

Миграции индоевропейцев и происхождение даосизма

Алексей Романчук.

Статья была опубликована в журнале Института археологии и этнографии АН Р. Молдова "Revista de etnografie", I (Chisinau, 2005).

С огромной благодарностью –
Марине Евгеньевне Кравцовой

Эта статья представляет собой развитие идей, высказанных в работе "Предания клана Шоу Дао и происхождение даосизма". Хотя она частично повторяет предыдущую, по размышлении я решил оставить на сайте обе работы. Это целесообразно, поскольку "Миграции индоевропейцев и происхождение даосизма" концентрируется только на части проблем, поставленных в предыдущей работе. Хочу также заметить, что и эту статью я рассматриваю лишь как промежуточный этап в аргументации предложенной мною гипотезы. Для меня она устарела раньше, чем вышла из печати. На данный момент уже подготовлены и находятся в печати еще две работы, посвященные анализу иконографии "танцора Ба" и уточняющие наши представления о ряде важных вопросов, связанных с проблемой возможности миграции индоевропейцев в Юго-Западный Китай через территорию Индии. Кроме того, накоплен значительный материал, который я надеюсь в будущем воплотить в тексте, и который значительно меняет прежде всего последнюю главу данной статьи.

И, особо хочу подчеркнуть следующее. Я никоим образом не хочу представить свои выводы как истину в последней инстанции. Более того, я рассматриваю эту статью как попытку обратить внимание на изложенные факты, и попытку их достаточно непротиворечивого объяснения. Буду очень благодарен всем, кто предложит аргументированную критику тех или иных выводов или предпосылок этой работы.

I. Предварительные рассуждения: к постановке проблемы

Начать следует с того, что китайская цивилизация, складывавшаяся в течении I тыс. до Р. Х., аккумулировала в себе несколько региональных цивилизаций. Наиболее весомый вклад внесли две из них – так называемая «центральная», или царство Чжоу, и «южная», или царство Чу. При этом основная роль, роль стержня складывающейся китайской цивилизации, принадлежала именно царству Чжоу, располагавшемуся в бассейне реки Хуанхэ.

Царство Чу располагалось в Южном Китае, к югу от реки Янцзы. Жителей Чу остальные «китайцы», и прежде всего чжоусцы, воспринимали как «южных варваров», и подчеркивали странность их обычаев. И даже после завоевания их и вхождения в общеитайскую цивилизацию они ассимилировались долго и трудно.

По словам М.Е. Кравцовой, «в современной синологии является в целом общепринятым считать даосизм порождением именно культуры Чу» (Кравцова 1994, 68). Царство Чу же, или «южная субтрадиция являлась скорее всего последней из

экспансионистских волн, появившихся в древнем Китае». И, есть «многие детали, указывающие на индоевропейское происхождение чуссцев» (Кравцова 1994, 224). Кто же были эти индоевропейцы? Как и откуда они попали в Китай? В попытках ответить на эти вопросы следует начать с того, что существует возможность расширить источники исследования. В качестве такого источника выступает мифология группы народов Южного Китая - мяо-яо.

II. Мифология мяо-яо и происхождение даосизма

Кто же такие мяо-яо? И почему их можно использовать в качестве источника сведений о происхождении царства Чу?

Мяо-яо, так же как и родственные им ицзу, являются потомками древнего народа который китайские источники обозначали как мань-и, или «южные варвары». Наряду с юэ, мань-и составляли самую заметную группу населения Южного Китая в I тысячелетии до Р.Х. При этом, жителей Чу китайские авторы тоже относили к мань-и, полагая их родственными народами. Да и сами чуссцы именовали себя мань-и (как, например У-ван, правитель Чу, «я принадлежу к варварам мань и и») (Сыма Цянь 1987, 184).

И, хотя термин мань-и иногда мог иметь расширительное значение, можно проследить, как я постараюсь показать ниже, определенные закономерности даже в случаях расширительного использования термина.

В работах Р.Ф. Итса приводятся гипотезы ряда исследователей (Эркес, Хирт, Чжан Ци-юнь), полагающих, что чуссцы являются предками мяо-яо (Итс 1972, 151). Сам же Р.Ф. Итс склонен считать население Чу смешанным, включавшем, помимо мань-и, и другие народы. Поэтому, по его мнению, в этногенезе мяо-яо участвовало не вообще население Чу, а именно «чусские маны» (Итс 1972, 172). Из работ Р.Ф. Итса можно привести много свидетельств тесного родства предков мяо-яо и жителей Чу. Но я ограничусь цитатой одного китайского автора XVI века, Гуан Лу, который писал, что «Мяо – единое целое. Женщины не говорят по-китайски. Знают песни Чу» (Итс 1972, 151). Также, Р.Ф. Итс видел «аналоги поэзии Цюй Юаня (по китайской традиции, автора «Чусских строф» - А. Р.), особенно «Цзюгэ», и эпических произведений ицзу и мяо» (Итс 1972, 151).

Здесь же я хотел бы отметить, что хотя в советской литературе было принято, вслед за Р.Ф. Итсом, сблизать мяо и яо, все же кажется более убедительной точка зрения А.Н. Дементьевой-Лескинен, отмечающей ряд важных различий между мяо и яо (Дементьева-Лескинен 1968, 134-136). Причиной этих различий служит, очевидно, участие в этногенезе яо также и народа юэ.

Мань-и создали еще ряд государств, располагавшихся в целом западнее Чу. Из них наибольший интерес представляют собой царства Ба и Шу, и возникшее позже на их основе Дянь. Население этих царств, очевидно, также включало индоевропейский компонент (Итс 1976, 10).

Я.В.Чеснов подробно аргументирует, в частности, индоевропейское происхождение культа центрального божества мяо-яо и их первопредка - пятицветной собаки Паньху (Чеснов 1976, 162-168). В этой связи он обращает также внимание на чрезвычайно любопытный народ, упоминаемый в китайских письменных источниках – цюаньжуны, или «собачьи жуны».

