

*М. Ф. Альбедиль*

## **ЗМЕЯ В ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: СОВПАДЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ**

Змеиный образ так прочно и глубоко укоренен в традиционной индийской культуре и окружен таким плотным «коконом» многозначных ассоциаций и символических смыслов, что его с полным основанием можно причислить к ряду фундаментальных и самых значимых для Индии культурных символов. Пожалуй, ни в одной другой стране Старого Света змеям не уделяли такого пристального внимания, их не окружали таким всеобщим почитанием, как в Индии. Литература, посвященная «змеиному вопросу» в разных регионах мира практически необозрима. Не обошли эту тему своим вниманием и специалисты-индологи. Ею, в частности, много и плодотворно занималась С.А. Маретина, выпустившая книгу «Змея в индуистской мифологии (на материалах МАЭ)», в которой всесторонне рассмотрены различные воплощения змеи в мифологии, ритуале и фольклоре [Маретина 2005].

Но, как справедливо заметил в свое время В.Я. Пропп, «каждому, хоть немного знакомому с материалами по змею, ясно, что это одна из наиболее сложных и неразгаданных фигур мирового фольклора и мировой религии» [Пропп 1986: 216]. Он же утверждал, что, несмотря на наличие огромной литературы о змее, вопрос о происхождении его образа, как и некоторых других с ним связанных, не может считаться решенным [Там же: 222]. И хотя эти слова были написаны еще в середине прошлого века, они не утратили своей актуальности и поныне. Известный фольклорист полагал также, что «змей вообще не поддается никакому единому объяснению. Его значение многообразно и разносторонне» [Там же: 235]. Создается впечатление, что индийский материал в полной мере подтверждает это мнение и что охватить змеиный образ во всей его пугающей многомерности невозможно; он все еще остается одним из самых сложных для истолкования. Однако хочется верить, что некоторый свет на этот загадочный образ может пролить рассмотрение его символических характеристик в их меняющихся исторических связях. Им и посвящена настоящая статья. Ее структура не предполагает полного

диахронического обзора всей символики змей в разных сферах традиционной индийской культуры. Здесь приводятся лишь некоторые вехи в ее становлении и длительном развитии, связанные с особенностями традиционной индийской культуры.

Сразу же оговоримся, что символическое значение змеиного образа, как и образов других животных, совсем необязательно полностью определяется их биологическими особенностями или хозяйственной полезностью, в случае со змеями это не так явно. Скорее оно связано с тем, какой интерпретации эти древние рептилии подвергались человеческой мыслью [Cauvin 1972: 13]. А это значит, что зооморфный символизм уже исходно был связан с особенностями структуры мировосприятия конкретного социума. В случае индийской культуры он прослеживаются прежде всего в длительной, глубокой и почти тотальной мифологизации змеи. Думается, что именно она и может послужить ключом, с помощью которого стоит попытаться распутать некоторые ассоциативные связи и выявить отдельные значения сложной символики змеиного образа. Отметим также, что существенное для некоторых регионов мира раздвоение образа на ипостаси змеи и змея как самостоятельных персонажей для Индии неактуально, здесь они практически сливаются в единый образ.

Разумеется, в ходе любого анализа неизбежно приходится разделять и дробить на отдельные элементы то, что в традиционной культуре воспринимается как единое целое, а один и тот же символ воскрешает в сознании сразу несколько взаимосвязанных, тесно переплетенных и налагающихся друг на друга представлений, неотделимых друг от друга без потери смысла.

Культы змей и ритуально-мифологические комплексы связанных с ним взглядов уверенно прослеживаются со времени протоиндийской (харапской) цивилизации, хотя они, бесспорно, имеют истоки в архаической древности: почитание змей как хтонических существ под разными именами и формами было известно во всей древнеземледельческой ойкумене, а их зарождение можно отнести по меньшей мере к верхнему палеолиту. Скорее всего, тогда еще почитали реальных, живых змей, а не их образы. Это естественно: змея в силу своих биологических особенностей наиболее тесно связана с землей, а значит, и с плодородием. Уже одно это не могло не породить особого отношения к ней как к «ближнему порождению земли и самому яркому символу ее могущества и силы, ее мудрости и стихийного смещения добра и зла» [Лосев 1976: 42]. Этот аспект образа, пожалуй, древнейший, лежит на поверхности. Существенное значение при мифологизации образа имела и другая биологическая особенность змей, а именно их способность периодически сбрасывать кожу, эту оболочку смерти, переживая обновление и тем самым символизируя способность возрождаться к новой жизни и бессмертия.

