

Алексей Романчук

старший преподаватель
университета Высшая Антропологическая Школа

«СЖИМАЮЩИЕ ЗМЕЙ» В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Romanchuk A. «Snake Keepers» in Ancient China's Mythology.

The article suggests an interpretation of “Ba’s dancer”, or “Snake Keeper”. It is a mythological character of ancient population of South-Western China – ancestors of the modern Miao (Meo). The author thinks that the “Ba’s dancer” is a result of some ancient Indo-European migration from India to the South-Western China. According to his opinion, Shiva in the mythology of Hinduism and Krishna-Narada in the Tibetan tradition are closely related to “Ba’s dancer” phenomenon.

В работе «Возникновение даосизма и внешние культурные импульсы» рассматривался вопрос об индоевропейском влиянии на формирование мифологий Чу и мань-и (Романчук 2005; также см.: www.moldo.org). Была аргументирована полезность привлечения к вопросу о происхождении даосизма мифологии мань-и (в которой также отмечается сильное индоевропейское влияние; пример его, в частности – образ Паньху). Также было обнаружено участие определенных групп мань-и (по всей видимости, родственных Ба и Шу) в этногенезе древних корейцев. Также была предложена гипотеза о проникновении групп индоевропейцев, повлиявших на формирование Ба, Шу и Чу, в Юго-Западный Китай с территории Восточного Ирана, через территорию Индии, и, отчасти Тибет.

Что касается вопроса об участии мань-и в этногенезе корейцев, то следует добавить еще два наблюдения. Прежде всего, что касается прически мань-и как аргумента в пользу этой гипотезы. Ю.М. Бутин, в работе «Древний Чосон», обращаясь к тому же сюжету о Вэй Мане, переводит его следующим образом. «Взяв с собой 1000 человек, он в варварской прическе (мань-и – Ю. Б.) и одежде отправился на восток» (Бутин 1982: 26). В другом месте, обращаясь к этому же сюжету, он уточняет, «в варварских одеждах и высокой прическе (корейский шиньон – Ю. Б.)» (Бутин 1982: 117). И приводит сле-

дующий комментарий: «по-корейски эта прическа называется сантху. По утверждению Ли Бендо (одного из крупнейших специалистов по этногенезу корейцев – А. Р.), в Восточной Азии такую прическу носят только корейцы и племена мяо в Южном Вьетнаме» (Бутин 1982: 315).

Еще один интересный факт приводит Г. Стратанович. Он отмечает существование и у корейцев и у мяо-яо обряда «весеннего качания на качелях», в котором участвовали юноши и девушки. При этом, «конструкция двухрусных качелей у корейцев такая же, как у народов мяо и яо КНР, соответственно мео-зао Вьетнама, Лаоса, Таиланда» (Стратанович 1978: 66).

И, наконец, сюжет о войне Чу и Яньвана, правителя «восточных иноземцев» (Кюнер 1961: 222). По всей видимости, в этом сообщении и отразилось какое-то продвижение мань-и на восток.

Обращаясь же к гипотезе о путях проникновения индоевропейцев в Юго-Западный Китай, следует заметить, что заметное место в ее аргументации занимал анализ одного интересного персонажа мифологии мань-и (и их потомков), условно названного «танцором Ба».

Описанный Р.Ф. Итсом (Итс 1972: 171), он представляет собой «существо с роговыми серьгами в ушах, попирающее правой ногой солнце и левой ногой – луну. В каж-

дой руке он сжимает по змеевидному гаду». Это существо было реконструировано им как «предок Ту, исполняющий боевой танец» (Итс 1976: 50).

Именно этот боевой танец Ба, по Р.Ф. Итсу, стал источником танца Да-у чжоусского церемониала. Танец Да-у танцевался в память о помощи, которую Ба оказали Чжоу при войне с Инь. У туцзя, современного народа Южного Китая, тоже связанного своим происхождением с мань-и, существует аналог — танец Баюйу, или «танец перевоплощения Ба».