Р.Ф. Итс также полагает, что миф о Паньху «трудно принять за китайский» (Итс 1971, 138). Вполне согласна с ним и Э.М. Яншина (Яншина 1984, 121, 127-129), отмечая, что имя Паньху (Паньгу) неизвестно китайской античности и появляется в ряде памятников III-V вв. н.э. А источником его является этногенетическая легенда "южных варваров".

Интересно, что в собственно китайской мифологии с Паньгу связан миф о сотворении мира. В нем Паньгу теряет свой характер предка "южных варваров". Э.М. Яншина полагает, что космогоническая легенда о сотворении мира Паньгу является компилятивной, несет черты позднего оформления и появляется только в позднесредневековых китайских источниках (Яншина 1984, 121, 127).

Здесь возникает вопрос, который, насколько мне известно, никем не задавался. А именно - почему как раз Паньгу, персонаж не-китайский изначально, был избран в качестве творца мира? На мой взгляд, ответ кроется в посредничестве даосизма. Именно в даосизме огромную роль играет "персонифицированный первоизначальный хаос (олицетворенный в образе самого космического Лао-цзы и первопредка Паньгу)" (Торчинов 1982, 107). То есть, как раз даосизм уделяет большое внимание космогонии (при малом вообще интересе к этому китайской мифологии (Яншина 1984, 121-129)), создавая даже образ Лао-цзы как персонифицированного первоизначального хаоса. И именно даосизм, вырастая из мифологий "южных варваров", тянет за собой и Паньгу. Что еще интересно, обращение к культу Паньху (и цюаньжунам) увязывает в одну проблему этногенез мань-и и этногенез современных корейцев - населения государства Когуре. Так, Я.В. Чеснов пишет, что «у корейцев существует ритуальное поедание собак в особо торжественных случаях. При этом собака обязательно должна быть удушена (чтобы не пролить и капли крови; это обличает ее некогда тотемный характер). Такой ритуальный характер поедания собак сближает корейцев не с китайцами, а с населением Юго-Восточной Азии, причем не всей, а главным образом Восточного Индокитая» (то есть, теми же мяо) (Чеснов 1976, 162). Добавлю, что в «Боучжи» приводится по поводу дун-и («восточных иноземцев», т. е. народов, принявших участие в этногенезе корейцев), этногенетический миф о «собаке Ху», которая подобрала яйцо, рожденное женщиной, и сберегла его (в более древней версии, очевидно, родила яйцо) (Кюннер 1961, 221).

Р.Ш. Джарылгасинова, посвятившая ряд работ происхождению корейцев, отмечает (опираясь, в том числе, на работы Н.И. Никулина) «возможные аналогии корейскому материалу в духовном наследии народов Юго-Восточной Азии, в первую очередь Вьетнама» (Джарылгасинова 1979, 97). При этом «сопоставление различных вариантов древнекорейских мифов о рождении героев из яйца с аналогичными сюжетами у вьетов и мяонгов позволяет сделать ряд предположений. Очевидно, можно говорить о южном происхождении самого сюжета» (Джарылгасинова 1979, 113). В этой же работе она пишет, что мотив "мирового яйца" был очень популярен в древней Индии; в Китае же известен, но не столь популярен (Джарылгасинова 1979, 111).

Забегая немного вперед, хочу сказать, что, на мой взгляд, «южным» (точнее, юго-западным) источником корейских мифов о рождении героев из яйца были не вьеты и мяонги, а народы, принадлежавшие к носителям тибето-бирманских языков. И, скорее всего, это было население, родственное населению двух очень любопытных государств мань-и – Ба и Шу. Эти государства располагались на территории нынешней Сычуани, и ниже мы будем часто обращаться к ним.

Р.Ф. Итс приводит в работе «Золотые мечи и колодки невольников» очень интересное предание о том, что именно жители Ба помогли в свое время Чжоу свергнуть власть династии Шан-Инь. В этом предании народ Ба описывается как конный народ (причем кони у них «потенют кровью» (!)), люди с белой кожей и своеобразной прической. Прическа эта – в виде пучка волос, собираемого на макушке и завязываемого, имела ритуальный характер (Итс 1976, 6-15).

В дальнейшем подобная прическа, «в виде рога», продолжала оставаться отличительным признаком как мань-и, так и их потомков вплоть до наших дней. Так, подобную прическу – «тяньпус» (вместилище небесного духа), а также целый цикл

мифов и верований, связанных с тяньпусом, мы обнаруживаем у народа ицзу (Итс 1976, 9). Согласно мифам ицзу, тяньпус отражает память о «рогатом предке» этого народа. В качестве такового, очевидно, выступает мифический герой китайской мифологии - Чи-ю (изображался с рогом на голове). Он, согласно варианту Юань Кэ, «привлек на свою сторону мяо и восстал против Хуань-ди. Потерпев поражение, «братья Чи-ю» бежали на юг». И интересно, что в мифологии мяо есть близкие мотивы (Итс 1972, 138-139). На мой взгляд, именно прическа мань-и является источником характерной даосской прически – также в виде пучка волос, завязываемого на макушке. Даосская прическа – отнюдь не общекитайское явление, и резко отличается от собственно китайских типов прически (Сычев, Сычев 1975).

Чрезвычайно интересен в данном случае сюжет о некоем Вэй Мане – уроженце Янь, который бежал к «восточным иноземцам» - предкам древних корейцев. В источниках, сообщающих об этом, вместо дун-и – «восточные иноземцы», стоит мань-и. Н.В. Кюннер трактует это как случай использования мань-и в значении «вообще иноземцы» (Кюннер 1961, 332). Вместе с тем, он полагает, что "мань-и, буквально «южные и восточные иноземцы», это "некитайские племена Южного Китая" (Кюннер 1961, 311).