Обилие сведений по индийской мифологии и ритуальной практике в письменных источниках исторической традиции дает довольно полное представление об архаическом почитании змей. Оно подтверждается и этнографическими данными, засвидетельствованными у тех племен, которые до сих пор сохраняют древние формы змеепоклонства и позволяют довольно четко определить основные характеристики образа. Змей в Индии с древ-

ности некоторые народы почитают как тотемы и ведут от них свое происхождение. Им поклоняются как существам, тесно связанным с землей и ее плодородием, с водными источниками и водой, от которой зависит судьба урожая. Засвидетельствовано у племен и змеборство. Как и у других народов мира, оно имеет целью победу над засухой, освобождение плененных водой и вызывание дождя. Известны также случаи жертвоприношений змеям, в том числе и человеческих [Маретина 2005: 10–13].

Любопытны случаи ритуального использования змеи в качестве своеобразного варианта универсального ритуально-мифологического мотива «козла отпущения» в некоторых панджабских племенах, почитающих змей в качестве своих тотемов. В сентябре совершается обряд, целью которого является искоренение зла. Для этого змеепоклонник обходит все дома своего селения, неся в корзине изображение змеи, сделанное из теста и раскрашенное в красный и черный цвета. При посещении домов он читает благопожелательные мантры, а жители награждают его ответными дарами. Затем змею хоронят, насыпают холмик на ее могиле и приносят сюда пищу [Маретина 2005: 11].

На основании приведенных выше племенных данных, сохранивших многие архаические верования и ритуалы, правомерно предположить, что уже с ранней древности змеям, несомненно, придавали сакральное значение и наделяли их освящающими функциями. Им приписывали магико-религиозную силу, которая будто бы могла переходить к людям. Может быть, на племенном уровне эта сила ярче всего проявлялась в соотносении змей с водой. Змеи или духи мыслились живущими рядом с водой и считались хранителями и покровителями этих источников жизни, а также тех символов и атрибутов, которые были связаны с жизнью, плодородием и бессмертием. Бесспорно, древней и универсальной является роль змеи как хранительницы кладов, с которыми обычно соотносятся образы пещеры, чрева земли, и царство мертвых.

По всей вероятности, сходные представления о символическом значении змей существовали в религиозных представлениях и протоиндийской цивилизации. На печатях и оттисках того времени змеи встречаются рядом с изображениями мужских и женских персонажей, деревьев и птиц. В качестве примера можно привести несколько протоиндийских изображений. На одном из них змея изображена у платформы под деревом, на другом показаны две змеи, стоящие на хвостах позади схематичных фигур адорантов, коленопреклоненных у трона божества, на третьем змеи представлены рядом с «мировым деревом», а на четвертом их можно увидеть рядом с летящей птицей [Кнорозов 1972: 19, 213, 214]. Возможно, две змеи извиваются у бедер богини, поднимающейся из земли, еще на одном экземпляре печати [Там же: 223]. В целом же изображения змей на протоиндийских объектах сравнительно редки, что можно объяснить относительно небольшим количеством дошедших до нас памятников этой цивилизации.

Любопытно, что изображение змей с адорантами у трона божества привлекло внимание американского исследователя природы мифа и символа Дж. Кэмпбелла. Он увидел в нем свидетельство, подтверждающее существо-

вание йоги в Индии уже в протоиндийское время: «Две змеи-помощницы приподнимают свои гигантские тела за спиной двух поклоняющихся людей, стоящих на коленях по обе стороны от восседающей на троне фигуры, положение тела которой напоминает позу йоги. Тот факт, что подъем так называемой “змеиной силы” является одним из важнейших мотивов символизма йоги, позволяет предположить, что в данном случае мы имеем дело не только с очевидной иллюстрацией к легенде о каком-то древнем йогине, но и с указанием на принцип развития этой тонкой духовной силы путем йоги» [Кэмпбелл 2004: 360–361].

Ссылаясь на работы своих предшественников, Кэмпбелл связывает со змеиным образом и происхождение основополагающего труда по йоге — «Йога-сутры». Он приводит легенду о том, как автор этого труда, Патанджали, сложил руки в молитвенном жесте и трактат по йоге в облике крошечной змейки упал с небес прямо ему в руки [Кэмпбелл 2004: 360]. В связи с образом змея Кэмпбелл вспоминает и индийскую схему подъема «змеиной силы» в кундалини-йоге, которая поднимается и пробуждает к жизни чакры в каналах позвоночника [Там же: 361].

С Кэмпбеллом можно не соглашаться, но трудно отрицать причастность змей уже в протоиндийское время к некоему сакральному комплексу представлений, как невозможно отрицать и то, что в индийской традиции в отличие от библейской змей не посрамлен, не проклят и не отвержен. Он связан не с искушением и развращением людей, а, напротив, причастен к их духовному и физическому здоровью.