В этой работе я хотел бы подробнее остановиться на таком элементе образа «танцора Ба», как змеи, которых он сжимает в руках.

Ранее я сопоставил этот мотив с регионом Восточного Средиземноморья, и, в самом Китае — с упоминанием дочерей правителя Яо (Романчук 2005). М.Е. Кравцова любезно указала мне, что этот сюжет вообще очень часто встречается в «Шаньхайцзин».

Действительно, это так. Но внимательное изучение текста «Шаньхайцзин» позволяет получить очень интересную информацию.

Прежде всего, по мнению исследователей, «Шаньхайцзин» «по содержанию и по стилю распадается на две резко различные части». Первая содержит описание реальной географии Китая (более или менее опознаваемой), вторая — сведения по большей части мифологического характера (Яншина 1977: 4).

Как бы этот факт не объяснять, его реальность сомнений ни у кого не вызывает. И здесь очень важно, что в первой, «реальной» части «Шаньхайцзин» сведения о «держании змей» приводятся только в одном месте. Это XII книга «Каталога центральных гор», которая посвящена территориям примерно соответствующим современной Хунани и входившим частично в царства Чу и У (Яншина 1977: 181). В целом же «Каталог центральных гор» описывает территорию Сычуани — района озера Дунтинху (Яншина 1977: 70), то есть, как раз интересующую нас территорию. Опираясь, в частности и на этот факт, Мэнь Вэнь-тун высказал гипотезу, что «Шаньхайцзин» был создан именно в юго-западном Китае (Яншина 1977: 11).

Что же представляют собой эти сообщения? В одном из них говорится, что возле горы Дунтин (локализуется Го Пу у озера Дунтинху) «много необыкновенных духов, похожих на людей, они носят на голове змей; держат змей и в обеих руках». Далее — «здесь жилище дочерей предка» (комментаторы — «дочери Яо») (ШХЦ: 92).

Второе сообщает о божестве Юйэре, «его обвивают две змеи» (ШХЦ: 92). В комментарии по поводу этого сообщения, Э. М. Яншина пишет следующее. «Комментаторы склонны отождествлять с божеством, упоминаемым в «Лецзы» («Вопросы Тана»), так как в притче о Юйгуне, передвинувшем горы, к нему прилагается эпитет «держатель змей» а в «Каталоге» и в других источниках целый ряд богов, о которых сообщается, что они или держат змей, или увешаны ими. Изображения подобных богов и на ханьских погребальных рельефах (см. Вэнь Ю «Избранные рельефы эпохи Хань, провинция Сычуань»)» (Яншина 1977: 181).

В «Вопросах Тана» данный эпитет действительно используется. Однако, говорится там следующее: «дух горы — из тех, что носят на себе змей, — услышал речи Простака, испугался, что тот не отступится, и доложил обо всем Верховному Владыке» (Ле-цзы, V).

Важно здесь то, что «Ле-цзы» — даосский текст. Равно, и «Шаньхайцзин» полагается восходящим к даосской традиции (Яншина 1984: 194). Прибавим, что, судя по ссылке Э. М. Яншиной, и изображения подобных божеств представлены на погребальных рельефах именно Сычуани.

В конфуцианских текстах мне не удалось обнаружить подобных сюжетов.

Были просмотрены (с помощью функции «поиск», ключевые слова “snake” и “serpent”) электронные варианты английских переводов ряда главных конфуцианских текстов со следующими результатами.

Прежде всего, слово “snake” не было обнаружено ни в одном из просмотренных текстов. Слово “serpent” было обнаружено:

«Шицзин» — пять раз в контексте «знамя с черепахой и змеей»; два раза в контексте «кобры и другие змеи».

«Шуцзин» — три раза в контексте «звезда альфа созвездия Змеи».

«Ли цзи», «Цзо чжуань», «Да сюэ» — ни разу.