В целом же, в советской литературе принято понимать под мань-и именно «южных варваров» (Сыма Цянь 1987, 220). Поэтому, достаточно странно, что в сюжете о Вэй Мане употреблен как раз этот термин.

Насколько мне известно, объяснения этому не предлагалось. На мой взгляд, ключ может быть найден в самом описании этого события Сыма Цянем (Джарылгасинова 1970, 95). В частности, сообщаются следующие детали: «человек по имени Ман, уроженец Янь, собрал единомышленников, которые связали волосы в пучок на затылке, оделись в одежды мань-и и ушли на восток».

Достаточно явно, что связывание волос в пучок и переодевание являлись ритуальными, символическими действиями. Это своего рода «превращение» в мань-и, принятие их облика. И, как видим, облик тех, к кому ушел Ман, совпадает с обликом "южных варваров" в таких важнейших чертах, как специфическая ритуальная прическа. Вероятно, именно какая-то родственная связь (и, по всей видимости, весьма значительная) тех "восточных иноземцев", к которым ушел Ман, с "южными варварами", и побудила в данном случае Сыма Цяня употребить термин "мань-и". Ю.М. Бутин, в работе «Древний Чосон», обращаясь к этому 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 следующий 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 двухярусных качелей у корейцев такая же, как у народов мяо и яо КНР, соответственно мео-зао Вьетнама, Лаоса, Таиланда» (Стратанович 1978, 66).

Таким образом, на мой взгляд, какие-то группы мань-и и предки древних корейцев были весьма тесно связаны. И связь эта отражает как проникновение северных элементов в Южный Китай, так, очевидно, и какие-то обратные влияния. Влияния, отразившиеся, в частности в сюжете древнекорейской мифологии о рождении героев из яйца.

Поэтому, здесь самое время перейти к тем чертам мифологии мяо-яо, которые ведут нас совсем в другую сторону. И это - еще более загадочное явление.

III. Мифология мяо-яо и Передняя Азия

Речь идет о ближневосточных параллелях в мифологии мяо-яо.

Какие же это сюжеты? Тот же Я.В. Чеснов упоминает в качестве таких мотивов следующие, «создание человека духом-горшечником, непорочное зачатие и строительство башни» (Чеснов 1976, 171). Каждый, кто знаком с Библией, легко опознает эти сюжеты.

Что касается «непорочного зачатия», то очень трудно аргументировать, что это именно ближневосточный сюжет, а не – мифологическая универсалия. Но «создание человека духом-горшечником» и «строительство башни», по всей видимости, действительно имеют ближневосточное происхождение. Особенно, если сравнить аналогичные сюжеты у ряда тибето-бирманских народов, например – лепча (Мифы т. 1, 621).

И, хотя китайской мифологии сюжет о лепке людей из глины тоже известен, в связи с образом богини Нюй-ва, но это – поздний мотив, и появляется только во II в. н.э. (Мифы т. 2, 232). Известно и строительство башни – «чудесная башня» чжоусского Вэнь-вана (по любезному сообщению М.Е. Кравцовой). Однако этот сюжет несколько не похож на ближневосточный («Шицзин» III, I, 8) – Вэнь-ван благополучно достраивает свою башню.

Помимо того, Я.В. Чеснов пишет о том, что собака в мифологии мяо-яо трактуется как существо водной природы. Параллель такому пониманию он видит в Авесте, у индоиранцев, также как и образу собаки в качестве стража загробного мира – «на Дальнем Востоке подобные представления не выражены» (Чеснов 1976, 168). В самом имени Паньху, второй компонент, «ху», означает Запад, и вообще вещи, связанные с Западом. Чаще всего термин «ху» употреблялся по отношению к Ирану (Чеснов 1976, 168). Этот момент очень важен, и ниже мы остановимся на нем подробнее. В свою очередь, М.Е. Кравцова также отмечает ближневосточные связи населения Чу. Очень важно здесь упоминаемое ею сходство чусского искусства и изображений на каменных ритуальных сосудах с территории Элама начала II тыс. до Р.Х. (Кравцова 1994, 70). Очень интересна также интерпретация некоторыми современными китайскими учеными сведений Сыма Цяня о титулах правителей Чу – «сюн» и «ао».

Эти исследователи, сторонники западного происхождения чусцев, сопоставляют данные титулы с иранским и древнеперсидскими языками (Сыма Цянь 1987, 285). Добавим к этому представление о «лунном зайце». В китайской мифологии заяц связан с луной. И можно думать, что это восходит к традиции Чу – уже в «Вопросах к Небу» заяц является олицетворением луны (Яншина 1984, 230). Мифологема эта весьма редкая, и в работах исследователей я не встретил попыток отыскать ей аналогии. Однако такие аналогии есть. А именно, «в пасхальных обрядах современной Европы яйцо связано с пасхальным, или лунным зайцем» (Церен 1976, 230). Другой район такой трактовки зайца, по мнению Э. Церена – древняя Месопотамия (Церен 1966, 158). Здесь, видимо заяц вообще был относительно популярным персонажем, при этом трактуясь как далеко не мирное существо (Кисель 1997, 50). Все эти факты увязывают происхождение Чу и мань-и с Ближним Востоком, и, в частности, с территорией Ирана.

В связи с культурными импульсами, стартовавшими с территории Ирана и достигнувшими Китая, стоит упомянуть, на мой взгляд, и о таком явлении, как древняя тибетская религии – бон, или бонпо. Отправным толчком для того, чтобы связать вопросы происхождения мань-и, Чу, и в конечном итоге, даосизма, с бон, послужило упоминание в одной работе Л.Н. Гумилева, написанной совместно с Б.Н. Кузнецовым

(Гумилев, Кузнецов 1970), о том, что мяо-яо исповедуют.... бонпо. Сегодня для ученого нет лучшего способа дискредитировать свою работу, как сослаться в каком-то вопросе на Л.Н. Гумилева. И все же я решил проверить, есть ли какие-то факты, которые могли привести авторов к подобному утверждению.