Что же касается общей характеристики змеиной темы в протоиндийское время, то мы едва ли можем составить о ней полное и исчерпывающее представление: слишком скудны и лапидарны доступные нам источники этого периода. Однако мы можем попытаться выделить некоторые основные «силовые» линии, связанные со змеиным образом в ту эпоху. Как и в других областях с древним земледелием на территории Евразии, змеи в Индии того времени ассоциировались главным образом с хтоническими силами и силами плодородия, которые обычно связывались с женскими божествами, а через них и со всем кругом принадлежащих им ассоциаций. По своей структуре они тяготели к той же символике плодородия и плодовитости, которая по представлениям того времени действовала на всех космических уровнях.

Здесь стоит подчеркнуть, что архаическому сознанию было свойственно семантически сблизить между собой и сопологать разные источники жизни, а потому в единый антропокосмический круговорот плодородия попадали также вода и луна с ее хорошо видимыми ритмами. Вероятно, именно поэтому змеи часто почитались как символы воды, хранители водных источников и существа, будто бы дающие дождь. «Змея представляет собой дарующий жизнь и плодородие элемент вод земли» [Zimmer 1846: 73]. Вода, почитаемая в древней Индии как основа жизни и как принцип порождения, легла и в основу мифологических мотивов водной космогонии. Не отсюда ли возникло представление о порождающей энергии змей и в космическом плане, а также вера в то, что они обитают не только на земле, но и в воздухе, и на небе?

Эти семантические связи змеинового образа также подтверждаются разнообразными мифологическими и этнографическими свидетельствами. Так, связь змеи с женским и водным порождающими началами может быть выразительно проиллюстрирована примером богини змей по имени Манаса Деви, которой приписывается неарийское происхождение. Ее образ также сложен и противоречив, как и змеиный. В древних мифах она считается сестрой обитающего под землей тысячеголового змея Шеши, на котором покоится Вишну, плавающий по водам первозданного океана. Согласно пуранической литературе, Манаса приходится дочерью знаменитому риши Кашьяпе, прародителю нагов, среди жен и детей которого были змеи, а рождена она была будто бы силой змеиной мантры. Иногда она почитается и как дочь Шивы, рожденная от его семени, упавшего на цветок лотоса.

Манасу считают сестрой змея Васуки, супругой Джараткару и мать Астики, ей поклоняются под разными именами — Джаятгаури, Нагешвари, Сиддхайогини и другими. Ее почитают и как покровительницу кобр, и в ее иконографии нередко присутствуют их изображения [Tomas 1956: 52; Волчок 1972: 297]. Возможно, поклонение этой богине возникло в результате слияния нескольких змеиных культов [Маретина 2005: 15–17; Nanditha Krishna 2010: 220]. По преданию, когда Вишну и другие боги спят во время четырехмесячного сезона дождей, Манаса бодрствует, вселяясь в дерево *снухи* (*Euphorbia Antiquorum*), и магически охраняет людей от укусов змей, которые становятся особенно опасными в этот сезон [Underhill 1921: 124; Волчок 1972: 298]. Для крестьянина олицетворением богини Манасы чаще всего служит обычная кобра.

Праздник почитания этой богини, *Манаса панчами*, отмечается в пятый день темной половины месяца *ашадха*, первого месяца сезона дождей. Этот сезон, охватывающий четыре летних месяца, когда юго-западный муссон приносит дожди, издавна считался главным в земледельческом календаре: неслучайно его санскритское название *варша* означает и «сезон дождей», и «год» вообще. Перед приходом дождей крестьяне сажали рис и сеяли другие сельскохозяйственные культуры, а затем с нетерпением ожидали прихода муссона, потому что от его своевременного начала и обилия дождей зависела судьба урожая, а значит, и благоденствие людей. Одна из примет, предвещающих начало сезона дождей, — поведение змей, особенно кобр, которые покидают свои затопляемые водой норы и становятся особенно агрессивными, представляя реальную угрозу людям.

За семь дней до праздника в честь Манаса Деви в сосуд с водой кладут зерна пшеницы и бобовых, а по истечении этого времени из травы делают чучело змея и окунают его в этот сосуд. Затем змеиное чучело приносят в жертву богине. Возможно, сосуд выступает ритуальным заместителем самой богини: для культовой практики Индии характерно отождествление сосудов и божеств.

Меняющая свой облик подобно змее, Манаса, как богиня плодородия, связана и с брачными обрядами, потому что змея в древности воспринималась и как фаллический символ. Связь Манасы с плодородием земли и земледельческими работами подтверждают ритуальные запреты: во время празд-

ника в ее честь нельзя пахать или вскапывать землю, чтобы не причинить вреда змеям. Женщинам в эти дни запрещается толочь рис, размалывать зерна и резать овощи [Волчок 1972: 298; Маретина 2005: 16].