То есть, мы не только не обнаруживаем в ряде главных конфуцианских текстов искомого сюжета «сжимания змей», более того — эти тексты поразительно мало вообще упоминают само слово «змея». Учитывая огромные размеры этих текстов, это достаточно странно.

Поэтому, на мой взгляд, у нас есть основания полагать, что мотив «сжимание змей» был связан именно с даосской традицией, и именно с Сычуанью и прилегающими территориями юго-запада Китая.

В поисках ближайших аналогий, помимо Китая, следует указать прежде всего на Тибет.

Именно там мы встречаем изображения такого синкретического образа, как Кришна-Гаруда. Этот образ — синтез одной из аватар Вишну — Кришны, и ездового животного (ваханы) Вишну — птицы Гаруды. Кришна-Гаруда изображается держащим в руках и клюве извивающуюся змею, на шее у него ожерелье из змей. Стоит Кришна-Гаруда двумя птичьими лапами на лotosовом троне, на голове между рогами (!) — лotosовая корона, в ней — солнце и луна (Жуковская 1970: 111). Как видим, изображение очень информативное. При этом, змея в желтошапочном ламаизме трактуется отрицательно (как, кстати, и в зороастризме (Тревер, Луконин 1987: 24), а символика змей в данном сюжете используется для выражения победы над ними (Жуковская 1970: 111-112).

Кроме этого, можно упомянуть еще и изображение Падмасамбхавы, проповедника буддизма в Тибете, сжимающего в левой руке скорпиона (вавилонского, по мнению Б. И. Кузнецова, символа) (Кузнецов 2001: 137). Именно Падмасамбхава считается основателем ламаизма (Мифы 1992: II, 36).

Для осознания значимости этого приведем некоторые данные.

Имя Кришна значит «черный», что рассматривается иногда как свидетельство его дравидского происхождения. В индуизме отношение к нему носит оттенок двойственности, а в ведической традиции имя Кришна носит ряд демонов-асуров. В буддийской же мифологии, и у джайнов, Кришна — резко отрицательный персонаж (Мифы 1992: II, 15-17). Напротив, змеи-наги, в буддизме, в отличие от ламаизма трактуются очень положительно — сам Шакьямуни в нескольких перерождениях был нагом (Мифы 1992: II, 195). В этом некоторые даже видят признак неарийского происхождения буддизма.

Поэтому то, что в ламаизме (который представляет собой синтез буддизма и местных культов) возник такой положительный персонаж, как Кришна-Гаруда, весьма примечательно. Фактически, мы имеем дело с радикальной инверсией смыслов. И точкой бифуркации является вопрос о том, чью сторону принять — змеи или змеборца.

В Восточном Иране, как и в Тибете, выбор был сделан в пользу змеборца. Основным змеборцем здесь был Веретрагна (сокол, кабан). И уже значительно позже, в указе шаха Сасанидского Ирана Ездигерда II мы встречаем слова «да погибнут змеи» (Тревер, Луконин 1987: 24).

И здесь же стоит вспомнить, что именно в Восточном Иране складывается такой лю-

бопытный образ, как Сэнмурв, собака-птица (Луконин 1977: 188). Сэнмурв был еще одним воплощением Веретрагны (Тревер, Луконин 1987: 37). Поскольку Паньху, первопродок мань-и, имел облик собаки, это может быть очень информативно. И, судя по тому, что и древнекитайское, и тибетское, и бирманское название собаки было заимствовано из индоевропейского (форма, реконструируемая обычно как k'wen) (Иванов 1977: 201), именно почитание собаки было характерно для этих групп индоевропейцев.

И, кстати, возможно, что к их числу следует относить и тохаров. Во всяком случае, именно в тохарских языках пес — единственное из домашних животных, которое относится к грамматическому классу разумных существ (Иванов 1977: 201).

Помимо Тибета и Кришны-Гаруды, однако, существует еще и третий элемент, необходимый для понимания образа «танцора Ба». Это — феномен т. н. «окуневских изваяний» (эпоха бронзы Хакасско-Минусинской котловины).

