьма важный персонаж во многих мифологических системах Евразии, но с ним остается связано еще немало нерешенных вопросов. Как известно, образ коня появляется в мифологии, религии и искусстве уже в первобытности. Самые ранние изображения коней встречаются в палеолите и по количеству изображений превосходят даже изображения быка, также одного из главных персонажей наскальной живописи [Абрамова 1972: 20–21].

Как известно, культ коня был распространен во многих регионах мира, где конь играл заметную роль среди домашних животных не только в хозяйстве, но и в быту и культуре. Достаточно вспомнить, как многое изменилось в жизни людей после приручения коня, а появление седла с твердой основой и стремян произвело в древности настоящий хозяйственный и культурный переворот в жизни кочевников-скотоводов. Они смогли быстрее передвигаться, подчинять себе огромные пространства, завоевывать новые страны, осваивать недоступные прежде территории, делать их обитаемыми и использовать для охоты, скотоводства и других хозяйственных нужд.

Люди получили возможность устанавливать контакты с жителями отдаленных районов и обмениваться с ними товарами, знаниями и т.п. Около II тыс. до н.э. стали использовать колесницы, а вместе с ними возникли и представления о священных божественных и царских конях. Вслед за колесницей появился словно сросшийся с конем всадник. Конь стал незаменимым помощником человека на поле брани и в мирное время. Он помогал пастухам пасти стада, земледельцам — пахать землю, гонцам и послам — передавать сведения и т.п.

В мифологии и традиционных верованиях народов Индии культ коня отчетливо прослеживается уже с глубокой древности. Конь (лошадь) в этом регионе стал известен благодаря скотоводам-кочевникам ариям примерно в середине II тыс. до н.э. [Ковалевская 1977: 30–31]. Эти гордые и краси-

вые животные считались основой их могущества. Кони оказались полезны не только в хозяйстве, но и в военных и ритуальных действиях. Их запрягали в боевые колесницы, устраивали состязания для скаковых лошадей. Для обозначения коня в Ригведе употребляется не менее пятнадцати синонимов [Елизаренкова 1989: 446]. В гимнах отчетливо прослеживается представление о домашних животных, о скоте *папу*, состоящем из коней, быков и овец.

Конь занял видное место и в духовной культуре Древней Индии, особенно в мифологии и ритуальной деятельности. Мифологический образ коня в целом соответствует общим индоевропейским представлениям, согласно которым конь как древний зооморфный символ солнца считается атрибутом или символом целого ряда божеств, прежде всего небесных, солнечных. Так, в ведийской мифологии колесницу бога солнца Сурьи влекут благодатные рыжие кобылицы, яркие, пестрые, вызывающие восторг и достойные поклонения. Поднявшись «на спину неба», они в один день объезжают небо и землю. Сурья проделывает дневной, видимый, путь, и ночной, невидимый: «Бесконечно светла одна его сторона, Другую, черную, собирают его кобылицы» [Елизаренкова 1989: 140].

На золотой колеснице едет и Индра, бог-громовержец, самое значительное божество Ригведы. Сработанную божественными мастерами Рибху, колесницу Индры, влекут рыжие или гнедые кони с развевающимися золотыми гривами. Светоносная, огненная природа коня подчеркивается его связью с Агни, богом огня [Oldenberg 1923; Овсяннико-Куликовский 1887]. В Ригведе Агни уподобляется коню:

Подобен коню, выносящему на спине при столкновении двух великих войск,  
Агни, желанный для взгляда своего сына, пламенеющий блеском,  
Родитель, который породил коров, зародыш вод, самый мужественный, юный  
[Ригведа 1989: 288].

Как и огонь, конь служит посредником между разными мирами, прежде всего между миром живых и мертвых. По наблюдению В.Я. Проппа, между ведическим Агни и русским сказочным конем так много поразительных совпадений, «что сопоставление их могло бы составить предмет особой работы» [Пропп 1986: 177].

К мифологическим сюжетам, подобным завоеванию или похищению Индрой колеса солнца, восходили ритуальные состязания на колесницах, которые предполагали получение награды в виде солнца и солнечного света. Согласно гимнам Ригведы, подобные конные состязания у индоариев были приурочены к важным календарным вехам. По всей вероятности, состязания ради добывания солнца относились к зимнему солнцевороту [Кёйпер 1986: 49–50]. Скачки уподоблялись молитвам, битвам с врагами и иным подобным действиям, а победы на них становились предметом божественных восхвалений [Елизаренкова 1989: 457, 486].