Змеиные праздники выпадали и на другие дни и месяцы этого сезона в традиционном календаре праздников: на пятый день светлой половины месяца *шравана*, на четырнадцатый день светлой половины и на пятнадцатый день темной половины месяца *бхадрапада*, а также на четырнадцатый день светлой половины и на пятнадцатый день темной половины месяца *ашвина* и т.д. [Kilhorn 1897: 180–185; Волчок 1972: 295].

Змеи в протоиндийское время имели самое непосредственное отношение и к теме жертвоприношения, которая стала фундаментальной в индийской культуре исторического периода. Эту причастность недвусмысленно иллюстрирует сцена со змеей около алтаря возле дерева, которую сопровождает жертвенная надпись. Убедительна и поза змеи: ее голова лежит на алтаре, а туловище вытянуто в его направлении. Практика подобных жертвоприношений змеям, изображения которых можно встретить почти в каждой деревне, до сих сохраняется в Индии, особенно Южной, которая в преобладающем отношении наиболее тесно связана с протоиндийскими традициями. Глиняные или каменные изваяния змей помещают на специальных платформах-алтарях под деревьями и подносят им в качестве жертвоприношения молоко и другую пищу. Эти священные деревья обычно посвящены богине-хранительнице седея и змеям [Diehl 1956: 160].

Еще более выразительно связь змей с деревьями и их причастность теме жертвоприношений иллюстрирует сложная сцена, на которой адорант с сосудом в руках совершает жертвенное возлияние дереву (стилизованное изображение *ашваттхи* в качестве мирового дерева), справа от которого находится круг с короткими лучами, зебу и скорпион. Две змеи с характерными зигзагообразными телами помещены по сторонам от скорпиона. Зебу и скорпион в протоиндийской иконографии обозначали зодиакальные созвездия Тельца и Скорпиона и служили знаками для указания дней весеннего и осеннего равноденствия. Змеи в этой сцене, по предположению Ю.В. Кнорозова, связаны с нижним миром, а вся сцена «изображает вселенную от мирового дерева до преисподней в движении, начиная с весеннего равноденствия. По-видимому, печать могла принадлежать жрецу, ведающему ритуалом жертвоприношений» [Кнорозов 1972: 198–199]. Вероятно, на изображении показано жертвоприношение мировому дереву во время праздников равноденствий, а вся сцена в целом передает образ мира в жизненно важный момент его существования. В этом контексте сближение образов змеи и дерева на протоиндийских памятниках можно рассматривать как отражение представлений о змее-дереве как столпе мира — универсальном древнем образе небесной опоры.

Попутно отметим, что приведенная сцена демонстрирует свойственное протоиндийской глиптике стремление охватить в одной композиции верх и низ, небо и землю, землю и подземный мир, передавая их через образы растений и животных. Особенно часто эта особенность встречается в культовых сценах, поскольку в ритуалах снималась оппозиция верха и низа, как и дру-

гие оппозиции, и эта особенность получила отражение в изобразительной традиции.

Соседство змей с «мировым деревом» в вышеописанной сцене указывает на то, что она могла пониматься и как существо, причастное к космогонии и связанное с разными космическими зонами, в том числе и со сторонами света. Это предположение подтверждает изображение змей возле головы летящей птицы в символической сцене на пластинке в форме ромба. Змеи с зигзагообразно изогнутыми телами и головами, направленными вверх, показаны по обе стороны от головы птицы, вдоль ее распростертых крыльев. Внизу по бокам прорисованы знаки гор. Сцена окаймлена 16-ю выступами, которые могут означать четыре основных, четыре промежуточных и восемь дополнительных стран света, а вся сцена — движение звездного тела с небесными телами [Кнорозов 1972: 193–194; Волчок 1972: 258–259].

По мнению М.С. Ватса, птица в указанной сцене может считаться далеким генетическим предшественником солнечной птицы Гаруды, «транспорта» индуистского бога Вишну, а все изображение в целом допустимо увязать с древнеиндийским мифом о Гаруде и змеях, сыновьях двух сестер, Кадру и Винаты, от их общего отца Кашьяпы, олицетворяющего Полярную звезду. Стоит подчеркнуть, что Кадру, почитаемая как мать всех змей, символизирует и землю-мать. Птица и змеи в этой сцене воплощают два вечно враждующих начала, которые символизируют борьбу между силами неба и подземного мира, между светом и тьмой [Vats 1940: 58].

Но как бы ни трактовать это изображение, запечатлевшее птицу и змей, важнее отметить подчеркнутое в нем сближение двух полярных противоположностей — прикованных к земле змей и парящей в окрыленном полете птицы. Внутреннее, символическое содержание этой сцены следует духу все тех же дуалистических концепций и того сближения оппозиций, которым с древности была привержена индийская мысль.