«Окуневские изваяния» характеризуются «антропоморфными личинами». Это маски, изображавшие существа с коровьими ушами и рогами (Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980: 44-48). Помимо того, в ушах изваяний мы наблюдаем серьги.

Существует достаточно много гипотез происхождения этого уникального феномена. Не пытаясь выбрать наиболее достоверную, хочу присоединиться к мнению Д.Г. Савинова — все они в конечном итоге правы (Савинов 1997: 12). Очевидно, что в сложении феномена участвовали как местные элементы, так и пришлые. Но, что касается пришлых, то, видимо, здесь произошло наложение нескольких импульсов, из разных мест.

Упомянем, что Д.А. Мачинский выдвинул в ряде работ идею о принадлежности этих изваяний на самом деле еще Афанасьевской культуре. Формирование ее связывается исследователями с проникновением с запада индоевропейцев (Мачинский 1997). Так это или не так — не будем решать. Тем более, что один из самых авторитетных специалистов в этой проблеме, Д. Г. Савинов, полагает как раз обратное — у носителей Афанасьевской культуры мы не обнаруживаем никаких следов тех сюжетов, которые потом составляют окуневское искусство (Савинов 1997а: 210).

Для нас важно, что, хотя происхождение Окуневской культуры пока вопрос, все исследователи согласны в участии в формировании «окуневского феномена» пришлое с

запада, скотоводческого населения (Савинов 1997а: 209). По всей видимости, возникновение «окуневских изваяний» — результат прихода индоевропейцев.

Однако, принесли ли они с собой эту идею? Или, наоборот, восприняли на месте или у кого-то по дороге?

И здесь следует упомянуть, прежде всего, о восточноазиатской гипотезе происхождения окуневских стел, предложенной С.В. Киселевым. А также — о гипотезе южных связей этой культуры. А. Формозов сопоставил иконографию окуневских изображений с Мохенджо-Даро и Хараппой. Его поддержали М.Д. Хлобыстина, М.А. Дэвлет и Д.Г. Савинов (Савинов 1997: 11). И, наконец, Д.А. Мачинский, обращаясь к такому характерному элементу личин, как трехглазость, сопоставляет и объясняет его в соответствии с индийскими представлениями о чакрах (Мачинский 1997: 81).

А М.А. Дэвлет, рассматривая аналогии этим «личинам» («антенным», по ее терминологии), обнаруживает достаточно близкие им в пространстве от Армении до Амура. Но также они присутствуют в верховьях Инда и во Внутренней Монголии. И, что важно, аналогии им она видит, прежде всего, в культовых масках ламаистской мистерии Цам. И для интерпретации «личин» она привлекает как раз тибетские параллели, точнее — религии бон (Дэвлет 1997: 240-241).

Мостик к интересующей нас проблеме перекидывает одно из окуневских изваяний. Это изображение на плите с р. Аскиз — божество с распущенными волосами, в его руках — как бы находятся извивающиеся змеи (Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980: 65). Оно послужило основанием Я.В. Чеснову, со ссылкой на М. Д. Хлобыстину, говорить об изображениях женщин со змеями в руках на окуневских стелах Южной Сибири (Чеснов 1976: 186). Однако, М.Д. Хлобыстина также рассматривает только изображение с р. Аскиз (Хлобыстина 1971: 178). То есть, стела с р. Аскиз — единична для Южной Сибири. И даже это изображение — только намекает на «сжимание змей».

