

Собака и лошадь: к реконструкции древней мифологии евразийских степей

Во II тыс. до н.э. обитатели степного пояса Евразии, говорившие на языке индо-иранской ветви индоевропейской семьи (возможно, дардском), проникли в долину Ганга. Здесь они вошли в контакт с народами мунда, которые заимствовали от них миф о происхождении человека. Творец вылепил мужчину и женщину и оставил фигуры сохнуть. Крылатые лошади (обычно две) их растоптали, поскольку боялись, что человек их запряжет. Тогда творец создал собаку или двух собак, которые отогнали нападавших, а лошадей наказал, лишив крыльев и велел работать на человека.

Доказывая степное происхождение сюжета, рассмотрим имеющиеся версии.

Записанные на территории Южной Азии были проанализированы Д. Каппом [1977]. Дополнительные материалы недавно собрал Т. Осада [2010]. За пределами внимания этих исследователей остался лишь текст качари [Soppitt 1885: 32]. В Индии миф записан в основном у северных мунда, живущих в штате Джарханд и на прилегающих территориях, а именно — у мундари (6 версий), санталов (3 версии) и по одной версии у бирджья и бирхор. В том же районе живут и хариа, язык которых, по разным классификациям, относится к северной или к южной ветви и которым сюжет был тоже известен. Материалы по хариа для датировки времени появления сюжета в Южной Азии значения не имеют — эта группа могла заимствовать миф от соседних мундари. Но то, что сюжет не зафиксирован у южных мунда Ориссы и хорошо представлен у корку, важно. Мифология южных мунда (бондо и сора) довольно полно описана, поэтому отсутствие у них рассматриваемого сюжета можно считать установленным. Мифология корку, переселившихся в Махараштру и утративших контакт с остальными группами мунда, описана плохо, и популярность данного сюжета у корку означает, что он глубоко укоренен в местной традиции. Согласно И.И. Пейросу, которому я благодарен за информацию, разделение языков мунда на южную и северную ветви произошло 1700 до н.э., а отделение корку — 600 до н.э. Эти данные получены на основе стословного списка М. Сводеша по глоттохронологической схеме С.А. Старостина. Лексикостатистические датировки приблизительны, но дают ориентировку в масштабе столетий и указывают на последовательность разделения языков. В целом появление рассматриваемого мифа у мунда в период после распада этой семьи, но до обособления корку не противоречит вероятному времени появления индоевропейцев в долине Ганга.

У большинства дравидов данного мифа нет. Исключение составляют живущие рядом с мундари ораоны, язык которых (курух) относится к северной

ветви дравидской семьи. Хотя для ораонов имеются 10 записей сюжета, они однотипны, а сам сюжет ораоны могли, как и хариа, заимствовать от соседних мундари. Есть также одна запись, сделанная среди гондов, что на фоне обильных материалов по фольклору центральных дравидов тоже выглядит как позднее заимствование от мунда.

Сюжет известен также кхаси и некоторым тибето-бирманцам Непала, северо-восточной Индии и сопредельных районов Бирмы. Все эти записи периферийны не только географически, но и содержательно — в них нет либо собаки-сторожа (лимбу Непала), либо лошади, а людей пытаются уничтожить змея (лушей, они же мизо или хами, куми), некий «злой дух» (кхаси) или же «братья творца» (качари). В близком к представленному у кхаси изводе миф зафиксирован на Хальмахере у галела и лода. Имя антагониста у лода (О ибилиси) свидетельствует в пользу проникновения сюжета на Молукки после распространения ислама, т.е. поздно. Как именно это произошло, сейчас несущественно.

Барела-бхилала в западной Индии говорят на диалекте бхили. Мифология бхиллов бедна, но сохранившиеся сюжеты сходны с распространенными у неарийских народов восточной Индии. На каком языке первоначально говорили бхилы, не известно, но это вполне мог быть язык семьи мунда. В соответствующем мифе барела нет ни лошади, ни собаки, но основной сюжет тот же, что и у других южноазиатских групп. Богиня лепит фигуры людей, «небесная царица орлов» пытается их уничтожить, мужской персонаж убивает царицу, а верховный бог-творец вкладывает в людей души.

Другим народам Индии, говорящим на индоарийских языках, сюжет не известен.

В гиндукушко-памирском ареале миф зафиксирован у дардов [Йеттмар 1986: 359, 444] и у ваханцев (Б. Лашкарбеков, личное сообщение, 2006). Согласно мифу кхо, до создания человека мир населяли лошади. Их старания растоптать сделанное из глины тело Адама оказались напрасны благодаря собаке, с тех пор охраняющей человека как его близкий друг. Пупок на человеческом теле — след от удара копытом. В мифе другой дардской группы, калашей, собака не упомянута, а уничтожить людей лошадь подговаривает черт. Сторожа нет и в мифе ваханцев, но зато в нем указано, что за порчу человеческих фигур Бог наказал лошадь, заставив служить человеку, а эта концовка типична для индийских вариантов.