Древнее сочетание образа змей с представлениями о направлениях пространства, запечатленное в описанном изображении, также подкрепляется некоторыми этнографическими материалами, в частности весенним ритуалом, адресованным мировому змею Шеше. У крестьян Северной Индии до недавнего времени было принято отправляться в мае, рано утром на рассвете, на одно из своих полей, квадратной или удлиненной формы. Предписывалось брать с собой сосуд с водой, ветку манго и лопатку. Жрец определял, в каком направлении лежит в данный момент Шеша и намечал на земле линию, указывающую это направление. Крестьянин выкапывал на ней пять комьев земли и в образовавшиеся ямки пять раз брызгал водой, смочив в принесенном сосуде манговую ветку. Есть все основания утверждать, что число пять соответствовало четырем главным горизонтальным направлениям пространства и центру. Эта ритуальная процедура была направлена на то, чтобы сообщить земле силу плодородия и изгнать вредоносные силы [Crooke 1968: 288].

Связь змей с космогонией и космологией выразительно подтверждают некоторые более поздние мифические образы. Один из них — уже упоминавшийся первородный многоголовый гигантский змей Шеша, основа и опора мира, безграничность которого подчеркивает его эпитет Ананта, «Бесконеч-

ный». Другой не менее яркий образ — змей Васуки, обвинившийся вокруг горы Мандары в мифе о пахтании молочного океана, из которого боги вознамерились достать напиток бессмертия *амриту*.

Итак, в эпоху протоиндийской цивилизации в ее религиозных представлениях и изобразительной традиции змеиный образ воплощал прежде всего хтоническое плодородное начало, и потому с ним теснее всего сближались представления о женском начале, отсюда же можно вывести связь образа змеи, воды и растительности. Змея олицетворяла те активные оплодотворяющие силы земли, которые оказывали благотворное или смертоносное действие на населяющие ее существа. Сохранялось и ее архаическое сакральное значение как существа, исконно связанного с космогонией.

Возможность подобного понимания змеиного образа в указанный период не может исключать иных пониманий. Все вместе они, видимо, и составляли то многозначное семантическое поле, которое в конечном итоге определяло различные конкретные проявления этого образа. Можно предположить, что змеи, соединявшие в себе черты ядовитого смертоносного хищника и хтонического существа, почитались в тот период как вместилище некоей жизненно важной и только им присущей силы, и потому было необходимо приносить им умиловительные жертвы. Благодаря обладанию этой силой они могли становиться воплощением «мирового древа», опоры мира. Эта сила — не что иное, как жизнь, чреватая смертью. Поэтому образ змеи, носительницы жизни и смерти, воплощал в себе два противоположных, но в равной мере необходимых для существования мира начала. Полисемия змеиного образа приводила к тому, что он мог ассоциироваться с существами как мужского, так и женского пола, и потому в протоиндийских сценах змея появляется рядом и с мужским и женским персонажем. Отсюда многозначная символика, в которой наслаивались и переплетались хтонические, космологические и иные темы.

Следующий период в становлении рассматриваемого образа, доступный нашему историческому наблюдению, ведийский, сравнительно беден сведениями о змеях. Обычно это объясняется тем, что культ змей, позже повсеместно распространенный в Индии, не прослеживается в «Ригведе», потому что в то время он еще не был в полной мере заимствован у аборигенов пришельцами-ариями [Эрман 1980: 89–90]. Однако резонно предположить, что он и тогда в полной мере присутствовал в низовой, народной культуре, но не сразу попал в высокую, жреческую, с которой была связана «Ригведа». И сейчас почитание змей чаще встречается в сельской местности среди крестьян, чем в городах.

Нельзя не упомянуть два весьма выразительных змеиных образа, которые присутствуют в этом памятнике. Один из них — Ахи Будхнья, великий змей бездны и мрака, «аллегория всякого сокрытого состояния» [Элиаде 1998: 291]. Он выступает антиподом солнца, символизирующего свет и ясное пространство четких форм и линий, а вместе они, змей и солнце, воплощают два противоположных принципа. Но, несмотря на такое противостояние, «в мифопоэтическом мышлении Индии, столь чудесно объемлющем тайны целого Космоса, два этих противоположных начала порой совпадают» [Там же].

Так, с Ахи Будхнхей отождествляется священный огонь солнечного происхождения. В «Ригведе» он описывается примерно так же, как змей, как существо «без ног и головы, прячущее оба конца» [Ригведа 1989: 43]. По наблюдению М. Элиаде, в «Айтарея-брахмане» провозглашается, что Ахи Будхнхя воплощает собой то незримое, что Агни являет воочию: Змей — не что иное, как потенция Огня, а Мрак есть сокрытый Свет. Более того, в «Панчавимша-брахмане» утверждается, что «змеи суть солнца». В этом М. Элиаде усматривает то стремление человеческого духа преодолеть противоположности и достичь всеединства, которое в Индии всегда было выражено более очевидно, чем в любой другой культуре [Элиаде 1998: 290–291].