Один из самых ярких мифических образов коней в Ригведе — Дадхикра (Dadhikra) или в расширенной форме Дадхикраван, конь царя Трасадасью. Ему посвящено четыре гимна в IV и в VII мандалах, упоминается он и в дру-

гих частях памятника. В них восхваляется этот могучий и праведный скаковой конь, жеребец с пышным хвостом, «приносящий многие вознаграждения». Он мчится словно ветер, обгоняя колесницы, выехавшие состязаться в скорости, его уподобляют коршуну или соколу, распластанному в полете и стремительно брызжущему благами. Каждый радуется, видя, как он бежит, «словно герой, рвущийся к состязанию в мудрости». Этот победоносный конь и в боях способен отбить нагруженную на колесницах добычу [Елизаренкова 1989: 404]. Конь причастен к природе божественных Адитьев, потому что именно они, Митра и Варуна, даровали его людям.

Широко известен и другой мифический конь, Уччайхшравас. Быстрый, как мысль, и белый, как снег, он появился из молочного океана, когда боги и асуры пахтали его, добывая напиток бессмертия. Коня взял себе Индра, хотя с ним конь практически никак не ассоциируется. Возможно, связь Индры и Уччайхшраваса косвенно подтверждает правильность реконструкции индоевропейского образа бога грозы в виде воина-змееборца на коне или на боевой колеснице, запряженной конями [Иванов 2009а: 226–226]. В эпосе «Рамаяна» Уччайхшравас фигурирует как конь бога солнца Сурьи. Вряд ли здесь случайна масть коня: его белый цвет, скорее всего, указывает на его причастность к иному, запредельному, миру.

Древнюю мифологию о людях-конях, восходящую, вероятно, к общиндоевропейской эпохе, воплощает небесный дух или полубожество Гандхарва, страж небесной сомы, обитающий в воздушных пространствах и связанный с солнечным светом. Как и индоиранский Гандарева в «Авесте», в Ригведе он упоминается в единственном числе. В поздних ведах Гандхарвы, названные во множественном числе, образуют особый класс мифических персонажей, а в послеведийский период они считаются небесными певцами и музыкантами. Некоторые исследователи сближают Гандхарвов по имени и отчасти по функциям с греческими кентаврами [Эрман 1980: 88].

Особого упоминания заслуживают могучие витязи Ашвины, «Обладающие конями» или «Рожденные от коня», которым посвящено более полусотни гимнов Ригvedы. Употребительно и другое их имя, Насатьи, этимология и значение которого неясны. Предположительно его толкуют как «Спасители» или «Целители». Важнее отметить, что это имя встречается в более древних, чем Ригведа, переднеазиатских текстах II тыс. до н.э., а также в «Авесте». Предполагают, что индийская и родственная ему иранская формы этого имени восходят к неарийскому названию лошади [Эрман 1980: 56].

Вечно юные и прекрасные братья-близнецы, сыновья Дьяуса, божественные всадники или возничие на золотой колеснице, в которую запряжены крылатые кони или птицы, Ашвины принадлежат к небесной сфере и первыми появляются на утреннем небе. Их колесница, мчащаяся быстрее мысли, описывается как легко запрягаемая, полная соколовиц, всегда готовая прийти на помощь, способная на многие чудесные превращения и достойная жертв. Она трехместная и трехколесная, и ее трехчастное строение соотносится с тремя мирами ведийской вселенной [Елизаренкова 1989: 141–150].

Иногда Ашвины описываются плывущими по небу на стовесельном корабле в сопровождении бога солнца Сурьи. Знатоки времени и спасители, по-

могающие в беде и исцеляющие болезни, они даруют богатство, пищу, коров, быков, коней, молодость, жизненную силу и другие блага.

Изобильный мифологический материал в ведическом корпусе текстов, связанный с Ашвинами, нередко оказывается противоречивым даже в пределах одного памятника, а обширная комментаторская литература практически не проясняет природу этих сложных персонажей и их связь с каким-нибудь конкретным явлением природы. Чаще всего их характеризуют как персонафикацию неба и земли, солнца и луны, дня и ночи, утренних и вечерних сумерек и т.п., указывают также на их безусловную связь с солнцем и солнечным светом. По мнению известного английского индолога и санскритолога А.А. Макдонелла, связь Ашвинов с какими-нибудь определенными феноменами света полностью не ясна. Он предполагал, что происхождение этих персонажей было загадкой даже для древних комментаторов вед [Macdonell 1897: 49].

Обычно во всадниках-близнецах усматривают следы древнего индоевропейского культа близнецов, поскольку их главной особенностью является парность, и указывают на параллели в образах древнегреческих Диоскуров, латинских Ромула и Рема, а также в некоторых персонажах литовского фольклора [Эрман 1980: 55–57].