В «поздней зороастрийской легенде» [Литвинский, Седов 1984: 166] рассказывается, что Ормузд поручил семи мудрецам Амеша Спента охранять созданного им первочеловека от Ахримана, но те не справились с задачей. Тогда Ормузд поставил сторожем пса «Желтые уши». С тех пор тот охраняет от демонов идущие в иной мир души. В «Авесте» такого сюжета нет, но это не исключает возможности его раннего бытования в устной традиции.

У абхазов рассматриваемый сюжет был обнаружен в 1990-х годах. Один текст записала этнограф М. Барцыц со слов своей матери, другой — фоль-

клорист В. Когония в июле 1991 г. [Габния 2002: 56] (информацию сообщили М. Барцыц и З. Джапуа, которым я выражаю огромную благодарность). Согласно первому варианту, когда шло творение мира, на сделанного из глины и наполовину ожившего человека черт наслал коней, чтобы они разнесли его, а то, мол, будет всю жизнь мучить их. Человек успел выхватить горсть глины из живота и бросить в коней, эти комья и стали собаками, отогнали коней. Во втором варианте, как и в первом, роль творца ограничена созданием человека, а собака защищает человека по собственной инициативе. Бог создал человека из глины. Черт предупредил лошадей: «Если человек оживет, то вам не жить. Убейте его!». Лошади бросились на человека. Собаки, увидев это, ринулись на лошадей, чтобы спасти человека. Вот почему считаются близкими человек и собака.

Эти тексты для своего региона необычны. Будь перед нами древняя местная традиция, следовало бы ожидать ее широкого распространения на Кавказе. Сюжет в Абхазии мог появиться в результате контактов северокавказцев со степными индоевропейцами, чьих прямых языковых потомков в регионе не сохранилось (проникновение сюда алан-осетин относится к более позднему времени).

Монгольский вариант обнаруживает параллели с абхазскими и тоже уникален для своего региона. Бог вылепил из глины двух людей и оставил сохнуть. Пришла корова, подцепила рогом одну фигуру, та упала, разбилась. Осколки стали собакой, которая с тех пор злится на корову и лает. Собака и человек имеют общее происхождение, поэтому кости у них одинаковые [Скородумова 2003: 51–52]. Как у монголов, так и у абхазов собака не поставлена творцом стеречь фигуру человека, а возникает из ее фрагмента в момент нападения антагониста. В обоих случаях подчеркивается близость собаки и человека, что в других вариантах не отмечено. Нельзя не вспомнить в связи с этим о высочайшем статусе собаки и ее близости к человеку в авестийской и поздней зороастрийской традиции [Крюкова 2005: 202–205; Воусе 1989: 145–146].

В Монголии сюжет столь же редок, как и на Кавказе. Вряд ли эти версии связаны напрямую. На восточной и на юго-западной окраинах Великой степи источником заимствований были, скорее всего, главные обитатели этой территории в эпоху бронзы — носители индоевропейских языков. Только они могли контактировать и с какими-то группами на востоке (от которых сюжет дошел до современных монголов), и с северокавказцами на западе, и с обитателями Южной Азии.

Знаменательно, что у монголов лошадь в роли антагониста заменена коровой. У монгольских и тюркских народов Сибири, Казахстана и Центральной Азии лошадь не имеет никаких негативных ассоциаций, тогда как бык и корова имеют. У казахов, алтайцев, тувинцев, ойратов, монголов, якутов, а также у ненцев бык или корова выступают в качестве воплощения лютого ходола или связываются с появлением зимы, причем у тувинцев и якутов плохой бык прямо противопоставлен в соответствующем мифе коню, который желает

тепла. Напротив, у народов Европы, реже Кавказа и Средней Азии (древние греки, сербы, болгары, гагаузы, украинцы, белорусы, норвежцы, датчане, литовцы, латыши, вепсы, финны, коми, осетины, среднеперсидская авестийская традиция, таджики) лошадь считается созданием или воплощением противника бога, а в фольклоре представлены образы демонических коней-людоедов. В древнегреческой традиции, как и в тюркской сибирской, бык и конь противопоставлены друг другу в качестве существ, которые несут благо или зло, но знаки в этом противопоставлении противоположны: из трупа быка возникают пчелы, из трупа лошади — осы или трутни [Gunda 1979: 398–399].

Одна из норвежских версий прямо перекликается с южноазиатскими. Черт решил создать монстра, чтобы тот обежал землю и уничтожил людей. Он пробовал его оживить, но безуспешно. Зверя оживил Бог, велел ему стать лошадию и служить человеку [Dänhardt 1907: 342].