И обнаружились очень интересные данные. В работе Р.Е. Пубаева, посвященной анализу тибетской исторической хроники «Пагсам Чжонсан», приводятся интересные сведения об основных (с точки зрения автора трактата) религиях Китая. По мнению этой тибетской хроники, «буддизм подобен солнцу, бонпо, получившая начало от учителя Лоу-Чжуна, подобна луне, и конфуцианство подобно звезде» (Пубаев 1981, 207).

Интригует в данном случае отнесение бонпо к числу основных религий Китая. Р.Е. Пубаев в конечном итоге приходит к выводу, что «вероятнее всего, под «бонпоским учением» имеется в виду даосизм, тогда как бонпоский учитель Лоу-чжун – не кто иной, как Лао-цзы» (!). Очевидно, что автор этого трактата имел куда лучшее представление о бонпо, чем мы, и уж коли сблизил его с даосизмом, под этим что-то скрывается. Значимо здесь и сопоставление бонпо с луной. Некоторые современные ученые (в основном китайские), выдвинули предположение, что "учение "Даодэцзин", как и "И цзин", коренится в почитании луны как женского божества" (Торчинов 1982, 100).

В этой связи отметим, что сама бонпо объясняет свое происхождение как результат прихода учителя Шенраба, основателя этого учения. Шенраб же пришел из страны, которую современные исследователи размещают на территории Ирана, или Индии (!). Тот же Л.Н. Гумилев, в соавторстве с крупным специалистом по Тибету Б.И. Кузнецовым, попытался доказать происхождение бонпо от древних иранских религий – зороастризма, митраизма или маздаизма. А приход Шенраба связывал с территорией именно Ирана.

Насколько бонпо действительно восходит к тому же митраизму – отдельный вопрос. Но, во всяком случае, все эти факты ориентируют нас на поиск и в этом направлении. И привлекают наше внимание к территории, прилегающей к Тибету с юго-запада – современной Северо-Западной Индии.

Мне удалось ознакомиться также с изданной посмертно книгой Б.И. Кузнецова "Бон и маздаизм" (Кузнецов 2001). В ней он очень аргументировано и убедительно обосновывает свою гипотезу о происхождении бон от маздаизма. Приводимые им факты настолько любопытны, что, предоставляя решение этого вопроса самим читателям, считаю все же необходимым рассказать о них.

Прежде всего, "древние тибетские традиции, как бонские, так и буддийские, единодушны в том, что основатель бон был родом из Ирана, а сама религия бон берет начало из этой же страны" (Кузнецов 2001, 112); "авторы поздних бонских сочинений поясняли, что Олмо - это Персия" (Кузнецов 2001, 66). По мнению Б.И. Кузнецова, основанному на анализе тибетской картографии, Олмо - это Элам. Кстати, именно Олмо являлась, как следует из карт "Тибетско-шаншунского словаря", той самой загадочной Шамбалой, которую давно и безуспешно ищут (Кузнецов 2001, 65). "Еще в VI в. н. э. в одном из районов Тибета имя главного божества произносилось как ахура" (Кузнецов 2001, 171) (для более далеких от темы читателей поясню, что верховное божество маздаизма - Ахура Мазда - А. Р.). Подлинное имя Шенраба (Совершенного жреца), основателя бон - Дмура, или Мура (в буддийской традиции - Матхар), что "может соответствовать Митре" (Кузнецов 2001, 113). Так же, как и для маздаизма, для бон характерен четкий дуализм и борьба тьмы и света. Ну и, наконец, один важный, как станет ясно ниже, факт - бонские храмы - это храмы Солнца и Луны (Кузнецов 2001, 45).

Вместе с тем, на мой взгляд, тот импульс из Ирана, который Б.И. Кузнецов считает причиной возникновения бон, и который он относит ко времени Ксеркса ("анти-дэвовская" реформа которого и стала причиной бегства жрецов маздаизма сначала в Восточный Декан, а затем и в Тибет), был не первым. Он, видимо, наложился на более ранние и шел по уже проторенной дорожке.

В этой же связи упомянем, что крупнейший специалист по религиям Гиндукуша, К. Йеттмар, сопоставлял страну Шенраба, «Bru-zha», с одной из ветвей дардов – бурушаска (Йеттмар 1986, 210). Соответственно, Шенраб мог быть, по его мнению, выходцем именно из страны дардов.

Судя по всему, религия дардов и бонпо находятся в определенной связи, и одно может быть понято через другое. Так, В. Сарияниди пишет о том, что "уникальные погребальные обряды кафиров Гиндукуша ближе всего к заупокойным ритуалам зороастрийцев" (Сарияниди 1984, 53). Кроме того, в этногенезе тибетцев, помимо западных цанов, определенно принимали участие индоиранские народы, в частности, как полагал Ю.Н. Рерих, восточные группы тохаров (Иванов 1992, 17). Сами же дарды, рассматриваемые К. Йеттмаром как «архаичная группа индоариев, распространявшаяся ранее значительно южнее (до Джелалабада, по крайней мере)» (Йеттмар 1986, 17), имеют «близнецов» в Европе. Это и современный пролив Дарданеллы, и дарданцы гомеровского эпоса, и, наконец, иллирийское племя дардов.