По предположению отечественного индолога Б.Я. Волчок, сопоставившей Ашвинов с двумя головами туров-«единорогов» в сцене, изображающей мировое древо на протоиндийской печати, эти персонажи первоначально могли символизировать северный и южный годовой путь солнца, делившего год на две части соответственно двум точкам солнцестояний и тем самым отмерявшего сезоны [Волчок 1972: 256]. Письменные памятники позднейшего исторического периода не подтверждают безусловно такую символику Ашвинов, но и не противоречат ей, а иногда даже косвенно подтверждают ее. Так, в одном из гимнов Ригvedы, обращенном к Ашвинам, говорится: «Придите на лошадях, которые устанавливают порядок сезонов» [Там же: 257].

Бесспорно глубокая древность мифологических образов Ашвинов подтверждается их зооморфными атрибутами и ипостасями. В некоторых ведийских текстах, например, встречаются намеки на их птичью природу. Так, в гимне 39 во II мандале Ригvedы они уподобляются двум коршунам или птицам *чакравака* (*Anas Casarka*), а их отцом иногда называют Вивасвата, отождествляемого с Мартандой, который изображался в виде яйца [Елизаренкова 1989: 282].

Древнеиндийские представления о близнецах как о птицах находят красноречивые параллели в африканском материале, где близнецный культ представлен особенно выразительно [Иванов 2009]. Возможно, они отсылают к архаическому тождеству коня и птицы, отражающему представления о коне как о быстром существе, символе динамичного движения и скорости. Не исключено, однако, что их символика глубже и связана с рядом двоичных оппозиций, существенных для древнеиндийской культуры и имеющих соответствия в других индоевропейских культурах. Образ Ашвинов может быть истолкован, в частности, как отголосок древнейших представлений о дуальном царствовании, соотносимом с близнецным культом, который у индоевропейских племен тесно переплетался с культом коня.

Связь Ашвинов с конями, очевидная в их имени, в ведийских мифологических материалах не всегда проявляется отчетливо, порой она завуалирована. Коней называют подкреплением Ашвинов, иногда их сравнивают с парой лошадей, парой копыт и т.п. В более поздних агамических текстах, составленных в I тыс., встречаются упоминания о том, что Ашвины в образе существ с лошадиными головами сопровождают изображение бога солнца Сурьи, помещаясь или у его ног, или по обе стороны от него [Bosch 1960: 66–67].

Гораздо более значительной кажется связь Ашвинов с мировым деревом, название которого ашваттха (*Ficus religiosa*), также образовано от слова *ашва* — «конь» и буквально означает «лошадиная стоянка». Выразительная параллель такому наименованию индийского мирового дерева имеется в скандинавской мифологии, где дерево Иггдрасиль буквально означает «конь Игга», т.е. верховного бога Одина.

Кроме мирового дерева в Древней Индии зарегистрирован целый ряд других мифологических и ритуальных терминов, образованных от слова *ашва-*, например, *ашваюпа* — «жертвенный столб», *ашвамедха* — «жертвоприношение коня», и подтверждающих значительную роль коня в религиозной жизни [Иванов 1974: 75].

Древнеиндийская традиция сохранила и весьма заметные следы весомой обрядовой значимости коня, имевшего высокий ритуальный статус. В ритуалах жертвоприношения конь считался эквивалентным человеку и способным его заменить. Эта эквивалентность выводится из списка жертвенных животных, приведенных в разных брахманических текстах. Несмотря на то что эти тексты непоследовательны и противоречивы, круг главных жертвенных животных в них более или менее четко обозначен и на первом месте в нем стоит человек. Он расценивался как единственное животное-*пашу*, которое способно само совершать жертвоприношение, т.е. человек — жертвенное и жертвующее животное, *homo sacrificiens*. **Безусловно, он приносит в жертву** богам растения и животных, но наилучшей жертвой, наиболее угодной богам, признается он сам.

Однако если каждый жертвующий будет реально приносить себя в жертву, т.е. убивать себя, то очень скоро совершать жертвоприношение станет некому. Чтобы человек мог постоянно выполнять функции жертвующего и в то же время жертвенного животного, он может принести вместо себя другое живое существо, животное, растение или какой-нибудь предмет.

Животные, пригодные для жертвоприношения, перечислены по степени важности или приятности богам: человек, лошадь, бык, баран и козел [Levi 1898: 133–135]. Почему перечислены именно эти животные и именно в таком порядке? Ответ на эти вопросы еще надо искать, но в текстах есть не вполне внятная мифологическая отсылка: в незапамятные времена нечто, именуемое сущностью жертвоприношения *медха*, содержалось в человеке, потом эта сущность перетекла в лошадь, потом в быка и далее по приведенному списку.