Предположению о древнем распространении в евразийских степях мифа о творении человека, о попытке антагониста его погубить и о стороже, который антагониста прогнал, не противоречит нганасанский вариант сюжета. Прародительница Немы нгуо родила ребенка — веточку тальника. Ее муж посадил веточку. «Болезнь пришла и нагадила». Муж попросил у жены второго ребенка, чтобы тот сторожил первого. Вторым ребенком оказался безрогий оленьчик. Он просит отца дать ему рога бороться с червями и гадами, получает один рог из мамонтовой кости, другой из камня и уничтожает гадов [Попов 1984: 42–43]. Видимо, мы имеем дело с сохранившейся на Таймыре древней версией мифа, которую обитатели тайги и тундры заимствовали от индоевропейцев степной зоны.

В дальнейшем в северной Евразии от Балтики до Охотского моря распространился новый вариант сюжета [Березкин 2006]. Противник творца не уничтожает фигуры людей, а делает их подверженными болезням и смерти (литовцы, русские центральных и северных губерний европейской России, украинцы, удмурты, марийцы, мордва, чуваша, коми, манси, ханты, различные группы ненцев, эвенков и якутов, алтайцы, кумандинцы, тубалары, хакасы, шорцы, тофалары, буряты, монголы, эвены, негидальцы, в неполном виде также селькупы и орочи). О лошадях речи нет, а связанные с нею негативные ассоциации перенесены на собаку. Антагонист подкупил ее теплой шубой, и за это творец заставил ее служить человеку и питаться отбросами. В степях этот вариант не зафиксирован, но есть версия, записанная у «сибирских киргизов». Черт напустил мороз, собака спряталась, и черт оплевал человека. Вернувшийся творец не наказал сторожа, а признал, что без теплой одежды собака не могла исполнить свои обязанности, поэтому он сам, а не антагонист, одарил ее шкурой [Ивановский 1891: 250]. «Оправдание» собаки отличает эту версию от обычных сибирских, но в целом она им близка.

Во многих североевразийских текстах данный сюжет сопряжен с историей добывания земли со дна моря. Его связь с манихейством весьма вероятна. Имя творца у орочей (Хадау) и алтайцев (Кудай) восходит к персидскому «худо» —

«властитель, господь», что указывает на возможный источник и всего сюжета. В тюркские языки это слово проникло из новоперсидского и зафиксировано не ранее 1200 н.э. (А.В. Дыбо и И.М. Стеблин-Каменский, личные сообщения, 2010).

Антропогенетический миф с участием творца, оставившего без присмотра фигуры людей, антагониста, который приходит их уничтожить или испортить, и сторожа, который отгоняет антагониста (в южных версиях) или пропускает его (в северных версиях, кроме нганасанской), не находит аналогий за пределами Евразии и должен был иметь единый источник. Учитывая географию распространения существующих версий и время проникновения сюжета в Индию (II тыс. до н.э.), этот источник мог находиться только в евразийских степях, а первоначальными носителями сюжета должны были быть какие-то группы индоевропейцев эпохи бронзы.

Библиография

Брезкин Ю.Е. До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // Культура Аравии в азиатском контексте. СПб., 2006. С. 225–249.

Габния Ц.С. Абхазское устное народное творчество: В 12 т. Т. VII. Мифологические сказания и легенды (на абхаз. яз.). Сухум, 2002.

Ивановский А.А. К вопросу о дуалистических поверьях о мироздании // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 250–252.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша. Пер. с нем. М., 1986.

Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., 2005.

Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984.

Попов А.А. Нганасаны. Л., 1984.

Скородумова Л.Г. Сказки и мифы Монголии. Улаанбаатар, 2003.

Boyse M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham; New York; London, 1984.

Dähnhardt O. Natursagen. Vol. 1. Leipzig, Berlin, 1907.

Gunda B. Ethnographica carpatho-balkanica. Budapest, 1979.

Kapp D.B. Ein Menschenschöpfungsmythos der Mundas und seine Parallelen. Wiesbaden, 1977.

Osada T. A comparative study of Munda creation myth / Paper presented for Radcliffe Exploratory Seminar on Comparative Mythology. October 6–7, 2010. Cambridge, 2010.

Soppitt C.A. An Historical and Descriptive Account of the Kachari Tribes in the North Cachar Hills. Shillong, 1885.

Я. В. Васильков

Сценическое пространство индийской обрядовой драмы и движение в нем по данным эпоса

В недавно вышедшей монографии [Васильков 2010] на многих страницах описывается осознававшийся и в ряде случаев подчеркиваемый создателями индийского эпоса «Махабхарата» (далее — Мбх) параллелизм между эпиче-