В этой связи обратимся к петроглифам Внутренней Монголии из Чулуута. Э.А. Новгородова отмечает, что прямые аналогии им отсутствуют. Но ближайшая параллель — в том самом окуневском могильнике Черновая VIII, изображения которого были описаны выше (Новгородова 1989: 92). Те же лирообразные рога быков, которые заставляют исследователей искать их истоки на юге. Но добавляется еще один очень популярный образ — танцующие фигурки мужчин в пти-

чьих масках, с хвостами, с птичьими трехпальными руками и антеннообразными головными уборам (Новгородова 1989: 118). И, по мнению исследовательницы, «интересно сравнить монгольские изображения ритуального танца с древними китайскими пиктограммами, обозначающими магический танец «у», где фигура человека обычно изображалась с одной или двумя извивающимися змеями в руках. Древнекитайский танцор часто изображался с трехпальными руками» (Новгородова 1989: 116).

Важным здесь является то, что чем севернее, тем больше мы наблюдаем обеднение исходной мифологемы. По словам Э.А. Новгородовой, ни в Южной Сибири, ни в Туве, ни в Казахстане, ни в Киргизии пока неизвестны изображения танцующих трехпалых персонажей типа Чулуута (Новгородова 1989: 103). Исключение — Алтай (Каракол).

Кроме того, уже монгольские изображения танцующих трехпалых персонажей не представлены сжимающими змей. Предметы, которые они иногда держат в руках, по мнению исследовательницы, изображают что-то другое — возможно, хвосты быка (Новгородова 1989: 116). Поэтому, мы можем рассматривать эти факты как аргумент о направлении импульса с юго-запада, через Сычуань, на северо-восток, до Южной Сибири. Исходным пунктом, очевидно, следует считать территорию Восточного Ирана и долины Инда. И, учитывая тибетские параллели (Кришна-Гаруда, Падмасамбхава, мистерия Цам), полагаем, что движение, вероятно, шло и через Тибет.

Итак, изложенное выше подводит нас к мысли, что «сжимание змей» в руках «танцора Ба» — змееборческий мотив. Это очень показательно, поскольку у народов Индокитая, «мон-кхмеров и их соседей змееборческий мотив получил слабое проявление. Примеры этого мотива — в районах, где сказало влияние змееборческих мифов Индии и островного мира» (Мифы 1992: II, 175). То есть, источником в данном случае народы Индокитая быть не могут.

Но, является ли «танцор Ба» змееборцем?

В пользу этого как будто говорит предание о том, что Вэймо, извивающийся змей, был убит мальчиком Сунь Шу-ао, который потом стал министром Чу (Мифы 1991: I, 239). Но, с другой стороны, в том же «Шаньхайцзин» мы имеем сюжет о иньском Ван Хае, сжимавшем в каждой руке по птице (Мифы 1991: I, 214). Поскольку птица была тотемом иньцев, вряд ли здесь можно говорить о борьбе. И сам иероглиф, обозначающий народ Ба, как любезно указал Л.А. Мо-

сионжник, имеет первое значение «большой змей, удав, боа» (Большой китайско-русский словарь 1984: 351). Очевидно, змей и был тотемом народа Ба — вспомним и танец Баюйу, «танец перевоплощения Ба».

Поэтому, в случае с «танцором Ба», мы, видимо, имеем повторение феномена «ахура и дэва» в авестийской и ведической мифологиях (Мифы 1991: I, 146).

Ведийская и авестийская мифологии, будучи «ближайшими родственниками» — вырастая из индоиранской мифологии, дали радикально противоположную трактовку ахурам и дэвам. В ведической ахуры/асуры являются демонами. Дэвы/дева же — богами. В авестийской — с точностью до наоборот.

В чем причина этого?

Возможно, в том, что древние мифологии — результат синтеза представлений отдельных кланов, групп. И свою роль в этом играли и отношения различных кланов друг с другом. Вражда людей оборачивалась враждой богов. И, наоборот — в мифических персонажах, богах и демонах, видимо, стоит искать реальные кланы, группы — их почитателей.

В этой связи представляется чрезвычайно интересным предлагаемое Я. В. Чесновым сопоставление асуров ведической мифологии и современных асуров Бихара, а также нагов «Махабхараты» и народа нага Ассама (Чеснов 1976: 100). Оно, в частности, позволяет думать о том, что в Индию в общем потоке индоевропейских мигрантов проникали и

почитатели ахуров. С другой стороны, в Иране, видимо, существовали группы, почитавшие дэвов в качестве богов. Об этом свидетельствует «антидэвовская надпись» Ксеркса (Мифы 1991: I, 417).