Как бы то ни было, лошадь/конь в этом списке следует сразу за человеком. Таким образом, конь оказывается полноценным ритуальным заместителем-

субститутом: человек мог принести в жертву существо, родственное самому себе. И хотя ритуальное убийство не расценивалось как прегрешение, тем не менее считалось, что животное должно было на роль жертвы «согласиться», чтобы не мстить потом, из иного мира, тому, кто это убийство совершил.

Для этого нужно было предпринять ряд предосторожностей, целью которых было получить согласие на умерщвление жертвы ее родственников и спутников по стаду. В ритуале умерщвляли животное так, чтобы оно не двигалось и не кричало, как будто заранее согласилось на эту процедуру. Произносились эвфемизмы, которые представляли удушение как усмирение, животному обещали, что оно попадет на небеса, что его родители и друзья будут счастливы принять его в ином мире и т.п.

Возможно, испрашивание согласия у жертвенного животного было одной из ритуальных процедур, призванных устранить или хотя бы смягчить нежелательные негативные последствия жертвоприношения. Их опасались, потому что в основу сценария обряда был положен принцип талиона: кто съел жертвенное мясо сейчас, сам будет съеден потом.

Выразительнее всего ритуальная близость коня и человека прослеживается в знаменитом царском ритуале жертвоприношения коня ашвамедха, засвидетельствованном еще в ведийское время. Древнейшие упоминания о ритуале встречаются в гимнах Ригведы (I, 162, 163), более подробно он описан в Яджурведе. Довольно подробные сведения приводятся также в «Шатапатхабрахмане», «Ваджасанейи-самхите» и некоторых шраута-сутрах. Ведийские описания дополняют более или менее подробные эпические и пуранические данные, демонстрирующие, между прочим, и столкновение ведийских и индуистских ценностей. В честь этого ритуального комплекса названа XIV книга «Махабхараты», хотя его описание занимает сравнительно небольшую ее часть [Махабхарата 2003]. Согласно всем этим текстам, конь и человек как жертвы соотносились с высшими социальными рангами, в частности с царем. Ритуал ашвамедхи достаточно подробно исследован [Dumont 1927; Oldenberg 1923: 471–473; Невелева 2003: 196–214]. Его совершал царь-победитель, стремившийся провозгласить и утвердить свое верховенство и силу или для других целей. Так, в «Махабхарате» ашвамедха ассоциируется с освобождением Юдхишхиры, одного из героев «Махабхараты», от греха убиения родичей [Hiltebeitel 1976 292].

Внешняя сторона ритуала выглядела следующим образом. Царь выпускал на волю специально подготовленного коня, которого сопровождали юные воины, родственники царя и знати, охранявшие животное. Ритуал длился год, что обычно истолковывается как временной цикл, соотносившийся в ритуалах со священной особой царя [Kane 1941: 894]. Но допустимо предположить, что сочетание символического двенадцатимесячного периода с конским образом было обусловлено естественным циклом репродуктивного цикла у лошадей, который составляет один календарный год, точнее 11–12 месяцев [Шефер 2004: 177]. Зачатие, вынашивание и рождение жеребенка могли уподобляться в ритуале космогоническому телу мирового коня, а также годовому путешествию жертвенного коня и другим двенадцатизначным символам этого обряда. Заключительным этапом обряда был двенадцатид-

невный срок, который отводился для воздержания и испытаний, предназначенных для царя [Кузьмина 1977: 37].

В течение года конь, «представлявший» творца мира Праджапати и жертвующего царя, скитался, где ему заблагорассудится, и эти скитания ассоциировались с годовым солнечным циклом, а сам конь отождествлялся с солнцем, охранявшим вселенную своими лучами-поводьями. «Из солнца вытесали вы коня, о боги», — говорится в Ригведе [Елизаренкова 1989: 199]. Правители земель, по которым проходил конь, должны были признать себя подвластными царю, совершавшему ашвамедху, или сразиться с ним. Все это время во дворце царя жрецы проводили ритуалы, призванные увеличить царскую власть.

По прошествии года конь возвращался. После омовения его привязывали к столбу-юпа и ритуально умерщвляли. Вместе с ним приносили в жертву и других животных, как домашних, так и диких. В то же время ритуальные тексты предписывали дарение животных жрецам и другим лицам.