Кроме того, Л.С. Клейн (Клейн 2000, 185), касаясь в работе о тохарах вопроса о других индоевропейцах на границах Китая, пишет следующее. "Что же касается более ранней индоевропейской миграции на восток, ... то это могла осуществить мало известная ветвь ариев, оставившая на Памире дардов, но могли стоять за этим и какие-то родичи кельтов, италиков и греков, некая вообще не сохранившаяся группа западных индоевропейцев". При этом, по данным физической антропологии, "кафиры по антропологическим признакам ближе к населению Индии" (Сарияниди 1984, 44). Таким образом, перекидывается любопытный мостик к Чу из Ирана и Северо-Западной Индии, и, в том числе, через бонпо. Ниже мы еще вернемся и к бон, и к дардам.

IV. Культурный импульс с территории Индии: синтез различных элементов

Сейчас же следует точнее сформулировать предлагаемую гипотезу – в формировании царства Чу и ряда государств мань-и (в первую очередь – Ба и Шу), участвовали индоевропейские народы, прошедшие через территорию Восточного Ирана и, затем, двигавшиеся через территорию Индии, и, возможно, Тибета. При этом они, очевидно, воспринимали и транслировали дальше элементы культуры местных народов, в первую очередь – носителей прото-дравидской цивилизации, создавших цивилизацию Мохенджо-Даро и Хараппы в Северо-Западной Индии. Что свидетельствует в пользу этой гипотезы?

Для начала упомянем, что М.Е. Кравцова высказала два очень интересных наблюдения. Во-первых, анализируя солярные мифы Чу, она сопоставила их как вообще с солярными мифами индоевропейцев, так и в особенности – с ведическим и индуистским мифом об Ашвинах – солнечных братьях-близнецах. Еще важнее - во вторых. М.Е. Кравцова, демонстрируя коренные отличия культуры Чу от традиций Чжоу в области философско-идеологической на примере поэтической традиции царства Чу, обнаружила очень интересных параллели «Чусским строфам» не только в индоевропейской культуре. Но и... в древнетамильской ритуально-поэтической культуре, конкретно – поэзии панаров, своего рода жрецов-поэтов у тамилы – дравидского народа в Южной Индии (Кравцова 1994, 344).

Именно к Северо-Западной Индии обращает наше внимание и ряд других обстоятельств. Так, В.В. Иванов полагает, в связи с проблемой происхождения такого

заметного образа китайской мифологии, как цилинь (священный единорог), что истоки его «следует видеть в Индии, еще в протоиндийской культуре», то есть, цивилизации Мохенджо Даро и Хараппы (Иванов 1992, 15).

Единорог заставляет нас опять вспомнить о ритуальной прическе мань-и, и таком интересном персонаже китайской мифологии, как Чи-ю. Но сюда же следует добавить - индуистское божество (в том числе - плодородия) Вишну - "хранителя мира", персонификацией которого служил, в том числе, вепрь с одним рогом (Волчок 1970, 30). У женщин Кафиристана (= Дардистана) и прилегающих территорий Северо-Западной Индии отмечается существование головного убора в виде шапки с рогом (Гумилев 1959, 137). Я.В. Чеснов, рассматривая вопрос о рогообразной прическе у народов Индокитая, приводит следующие данные. Такая прическа в Юго-Западном Китае характерна для ицзу и мяо. Помимо этого, она образует определенный ареал в Северном Индокитае и пригималайских областях Северо-Восточной Индии; у нага Ассама встречается также рогообразное украшение на шапке (Чеснов 1976, 149). Правда, он полагает эту традицию восходящей, в конечном итоге, к Центральной Азии – ниже мы подробнее рассмотрим эту проблему. Но, добавим сразу же, мужчины в цивилизации Хараппы укладывали волосы по-разному, и в том числе – в пучок (Сидорова 1972, 19).

Пока же, можно сказать, что именно рогатые божества лучше всего демонстрируют и подтверждают высказанный выше тезис - о дравидском влиянии на Южный Китай в целом и его роли в формировании даосизма, в частности. Рогатые божества, и конкретно - бык.

Как пишет Б.Л. Рифтин, "бычьеголовые существа вообще малохарактерны для китайской мифологии" (Рифтин 1979, 86). Напротив - Индия, и конкретно дравидская и прото-дравидская цивилизация.

"Особенно широко культ священного быка был распространен в древней цивилизации долины Инда" (Мифы, т.1, 203). Как пишет Б.Я. Волчок, "верховный бог протоиндийцев изображался с буйволовыми рогами на голове" (Волчок 1972, 256). А также, "особенно почитался бык в южной Индии" (Волчок 1972, 260). Именно этот рогатый бог стал прототипом Шивы (Мифы, т.2, 644), и бык до сих пор - ездовое животное (вахана) Шивы.

Также в протоиндийской цивилизации весьма почитался носорог (и единорог). Причем, в более позднее время эта традиция пресекается. Б.Я. Волчок, пытаясь объяснить это, высказывает гипотезу, что именно такая аватара Вишну, как "однорогий вепрь", представляет собой продолжение этого культа. Вероятно, это так, но, по собственным словам автора, это - редкая аватара (Волчок 1972, 255). Так что, если бык продолжает процветать, то однорогим повезло меньше (хотя, видимо, эту же традицию представляет слоноголовый Ганеша – у него один бивень обломан (Мифы т. 1, 264)). И это представляет собой интересную загадку.

Возможно, объяснить ее поможет уточнение нашего представления о мифологиях. А именно – стройные мифологические системы явление сравнительно позднее. И, они представляют собой результат синтеза различных локальных традиций. Порой эти традиции чрезвычайно противоречивы даже при весьма тесном родстве их носителей. Хороший пример этого дает древнеиранская мифология. «У разных иранских племен могли почитаться верховными божествами Митра, Зерван, Йима, и даже злой дух Ахро-Майнью» (Мифы т.1, 562). Ахеменидский Иран не знал ряд ключевых образов и мифологем, упоминаемых «Авестой» - она отражала реалии, в первую очередь, Восточного Ирана. Ну, и наиболее известный факт – индоарийское противопоставление асуров (ахуров) и дева (дэвов). Если в иранском варианте этой традиции ахуры стали добрыми божествами, а дэвы – их противниками, то в индийском – с точностью наоборот.