Змеиный облик имеет и другой персонаж «Ригведы» — Вритра, гигантское чудовище, безногое и безрукое, которое возлежит на горах, свернувшись в 99 колец, устрашая даже богов и грозя поглотить всю вселенную. Его убивает Индра и освобождает воды, находившиеся до тех пор властью Вритры [Ригведа 1989: 40, 65, 77]. Это высвобождение вод с уничтожением змееподобного чудовища приравнивается к космогоническому акту, оно равнозначно сотворению мира, то есть новому творению космоса. Змей в этом случае символизирует те скрытые возможности и неявленные потенции, которые в акте творения мира преобразуются в актуальные, выявленные мироустроительные формы. Что же касается древнего мотива змеборства, то он продолжал существовать и в послеведийское время, приобретя наиболее выразительное воплощение в эпосе.

Таким образом, уж в древней Индии сложился некий собирательный змеиный образ с глубокой и многозначной символикой, мифологической по существу и исходному смыслу. Его главной сущностной характеристикой было соединение и примирение, казалось бы, таких несоединимых противоположностей, как жизнь и смерть, смерть и бессмертие, свет и тьма, низ и верх, вода и огонь. При этом анализируемый образ оставался, как и в архаике, теснейшим образом связанным с темами космогонии и жертвоприношения, которые, заметим, внутренне глубоко созвучны. Обусловленное этим мифологическим содержанием ритуальное почитание змей было призвано прежде всего обеспечить плодородие полей, плодovitость женщин, получение и процветание потомства [Sinha 1979: 12–13]. В ритуалах обыгрывался чаще всего фаллический аспект змеиногo образа, его связь с рождением и плодородием.

По-разному отражаясь в более поздние периоды в различных идеологических системах Индии и народных культурах, этот глубоко символический змеиный образ породил поистине необозримое калейдоскопическое множество самых разнообразных исторических и локальных вариантов практически на всех уровнях культуры, сохраняясь вплоть до настоящего времени. Для иллюстрации этого высказывания приведем лишь несколько примеров. Архаический комплекс представлений о змеях запечатлен в древнеиндийской мифопоэтической литературе. Змеи-*наги* играют в ней огромную роль. Постоянно и, как правило, в человеческом облике их образы встречаются в «Махабхарате». Достаточно вспомнить хотя бы то, что царственные наги были вполне дружелюбно настроены по отношению к Пандавам или что две пер-

вые жены Арджуны приходились дочерьми Нагараджам [Sinha 1979: 14–28]. Говорится в эпосе и о семиглавых змеях, которые охраняют Белую гору [Hopkins 1969: 26]. Змееборческий мотив, которому была суждена долгая жизнь в индийской культуре, отразился в эпосе не только как сюжетная линия, заимствованная из мифа, но и как его действующая «модель» [Васильков 2010: 51].

Богатая мифологическая змеиная образность послужила также источником и для разнообразных эпических сравнений. Так, в «Махабхарате» отрубленные руки воинов или падающие на землю луки и мечи сравниваются со змеями, падающими с гор или прямо из поднебесья. Змеиный облик приписывается асуре, упавшему с небесного трона, в легенде о «жертвоприношении змей» с небес низвергаются в жертвенный огонь наги. Ядовитым змеям, точнее, мифическим нагам, уподобляются также жгучие разящие и свистящие стрелы. Они способны уходить в землю, вонзаться в тело героя, «словно змеи в муравейник», или, пробив доспех, пить его кровь, подобно тому, как змеи проходят сквозь землю и пьют воду. В эпосе описываются и реальные случаи превращения змеев-нагов в стрелы. Так, Карна поражает Кришну и Арджуну стрелами «змеиной природы», и они, уйдя в землю и омывшись в подземной реке, оказываются «великими змеями». Сравнение стрел со змеями сохраняет и ассоциации с мифом о схватке Гаруды с нагами [Васильков 2010: 66–69].

Змеепочитание не могло не проникнуть и в буддийскую мифологию. Самые разнообразные змеи, в том числе и представители мифической страны нагов, встречаются в джатаках, в «Винная-питаке», «Махавасту», «Лалитавистаре» и других буддийских текстах. В джатаках повествуется о том, что Будда не раз рождался змеем в своих предыдущих рождениях, в них демонстрируется и сакральная природа змей. В некоторых джатаках наги предстают как хранители и распределители богатств, иногда они спасают людей, попавших в опасность, и наказывают злоумышленников [Sinha 1979: 34].