Три царицы, жены жертвователя, окропляли очищенным маслом тушу коня и с помощью золотых, серебряных и железных игл делили ее на три части. Каждая из этих частей знаменовала в ритуале один из трех видов благополучия: передняя часть, голова, соотносилась с духовной энергией, середина — с физической силой, а задняя часть — со скотом, считавшимся у ариев главным богатством. Вероятно, подобные представления о коне, воплощавшем космос и его структурные части, восходят к ранней индоарийской мифопоэтической традиции [Иванов 1989: 81–82].

Царицы произносили мистические имена земли, атмосферы и неба, трижды обходили коня слева направо, потом справа налево и снова слева направо [Иванов 1989: 95–97]. Главная жена царя ложилась рядом с убитым конем и соединялась с ним, а жрец закрывал их одеялом, в то время как спутницы царицы и жрецы обменивались недвусмысленными репликами по поводу ритуального брака царицы и коня.

Участники ритуала верили, что принесенный в жертву конь как посредник между мирами богов и людей отправлялся к богам с посольскими функциями и оказывался там вместе с булаными конями Индры и конями в яблоках, которые возили Марутов, а потому жрецы обращались к жертве со словами:

Пусть не мучит тебя твое ощущение жизни, когда ты вступаешь!  
Пусть топор не причинит ущерба твоему телу!  
Пусть торопливый неопытный расчленитель, промахнувшись  
Ножом, не приготовит неверно поврежденные члены!

Ты же тут не умираешь, не терпишь ущерба.  
К богам ты идешь легкими путями.  
Два буланных коня, два в яблоках стали с тобой в одной упряжке  
[Ригведа 1989: 198].

В текстах Ригvedы неоднократно говорится о жертве, направляемой к богам деревом, которое понимается как связующий путь между небом и землей,

причем жертва называется упряжной лошастью или сравнивается с погоняемой лошастью. В одном из гимнов объясняется и конечная цель ритуала:

Пусть боевой конь принесет нам прекрасных коров, прекрасных коней,  
 Детей мужского пола, а также богатство, кормящее всех!  
 Пусть Адити создаст нам безгрешность!  
 Пусть конь, сопровождаемый жертвенным возлиянием, добудет нам власть!  
 [Ригведа 1989: 198].

В ритуале много немаловажных деталей, заслуживающих специального внимания. Так, для жертвоприношения выбирали правую лошадь в упряжке, которая выходила победительницей на состязаниях колесниц [Иванов 1974: 103–17]. В самой ашвамедхе жертвенного коня также впрягали с правой стороны царской колесницы вместе с другими жеребцами, которые отправлялись к месту заклания. Как известно, противопоставление правый — левый в индоевропейской символике соотносится с противопоставлением мужского начала женскому. Видимо, правая, мужская, сторона отобранного жертвенного жеребца соотносилась в ритуале со жрецом-адхварью и с жертвователем, который шептал мантру в правое ухо коня, в то время как левая, женская, часть коня связывалась с царицами, которые умащивали коня, украшали его гриву и хвост и размечали иглами его части.

Интересно, что годичный ритуальный цикл ашвамедхи начинался с жертвоприношения собаки. Это четко сформулировано в брахманических текстах: «Все боги связаны с ашвамедхой; говоря: “Окропляю тебя, чтобы ты был достоин всех богов”, жрец включает в ритуал ашвамедхи всех богов. Но его злобный враг желает обрести власть над совершающим ашвамедху, а конь является основой жертвоприношения; убив четырехглазую собаку, он, провозгласив: “Гибель этому человеку! Гибель собаке!”, погружает ее под ноги царю» [Satapatha-Brahmana 1900: 128].

Четырехглазую (с четырьмя знаками возле глаз) собаку убивали потому, что она олицетворяла силы зла, которые со всех четырех стран света угрожали жрецу, совершавшему ашвамедху [Шомахмадов 2007: 41]. Возможно, участие в этом ритуале отсылает нас к архаическому мифоритуальному протосюжету, в котором могли содержаться индоиранские представления о собаках.

В этой связи стоит вспомнить миф, подтверждающий данное предположение. Он засвидетельствован у племен Центральной Индии. В нем повествуется о том, как великий бог Махадео сотворил из красной земли, найденной вороной в муравейнике, мужчину и женщину. Он не успел еще закончить свою работу, как посланные Индрой два огненных коня выскочили из-под земли и растоптали слепленные богом фигуры. Махадео продолжал упорствовать в своих попытках, но каждый раз, когда фигуры были почти готовы, кони разбивали их. Тогда бог сделал собаку, вдохнул в нее жизнь, и та больше не подпускала огненных коней Индры к человеческим фигурам [Фрэзер 1985: 22].