Поэтому, можно предположить, что угасание почитания в Индии единорога и носорога связано как раз с уходом их основных почитателей. И, в этой связи упомянем, что для народов Индокитая характерно как раз представление о небесных первопредках – единороге и льве (вариант – «небесная собака») (Стратанович 1978, 22). А в Китае, при слабой представленности бычьеголовых существ, сложился, в конечном итоге, образ цилиня (при всей его сложности и неоднозначности).

Возвращаясь к теме - как видим, рогатые божества в протоиндийской цивилизации - на первом плане. Но и в Китае их было куда больше, чем это кажется на первый взгляд.

Анализ самого Б. Л. Рифтина прекрасно это показал. Так, у одного из центральных персонажей китайской мифологии, Шэнь-нуна, - "голова быка" (Рифтин 1979, 86). Следующий за ним Хуан-ди - "родился от молнии, имеет солнечный рог". При этом он четырехлик (как и его противник Чи-ю) (Рифтин 1979, 92), что тоже сближает его с Шивой.

Далее, потомок Хуан-ди, Чжуан-сюй, "носит на своей голове копье и щит". Б.Л. Рифтин убедительно показывает, что речь идет о его изначально рогатом облике, позднее переосмысленном. И кстати, в качестве параллели приводит сюжет из Малой Азии - "Рассказ о быке, раздвинувшем горы" (Рифтин 1979, 109). Намеки на рогатый облик есть и в описании Фу-си, божественного первопредка в китайской мифологии. У него было "тело змеи, голова цилиня"; также упоминается "солнечный рог" Фу-си (Рифтин 1979, 13-14). И даже Нюй-ва, супруга Фу-си, по некоторым источникам имела "тело змеи, голову быка, черно-белые волосы" (Рифтин 1979, 20). Наконец, зверь цзечжуй, помощник Гао-яо, справедливого судьи во времена Шуня, мифического правителя древности. Этот зверь бодал виноватого, когда видел ссору. По конфуцианской традиции, помощник Гао-яо - однорогий баран. Б.Л. Рифтин заключает, "может, изначально сам Гао-яо изображался в виде зеленого зверя с одним рогом" (Рифтин 1979, 169).

Как видим, наиболее почитаемые и значимые персонажи китайской мифологии отражают в своем облике образ рогатого божества, и прежде всего - быка. Но также очевидно, что эти, рогатые черты их облика - постепенно исчезают и забываются. У некоторых, как у Чжуан-сюя, это рудимент, который способен обнаружить только тщательный анализ. Смех над "однорогим бараном" Гао-яо, отрицательный ответ Конфуция на вопрос, был ли Хуан-ди четырехликим, показывают - эта традиция действительно периферийная для китайской мифологии, и - забываемая. Очевидна и причина - это внешнее для китайской цивилизации влияние. На мой взгляд, наиболее приемлемый источник этого влияния - Индия. А "южные варвары" - посредник. И следует иметь в виду, кстати, что бык в мифологиях древней Месопотамии, Ирана, Средней Азии и Индии - символ "прежде всего лунного божества" (Мифы т.1, 203). Шумерский Нанна, бог Луны, сопоставляется с Шивой, и "символ Шивы - Луна" (Кузнецов 2001, 60). Выше я уже упоминал о возведении рядом исследователей даосизма к культу луны как женского божества. Добавлю, что у дардов одно из главных божеств, Манди (или Мон, Мони), выступает и в облике быка. При этом существуют определенные параллели, сближающие его с Шивой - например, сюжет, где он сбивает стрелой крепость демонов (Мифы т. 2, 229).

Здесь следует сказать и о том, что даосская традиция, очевидно, была теснее связана с почитанием быка. Так, рогатые реликты не отмечаются у Яо и Шуня – вокруг этих двух персонажей, по наблюдению Э.М. Яншиной, циклизируются почти все сюжеты и герои в конфуцианской (восходящей прежде всего к чжоусской (Кравцова 1994, 224)) традиции (Яншина 1984, 150). По любезному сообщению М.Е. Кравцовой, Лао-цзы уезжает на Запад... верхом на быке. Таким образом, бык, как ездовое животное Лао-цзы, может быть сопоставлен с быком, как ездовым животным (ваханой) Шивы

(правда, здесь мы не можем исключить возможность более позднего, буддийского влияния). Кроме того, именно упомянутый выше Чжуан-сюй, «носивший оружие на голове», считался предком династии царей Чу (Кучера 1986, 45). Что касается мяо, то в облике Чи-ю рогатые черты выражены как раз очень отчетливо и подчеркнуто (Мифы, т.2, 632) – они не маскируются, как у других персонажей.

Отдельный вопрос – маски таоте. Они, по преданию, связаны с Чи-ю и считаются характерными для Северного Китая. Но необходимо иметь в виду, что сами чжоусские авторы считали таоте изображением головы поверженного врага (Кравцова 2004, 143). И М.Е. Кравцова отмечает удивительную близость иньских изображений таоте и внешнего облика народа, оставившего в Сычуани культуру, представленную уникальным памятником Саньсиндуй (китайские исследователи относят его к Ба и Шу, хотя здесь еще есть над чем подумать).

Продолжая тему быка, отметим, что бык позволяет не только обнаружить культурный импульс (точнее - импульсы), стартовавший с территории Индии и достигший Южного Китая. Но и проследить его движение дальше на восток... до Филиппин.