В некоторых жизнеописаниях Будды говорится о том, что он посетил дворец Нагараджи, а также о том, как царь нагов по имени Мучалинда спасал обретшего духовное освобождение Будду от дождя, ветра, мух и других напастей после того, как разразилась буря с проливным дождем и холодным ветром. Для этого Мучалинда оставил свое пристанище, обвился вокруг Будды и расправил свой гигантский капюшон над его головой. Когда буря закончилась, царь нагов принял облик юноши и склонился перед Буддой в почтительном приветствии. Итак, в буддизме, особенно в махаянских текстах, наги ассоциировались с самим Буддой. В этой связи нельзя не вспомнить Нагарджуну, основателя буддийской школы мадхьямаки, который, согласно легенде, проник в подземный дворец царя нагов и обрел там сутру Праджняпарамиты [Андросов 1990: 7–15].

Количество подобных примеров можно множить до бесконечности, но нам важнее подытожить главные символические мотивы, формирующие ядро змеиного образа в индийской традиционной культуре. Круг этих мотивов сводится к следующим: змеи связаны с плодородием (отсюда фаллический аспект), смертью и бессмертием, водой и огнем. Змеиные образы интер-

претируются как похитители, поглотители, но и как благодетели, спасители. Наконец, они связаны с космогонией и могут служить символом вселенной, ее основных направлений, запечатленных в образе мирового древа.

Практически все эти «змеиные» характеристики воплощены в образе индуистского божества Шивы, сохранившего много архаических черт, а также в образах его жен [Маретина 2005: 48–59]. Достаточно вспомнить, что змеи так или иначе присутствуют в большинстве литературных описаний Шивы и на большинстве его изображений. Пожалуй, ни одно другое божество не имеет такого плотного змеиного ореола, как Шива. Он держит их в руке, носит как ожерелья, они извиваются в его волосах, он стреляет змеями как стрелами из лука, его называют змееносцем и повелителем змей. Наконец, он связан родственными узами с упомянутой выше богиней змей Манасой. На сопричастность этих божеств недвусмысленно указывает и иконография.

Столь обильное присутствие змей в окружении Шивы обычно объясняется тем, что эти рептилии указывают на плодородный и хтонический аспекты образа божества. Это, бесспорно, так. Но кроме того змеиная символика позволяет, с одной стороны, глубже высветить отдельные черты в мифологии Шивы, а с другой — подкрепляет сложную и разветвленную символику змеиного образа. Как выясняется, практически все символические характеристики змей так или иначе проецируются на мифологический образ Шивы, демонстрируя то совпадение противоположностей и объединение оппозиций, о котором говорилось выше. Самым очевидным является фаллический аспект Шивы, выраженный в главном и, пожалуй, наиболее архаичном символе этого божества, его лингаме, неслучайно он носит титул Лингараджи, т.е. Царя лингама. В этой связи стоит отметить, что одним из частых иконографических сюжетов является сочетание лингама и кобры: ее тело обвивает подножие лингама, а раздутый капюшон возвышается над ним.

Этот популярный во всей Индии символ Шивы воплощает его неистощимую животворную силу и неиссякаемую энергию. Он почитается по всей Индии, и его можно увидеть не только в шиваитском, но и в любом другом индуистском храме страны. Будучи предельно конкретным, а часто и вполне реалистичным, он вызывает и вполне конкретные ассоциации, тяготеющие к сфере плодородия и чадородия. Но при этом он, как ни парадоксально это может показаться, может служить и совершенно абстрактным символом, уводящим в глубины духа. Как писал М. Элиаде, лингам заключает в себе тайну жизни, созидания, плодородности, которые проявляют себя на всех космических ступенях [Элиаде 1994: 23]. При таком широком диапазоне смыслов лингам имеет самое разнообразное применение в религиозной практике. Так, бездетная женщина будет почитать лингам и осыпать его цветами, надеясь получить помощь божества и забеременеть, тот же самый жест шайва-бхакта выразит бесконечную преданность любимому божеству, а для йога или отшельника изображение лингама может послужить объектом для медитации.

Любопытно, что и Шива, и змеи соотносятся с металлами, которым приписывались божественные свойства. В индийской алхимии, которая считалась духовной дисциплиной, Шива упоминается как бог ртути и говорит о его ртутном фаллосе. По мнению М. Элиаде, не только в алхимии, но

и в индийском тантризме ртуть трактовалась как семя Шивы, а сам он именовался богом ртути [Элиаде 1998: 134, 218].