Сходный миф сохранился у племени мунда. Согласно ему, бог Солнца также лепил человеческие фигуры и их также растаптывала лошадь, прежде

чем бог успевал их закончить. Лошадь была крылатой и могла передвигаться очень быстро. Она уничтожала глиняных людей потому, что предвидела страдания, которые ей были уготованы от человеческих рук [Фрэзер 1985: 23].

Но вернемся к деталям ашвамедхи. В числе прочих любопытно также осмысление пространственных перемещений жертвенного коня. Немаловажна здесь и символика круга: временная, запечатленная в полном годовом цикле, и пространственная, выраженная в движении «по солнцу». Примечательно, что до начала ритуала конь идет не самостоятельно, а его ведут, причем перед ним ведут жертвенного козла, оповещающего богов о жертве:

Когда они впереди покрытого праздничным убранством  
и унаследованным добром  
Коня ведут жертвенный дар, спутанный веревкой,  
То козел всех цветов, прекрасно направляющийся вперед, блея,  
Вступает на путь, приятный для Индры и Пушана...  
Когда предназначенного для жертвы коня люди  
По правилу трижды обводят кругом по пути богов,  
То доля Пушана идет первой –  
Козел, оповещающий богов о жертве [Ригведа 1989: 196].

После того как ритуал совершен, т.е. конь умерщвлен, он «движется» самостоятельно и отправляется к богам в качестве жертвы, совершая невидимое для человека движение:

Он вошел в пределы богов, конь с гладкой спиной —  
Мною сложена молитва, сопровождающая его.  
Ему вслед ликуют вдохновенные риши.  
Мы сделали его добрым товарищем на ниве процветания богов  
[Ригведа 1989: 197].

Конь, таким образом, оказывается для человека проводником в божественный мир, и потому люди уповают на его сакральное знание: «Конь ведет жреца прямо в небесный мир» [Satapatha-Brahmana 1900: 221].

В этой связи стоит специально отметить и особое отношение в ритуале к хвосту лошади, свойственное индоиранским народам. Известно, что ранний Вритрой Индра превратился не во что иное, как в конский хвост, и потому змеевидные зубы его противника не смогли ему навредить и он избежал смертельной опасности. В одном из гимнов Ригvedы, посвященном принесенному в жертву коню, прямо говорится о специально убранном или даже заплетенном в косу конском хвосте:

Ты скакун по силе побеждать, с прекрасно заплетенным хвостом  
Мчись успешно к хвале, успешно к небу [Ригведа 1989: 97].

В брахманических текстах поясняется, что благодаря такому изукрашенному хвосту, а вероятно и гриве, конь может символизировать идущую к богам жертву как полноценного посредника между богами и людьми: люди

держатся за хвост коня, для того чтобы достичь небесного мира. Они сами не знают туда правильного пути, а коню он хорошо известен [Satapatha-Brahmana 1900: 328].

Истолковать описанный ритуал можно по-разному. М. Элиаде предполагал, что первоначально ашвамедха была весенним ритуалом, который совершался по случаю Нового года, поскольку его структура содержит космологические элементы [Элиаде 1998: 434]. Символический союз между принесенным в жертву конем и царицей представлял собой архаический обряд плодородия, а весь ритуал ашвамедхи предназначался для возрождения космоса и восстановления общественных классов и ремесел в их образцовом состоянии совершенства [Там же: 434–435].

По мнению Вяч. Вс. Иванова в ашвамедхе отразились следы древнего индоиранского обряда священного брака женщины-жертвы и коня [Иванов 1974: 99]. Опираясь на труды зарубежных индологов, исследователь рассматривал ашвамедху и с точки зрения этиологической теории дара как грандиозный потлач, служивший со стороны царя способом распределения прибавочного продукта, который сосредоточивался в его руках [Иванов 1974: 93–94].

Наиболее убедительной все же представляется точка зрения М. Элиаде, хотя интерпретация Вяч. Вс. Иванова по сути ей не противоречит. Космогонический смысл ашвамедхи подтверждается ритуальной идентичностью коня древу-столбу, что доказывается прежде всего их трехчастностью, которая соответствует трем мирам космоса: небу, атмосфере и земле. Эта трехчастность многообразно обыгрывается в ритуале: три жены царя, участвующие в нем, три части, на которые делится жертвенный конь, три разновидности игл, которыми делили тушу коня, и т.п. Таким образом, в равной мере допустимой представляется как аграрная и военная интерпретация обряда, так и космогоническая.