В самой семантике «ахура/дэва», по всей видимости, может скрываться очень информативный ключ к решению вопросов этнической истории индоиранцев и тех групп индоевропейцев, которые проникли в Юго-Западный Китай. Дева/дэва представляет вариацию «дневного сияющего неба» — главного объекта в общеиндоевропейской мифологической системе (Мифы 1991: I, 528). Между тем, в авестийской мифологии, где победили «ахуры», реконструируется архаический образ верховного божества как олицетворения звездной (ночной) небесной тверди (Мифы 1991: I, 141). То есть, авестийская мифология в этом отношении резко выбивается из ряда прочих индоевропейских.

Что же касается «танцора Ба», то он, демонстрируя в иконографии чрезвычайное сходство с Кришной-Гарудой, видимо, радикально отличается по смыслу. Учитывая, кроме того, что и в «Ле-цзы» и в «Шаньхай-цин» говорится о духах, «носящих на себе (или на голове) змей», то символику образа «танцора Ба» следует сопоставлять не с тибетским, но с индийским инвариантом. Шива, увешанный змеями, очевидно, и есть ближайший родственник «танцора Ба».

Литература

- Большой китайско-русский словарь. 1984. Т. 4. М.
 Бутин Ю. М. 1982. Древний Чосон. Новосибирск
 Вадецкая Э.Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А. 1980
 Памятники Окуневской культуры. Л.
 Дэвлет М.А. 1997. Окуневские антропоморфные личины в ряду наскальных изображений Северной и Центральной Азии // Окуневский сборник. СПб.
 Жуковская Н.Л. 1970. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М.
 Иванов В. В. 1977. Древнебалканский и общеиндоевропейский текст о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. М.
 Итс Р. Ф. 1972. Этническая история юга Восточной Азии. М.
 Итс Р.Ф. 1976. Золотые мечи и колодки невольников. М.
 Кравцова М.Е. 1994. Поэзия древнего Китая. СПб.
 Кузнецов Б.И. 2001. Бон и маздаизм. СПб.
 Кюннер Н.В. 1961. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.
 Ле-цзы. 1995 // Чжуан-цзы, Ле-цзы. Перевод В.В.Малыгина. М.
 Луконин В. Г. 1977. Искусство древнего Ирана. М.
 Мачинский Д. А. 1997. Сакральные центры Скифии близ Кавказа и Алтая и их взаимосвязи в конце IV-I тыс. до н. э. // Стратум: структуры и катастрофы. СПб.
 Мифы народов мира. 1991. Т. I. М.
 Мифы народов мира. 1992. Т. II. М.
 Новгородова Э.А. 1984. Мир петроглифов Монголии. М.
 Новгородова Э.А. 1989. Древняя Монголия. М.
 Романчук А. А. 2005. Возникновение даосизма и внешние культурные импульсы // Вторые Торчиновские Чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы конференции. СПб.
 Савинов Д.Г. 1997. Проблемы изучения Окуневской культуры (в историографическом аспекте) // Окуневский сборник. СПб.
 Савинов Д.Г. 1997а. К вопросу о формировании Окуневской изобразительной традиции // Окуневский сборник. СПб.
 Стратанович Г.Г. 1978. Народные верования населения Индокитая. М.
 Тревер К.В., Луконин В.Г. 1987. Сасанидское серебро. Л.
 Хлобыстина М.Д. 1971. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство Новосибирск.
 ШХЦ: Каталог гор и морей. 1977. М.
 Чеснов Я.В. 1976. Историческая этнография Индокитая. М.
 Яншина Э. М. 1977. Предисловие // Каталог гор и морей. М.
 Яншина Э.М. 1984. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.