А именно, у бонток, одной из горных народностей о. Лусон (Филлипины), существует культ буйвола и свиньи. При этом, у многих других народов Филиппин буйвол либо вообще неизвестен, либо используется очень ограниченно. Поэтому, по мнению Фюрер-Хаймендорфа, именно бонток и другие горные народы Лусона принесли буйвола и его культ в середине II тыс. до н.э (Мешков 1968, 62). Не исключено, по мнению исследователей, что появление буйвола на Лусоне связано с Индокитаем. А "некоторые обряды с буйволом на Филиппинах напоминают... в Ассаме (регион в Сев.-Вост. Индии - А. Р.), Бирме, центральном Вьетнаме, в меньшей степени в Индонезии" (Мешков 1968, 63). М. Салливан видит индийское влияние в бронзовых подвесках центрального Лусона первой половины I тыс. до н.э (Мешков 1968, 64). А.Д. Хаттон полагает, что у народа нага в Ассаме "сооружение террас и техника орошения, деревянные заступы, мечеобразный топор идентичны северному Лусону. Остальные элементы материальной и духовной культуры говорят также о близких аналогиях с нага. Обе области показывают столь близкое родство, что можно говорить об одних и тех же культурных истоках" (Мешков 1968, 66).

Впрочем, на мой взгляд, эти факты свидетельствуют только о существовании своего рода «канала культурных импульсов», проходившего через Индокитай, и, далее, через Южный Китай, достигая Филиппин. Однако на возникновение собственно Чу и государств мань-и в Сычуани оказали влияние в первую очередь другие ответвления этого «канала», проходившие севернее и западнее.

Важный вопрос здесь – где именно начинался этот канал. В советской литературе было принято трактовать те же народы нага в Ассаме, как пришельцев из Индокитая. Также, как и народы мунда в Индии (Чеснов 1976, 53-54). Однако, на мой взгляд, прежде всего не следует абсолютизировать одно из направлений миграций. Скорее всего, в разное время (а, возможно, и одновременно), народы двигались как с востока на запад, так и с запада на восток.

Что же касается народов мунда, то, сами авторы гипотезы об их приходе из Индокитая, связывая с мунда традицию плечикового топора (и т. н. «культуру медных кладов и желтой керамики» в Индии), говорят о следующих ареалах. По их мнению, в энеолите – бронзовом веке, в Западной и Центральной Индии бытуют проушные орудия и отчасти плоские. В Северо-Восточной Индии и Северной Бирме – только плоские. А в Восточном Индокитае, Индонезии и, в значительной степени – Южном Китае, только втульчатые (в Южном Китае отчасти и проушные) (Бонгард-Левин, Деопик 1957, 50).

Не будем пытаться здесь обсуждать вопрос о происхождении проушных орудий Южного Китая (и их возможной связи с индийскими). Но заметим, что в рамках очерченного ареала плоских орудий (Северо-Восточной Индии и Северной Бирмы) исходный центр расселения мунда можно размещать как в Северной Бирме, так и в Северо-Восточной Индии. Скорее же всего, вся эта область и была местом их формирования.

Следует упомянуть также, что А.Я. Щетенко, объясняя феномен «желтой керамики», вслед за рядом индийских археологов полагает ее изначально черно-красной. И только в результате пребывания в земле она, будучи достаточно нестойкой, зачастую разрушалась и приобретала характерную желтую, или охристую окраску (Щетенко 1979, 166). При этом, носители культуры «желтой керамики», по мнению С. Бхана, под давлением хараппской цивилизации двигались как раз на восток (Щетенко 1979, 171).

Возвращаясь к теме быка, остановимся на возражении, выдвинутом М. Е. Кравцовой по этому поводу. А именно – культ быка существовал, очевидно, и в Чжоу. Поэтому, где гарантия, что не жители Южного Китая как раз заимствовали его у Чжоу. И, более того, можно, в определенном смысле, говорить об универсальности этого культа.

Действительно, культ быка можно обнаружить у самых разных народов. И все же его роль была разной – где-то его культ имел первостепенное значение, а где-то – просто «присутствовал». Разной была и семантика этого культа. Где-то он ассоциировался с богами-громовержцами, где-то – с солнцем, где-то – с луной. Как кажется, анализ Б.Л. Рифтина все же свидетельствует о второстепенности культа быка в собственно китайской традиции. Напротив, у ряда народов Индокитая, он, очевидно, доминирует. И, у тех же кав (и нага Ассама) он демонстрирует определенные реминисценции связи с женским началом. Помимо того, название быка в тибето-бирманских языках восходит к языку шумеров (Белявский 1971, 5). Именно у шумеров, как помним, бык прочно был связан с луной (правда, как мужским божеством). Наконец, Я.В. Чеснов упоминает о находке печатки в Индокитае, у подножия Гималаев, с изображением крылатых быков. По его мнению, эта находка относится к традиции, несомненно, восходящей к Средиземноморью (Чеснов 1976, 198).

Что же касается Чжоу, то в «Личжи» прямо указывается, «ни в коем случае не должен приносить в жертву самку», то есть корову (Стратанович 1970, 190). В этой связи интересно обратиться к корейским материалам. По данным Ю.В. Ионовой, корейцы почитают именно корову, и в жертву приносят тоже ее (Ионова 1970, 159). Набор корейских жертвенных животных вообще очень интересен. Г.Г. Стратанович для Восточной Азии выделяет т. н. «северный» и «южный» циклы жертвенных животных. «Северный» - бык, баран, петух; «южный» - бык, свинья и собака (Стратанович 1978, 42). Корейцы, как следует из работы Ю. В. Ионовой, фактически объединяют оба цикла. Но при этом у них выпадает баран, и очень важное место занимает лошадь. Напомним, у мяо роль лошади тоже очень велика, и она даже может заменять быка при жертвоприношении (Дементьева-Лескинен 1968, 134). Также, быка у мяо при принесении в жертву может заменять и собака (Стратанович 1978, 42). Такая, повышенная роль собаки, как уже было отмечено, тоже сближает мяо и корейцев. И, наконец, очень почитаем у корейцев тигр. Этот момент очень важен. Хотя, почитание тигра очень распространено, но, в данном случае мы наблюдаем уникальное сочетание. А именно – тигр, собака, корова, лошадь. Оставим пока за кадром почитание медведя и птицы, тоже очень значимых для корейцев персонажей. Но если обратиться только к этой четверке, то очевиден ее синтезный характер. Сочетание тигр и собака – уникальный опознавательный признак тибето-бирманских народов. Степень