Но для темы настоящей статьи важнее отметить роль коня как символического посредника между людьми и богами и ритуальную близость человека и коня. Последняя подтверждается при сравнении древнеиндийских данных с материалами других древнейших индоевропейских традиций, например с хеттскими законами, в которых лошади в определенном смысле приравниваются к пленным рабьям, а также с хеттскими гимнами, в которых выстраивается близкая к древнеиндийской иерархия животных [Иванов 2009б: 247]. Французский мифолог Ж. Дюмезиль в свое время отождествил с ашвамедхой и римский ритуал «Октябрьского коня» Oktober Equus [Dumézil 1966: 217–220].

Для генетического и типологического изучения ритуально-мифологической роли коня значительный интерес представляют сходные материалы других традиций, в частности кельтской, славянской и балтийской [Dumézil 1966: 246, 248–249]. Подобные сравнительные данные могут оказаться небесполезными для глубокой реконструкции древнеиндийских и — шире — индоевропейских мифологических представлений не только о коне, но и о других архаических животных богах.

Возвращаясь к древнеиндийской традиции, стоит отметить, что упоминания об ашвамедхе встречаются и в эпических поэмах «Махабхарате»

и «Рамаяне». В «Махабхарате» описывается ашвамедха, проведенная царем Юдхиштхирой, причем подчеркивается, что ритуал соответствовал ведическим предписаниям, хотя были и отличия. Так, в эпосе не упоминается ритуальное соитие царицы с конем после его заклания, а говорится лишь об «укладывании» жрецами Драупади, супруги Юдхиштхиры, возле коня [Невелева 2003: 208].

По древним ведийским правилам совершал ашвамедху и Дашаратха, отец Рамы, главного героя «Рамаяны». В конце эпоса приводится описание еще одного ритуала жертвоприношения коня. Его совершает сам Рама, правитель Айодхьи, чтобы все знали, что он, государь, достиг на земле высшей власти. Для совершения ритуала мудрец Васиштха и его помощники воздвигли большой алтарь, чтобы на нем принести в жертву прекрасного коня. В целом же в эпосе значение ведийского ритуала жертвоприношения коня умалается. В противовес ритуальным убиениям животных выдвигается принцип ахимсы, а мудрецы советуют в качестве жертвенного подношения использовать семена, а еще лучше — совершать «мысленные» жертвоприношения.

В более поздних текстах встречаются различные осмысления ритуала ашвамедхи и коня, которые чаще даются в символическом ключе. Так, в Брихадараньяка упанишаде части тела жертвенного коня последовательно отождествляются с разными частями вселенной, а сам конь уподобляется этой вселенной: «Поистине, утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяцев — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо; пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее солнце — его передняя половина, заходящее солнце — его задняя половина» [Брихадараньяка упанишада 1964: 25].

Смысл этой цепочки отождествлений остается, однако, не вполне ясным, а переводы индийских и западных исследователей, как правило, сводятся не к объяснению значения приведенного пассажа, а скорее к его интерпретации. На этом основании отечественный индолог В.С. Семенцов пришел к выводу, что авторы текста Брихадараньяка упанишады сами не понимали, что такое жертвоприношение коня, и чтобы как-то объяснить его, придумали схему сравнения жертвенного животного со вселенной [Семенцов 1981: 48–49]. Сам же В.С. Семенцов предлагает истолковывать эти тексты в правильной функциональной перспективе и рассматривать процитированное выше символическое наставление не как результат усилия философствующей мысли, а как составную часть ритуала ашвамедхи, рассчитанную на ритуальное воспроизведение. Иными словами, это пример «умного жертвоприношения», когда посредством произнесения ритуальных текстов стремятся повысить эффективность ритуала [Там же: 50].

В послеведийский и следующие за ним периоды мифологический образ коня/лошади в традиционной индийской культуре, а также в индуизме

тускнеет, словно теряет краски. Его «досье» не отличается обилием, разнообразием или выразительностью сюжетов и образов. В индуизме с конем теснее всего связывается круг вишнунитских божеств. В образе Калки, всадника на белом коне, мыслится последняя десятая аватара Вишну, которая должна появиться в конце нынешнего мирового периода.

К Вишну причастен и Хаягрива (букв. «с лошадиной шеей»), мифология которого запутана и противоречива. Иногда его провозглашают манифестацией самого Вишну или считают обычным небожителем. В одной из мифологических версий он выступает сыном мудреца Кашьяпы и его жены демоницы Дану. Как один из противников богов, Хаягрива выкрал текст священных вед у Брахмы, когда тот погрузился в сон в конце очередного мирового периода. Тем самым новый мир, который должен развернуться в следующий период, был поставлен под угрозу. Чтобы спасти его, Вишну превратился в рыбу, убил Хаягриву и вернул веды Брахме. В более поздних мифах Хаягрива выглядит прямо противоположным образом. Веды крадут дайтьи Мадху и Кайтабха, а Хаягрива похищает у них священные тексты.