Фаллический аспект Шивы усиливают его стрелы (вспомним уподобление их змеям). В эпосе ему приписывается обладание волшебным луком Пинака, как стрелок он описан в Шветашватаре-упанишаде [Упанишады 2000: 546–569]. Известно, что стрелы ассоциируются не только со смертью, они символизируют и оплодотворяющее мужское начало и зарождение новой жизни, как, например, в обрядах пускания стрел из лука в пещеры. При этом лук Шивы, как и его ведийского предшественника Рудры, выпускает стрелы-змеи и символизирует опять-таки схождение противоположностей, смерти и нового рождения.

Все это подчеркивает связь Шивы, как и змей, с жизнью и ее зарождением. Другие грани образа божества и характеристики змеи имеют столь же тесное отношение к смерти и бессмертию. Змеи связаны с миром мертвых, и Шива, бог-разрушитель, имеет к нему также самое непосредственное отношение: он живет в местах сожжения трупов, носит ожерелье из черепов и ритмом своего божественного танца периодически разрушает мир. Но, как известно, гибель, смерть и разрушение неизбежно предшествуют созиданию, а новое рождается чаще всего после смерти старого, поэтому Шива своим танцем не столько разрушает мир, сколько создает предпосылки для создания нового мира, способствуя тем самым его обновлению и в конечном счете бессмертию.

Змеи усиливают в образе Шивы и присущую им самим двойственность мужского и женского начала. Как было сказано выше, они издавна выступали в качестве символа плодородия, с одной стороны, как женское производящее начало, а с другой — как мужское оплодотворяющее начало. Сходным образом манифестация Шивы как андрогинного божества Ардханари представляется единым существом, соединяющим в себе женское и мужское начало. Он именуется Нара-Нари, «муж-жена», и Джагатпитри/Джаганматри, «отец всего живого и мать всего живого».

Как и змеи, Шива тесно связан с водой и со всем кругом привносимых ею ассоциаций. Достаточно назвать миф о сошествии небесной Ганги на землю, в котором повествуется о том, как Шива подставил свою голову и принял на себя всю тяжесть низвергнувшихся вод, чтобы спасти землю от неминуемой гибели. В мифах часто отмечается соотнесенность воды и аскезы, например, дождь может быть вызван как вступлением на аскетический путь, так и прерыванием аскезы. О'Флаэрти и другие исследователи шиваизма давно отметили двойственный характер божества, сочетание в нем эротики и аскетизма [O'Flaherty 1973]. Двойственность Шивы проявляется и в других его характеристиках, причем змеи ее как бы редуплицируют.

Итак, змеиная тема усиливает главные черты амбивалентного мифологического образа Шивы, буквально опутанного плотным клубком сходных ассоциаций, в котором также теснейшим образом переплетены мотивы жизни и плодородия, эротики и аскетизма, смерти и бессмертия, рождения и другие двойственные характеристики. Присутствие в них змеиных образов делает возможным «религиозное усиление через образ и символ» [Элиаде 1994: 12].

Таким образом, рассмотрение змеиного образа в диахронии позволяет объемно восстановить его символическое ядро и установить, что многомерная полисемия этого образа в традиционной индийской культуре демонстрирует ее важнейшую черту — стремление воссоединить раздробленное, примирить оппозиции, объединить их и свести их противостояние к единству и целостности, к тому исконному парадоксальному состоянию абсолютной недвойственности, которое было свойственно миру в изначальные мифические времена.

### Библиография

- Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
- Волчок Б.Я.* Протоиндийские божества // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto Indica. 1972. Вып. II. С. 246–304.
- Кнорозов Ю.В.* Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto Indica. 1972. Вып. II. С. 178–245.
- Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М., 2004.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Маретина С.А.* Змея в индуистской мифологии (на материалах МАЭ). СПб., 2005.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Упанишады / Пер. с санскр., исслед. и комм. А.Я. Сыркина. М., 2000.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде М.* Миф о воссоединении // Азиатская алхимия. М., 1998.
- Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Cauvin J.* Religions neolithiques de Syro-Palestine. Document. P., 1972.
- Crooke W.* The popular Religion and Folklore of Northern India. Vol. II. Delhi, 1968.
- Diehl C.G.* Instrument and Purpose. Studies on Rite and Rituals in South India. Lund, 1956.
- Hopkins E.W.* Epic Mythology. N.Y., 1969.
- Nanditha Krishna. Sacred Animals of India. L., 2010.
- O'Flaherty W.D.* Siva. The Erotic Ascetic. Oxford; N.Y.; Toronto; Melbourne, 1973.
- Sinha B.Ch.* Serpent Worship in Ancient India. L., 1979.
- Tomas P.* Epics, Myths and Legends of India. New Delhi, 1940.
- Underhill M.M.* The Hindu religious Year. Calcutta, 1921.
- Vats M.S.* Excavations at Harappa. New Delhi, 1940.
- Zimmer H.* Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N.Y., 1946.