Большую популярность Хаягрива приобрел в буддийской мифологии ваджраяны, где он рассматривается как эманация будды Акшобхьи, *идам* и один из хранителей веры *дхармапала*.

Одной из манифестаций Вишну в пуранических текстах является Хаяширас, Конноголовый бог. Бог богатства и владыка якшей Кубера также связан с лошадью: она служит его *ваханой*, транспортным средством. В джайнизм конь «проник» в качестве эмблемы третьего тиртханкара Самбхаванатха [Nanditha Krishna 2010: 153].

Если в поисках типологических параллелей обратиться к народным верованиям, то на дравидском юге можно обнаружить довольно колоритную фигуру сельского божества по имени Аиянар (тамилск. «господин»), связанного с конями и почитаемого как охранитель селений от демонов и других злокозненных сил. Он причастен как к шиваистскому, так и к вишнунитскому кругу божеств, потому что является сыном Шивы и Мохини, женской ипостаси Вишну. Одно из его имен — Харихарапутра, т.е. сын Харихары, божества, в котором слились черты Шивы и Вишну. Обычно его изображают с трезубцем или рогами на голове, идущим пешком или едущим на слоне или коне. По одной из фольклорных версий, днем он обитает в священной роще, а по ночам объезжает селение верхом на коне.

Один из характерных признаков храмов Аиянара — терракотовые кони высотой от одного до шести метров. Адепты индуизма приносят их сюда в качестве вотивных жертв. Чаще всего деревенский гончар, он же местный храмовый жрец, лепит глиняных лошадей и магически «одушевляет» их. Эти произведения народного искусства обычно весьма хорошо сделаны и затейливо расписаны [Nanditha Krishna 2010: 154–155]. Считается, что самые ранние изображения Аиянара и лошади относятся к XVII в. Это скульптура периода династии Паллавов из Алаграма в Южном Аркоте [Ibid.: 155]. Терракотовые лошади для жертвоприношений встречаются и в разных видах племенного искусства.

Подводя итог сказанному, можно заключить, что образ коня, отраженный в древнеиндийской мифологии и ритуале, в общих чертах соответствует индоевропейским представлениям, но содержит и ряд специфических индийских черт, которые могут оказаться полезны для более глубоких реконструкций.

### Библиография

*Абрамова З.А.* Древнейшие формы изобразительного творчества // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 9–30.

*Брихадараньяка упанишада* / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.

*Волчок Б.Я.* Протоиндийские божества // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Protoindika. 1972. М., 1972. С. 246–304.

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

*Иванов Вяч.Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva- «конь» (жертвоприношение коня и дерево asvattha в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 75–138.

*Иванов Вяч.Вс.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры; источники и методы. М., 1989.

*Иванов Вяч.Вс.* Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М., 2009. С. 11–48.

*Иванов Вяч.Вс.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М., 2009а. С. 219–245.

*Иванов Вяч.Вс.* О последовательности животных в обрядовых и фольклорных текстах // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М., 2009б. С. 246–250.

*Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

*Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. М., 1977.

*Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977.

*Махабхарата.* Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Изд-е подгот. Я.В. Васильков и С.Л. Невелева. СПб., 2003.

*Невелева С.Л.* Эпическая ашвамедха // Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Изд-е подгот. Я.В. Васильков и С.Л. Невелева. СПб., 2003. С. 196–214.

*Овсяннико-Куликовский Д.П.* К истории культа огня в эпоху вед. Одесса, 1887.

*Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

*Ригведа.* Мандалы I–IV / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.

*Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

*Шефер М.* Язык лошадей. Образ жизни, поведение, формы общения. М., 2004.

- Шомахмадов С.Х.* Учение о царской власти. (Теория имперского правления в буддизме). СПб., 2007.
- Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.
- Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Bosch F.D.K.* The Golden Germ. Mouton, 1960.
- Dumesil G.* La religion romaine archaïque. P., 1966.
- Dumont P.E.* L'Asvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique d'après les textes du Yajurveda blanc. P., 1927.
- Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata. Ithaca. L., 1976.
- Kane P.V.* History of Dharmasastra. Vol. II, pt. II. Poona, 1941.
- Levi S.* La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas. P., 1898.
- Macdonell A.A.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
- Nanditha Krishna.* Sacred Animals of India. L., 2010.
- Oldenberg H.* Die Religion des Veda. Stuttgart; Berlin, 1923.
- The Satapatha-Brahmana.* According to the text of the Madhyandina school / Translated by Julius Eggeling. Part V. Oxford, 1900.