уникальности повышает и такой элемент тибето-бирманской мифологии, как причастность собаки к рождению яйца (либо рождение ею самой этого яйца), из которого рождается затем герой. У вьетов и мыонгов же речь идет, как правило, о рождении «ста яиц», и этот мотив не ассоциируется у них с собакой (Мифы т.1, 256). Но если тигр и собака в этом комплексе – от тибето-бирманцев, то корова и лошадь, очевидно, имеют другой источник. Для коровы, скорее всего, таким источником стала прото-дравидская цивилизация (вспомним, что в индуизме по сей день почитается именно корова). И в этой же связи стоит упомянуть, что для корейского языка, в попытках объяснить его происхождение, уже указывалось В. Хальбертом на сходство с дравидийскими (Бутин 1982, 44).

Однако, как и когда произошел этот синтез, синтез коровы-быка, тигра, собаки, рождающей яйцо, единорогого существа (культ которого отразился в прическе корейцев и мяо), а также, что очень важно – птицы и медведя, лучше попытаться объяснить ниже.

А сначала – предложить вниманию читателей еще ряд фактов, свидетельствующих об Индии, а точнее – прото-дравидской и дравидской цивилизации, как еще об одном из источников влияния на формирование Чу и мань-и.

V. «Танцор Ба»: снова синтез различных традиций

В первую очередь это проанализированный Р.Ф. Итсом персонаж мифологии народа Ба, представленный и в археологических материалах (Итс 1972, 171). Он представляет собой «существо с роговыми серьгами в ушах, попирающее правой ногой солнце и левой ногой – луну. В каждой руке он сжимает по змеевидному гаду». Это существо реконструируется как «предок Ту, исполняющий боевой танец» (Итс 1976, 50).

Именно этот боевой танец Ба 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».

Все, что мы знаем об этом «танцоре», позволяет указать определенные параллели ему именно в Индии. Я имею в виду удивительную близость «танцора» прежде всего с одним из центральных персонажей индуистской мифологии - опять таки богом Шивой. А также – рядом сопутствующих ему персонажей (в частности, Кали, Дурга), более ранних протодравидских божеств (чье участие в формировании образа Шивы признается всеми), и собственно дравидских – например, Муруганом. Среди самых ярких признаков - и змеи, и танец, и связь с солнцем и луной. Вспомним «Шиву, танцующего космический танец». При этом, речь должна идти не о буквальном цитировании, но о перефразировании сюжета - своего рода вариации на тему. Что касается солнца и луны, то это перекидывает также мостик к дардам и Восточному Ирану. Именно здесь в первые века нашей эры было распространено изображение мужского и женского божества с солнцем справа и луной слева от головы. А в Хотане уже Шиву изображали с солнцем и луной в руках (Йеттмар 1986, 179). У самих дардов мы находим божество Манди, одно из центральных, которое сажает на правое плечо солнце, а на левое – луну (Йеттмар 1986, 84).

У тохаров также существовал древний культ парных божеств - солнца и луны (Иванов 1992, 21). И корейский Чхумо-ван - тоже "сын Солнца и Луны" (Джарылгасинова 1979, 108). При этом, в Юго-Восточной Азии в целом культ солнца и луны развит слабо (Чеснов 1976, 195).

В китайской мифологии мы также наблюдаем очень интересную картину. Обратимся к анализу божественной пары первопредков, Фу-си и Нюй-ва. Как пишет Б.Л. Рифтин, "на сычуаньских и иных изображениях Фу-си и Нюй-ва держат в поднятых руках солнце и луну" (Рифтин 1979, 42). Находка из Мавандуй (территория Чу) демонстрирует женское божество, слева от которого изображалось солнце, справа - серп луны (Рифтин 1979, 76). Изображение другого женского божества, Сиванму - Царицы Запада, также на рельефах из Сычуани, следует этому же канону - с солнцем и луной по бокам. Исследователи отмечают слияние образов Нюй-ва и Сиванму (Рифтин 1979, 78).

Кроме того, "в древности на знаменах удельных правителей изображались солнце и луна, а также знак цзяо (соитие, сплетение)" (Рифтин 1979, 42). Учитывая, что ранние изображения божественной парочки показывают их со сплетенными змеиными хвостами, что символизирует как раз соитие, можно думать, полагает он, что на знаменах изображались, символически, как раз Фу-си и Нюй-ва.

Но в связи с Фу-си и Нюй-ва Б.Л. Рифтин задает еще один очень интересный вопрос. А именно - "почему изображения Фу-си и Нюй-ва на рельефах эпохи Хань обнаружены даже не во всех местах, где сделаны находки каменных рельефов, ... но зато много изображений первопредков обнаружены на окраинных сычуаньских землях, где ранее обитали Ба и Шу?" (Рифтин 1979, 28-29).

Он пытается объяснить это консервацией на периферии тех явлений, которые в центре уже изживают себя.

Возможно. Но, на мой взгляд, скорее причиной является тесная изначальная связь в первую очередь Нюй-ва (ее объединение с Фу-си, видимо, результат относительно поздних представлений (Рифтин 1979, 22)) именно с этим регионом (и, соответственно, "южными варварами"). Кстати, именно такая идея уже была высказана В. Эберхардом. По его мнению, "образ Нюй-ва сложился в районе культуры Ба в юго-западной провинции Сычуань" (Мифы, т.1, 653). Правда, по устному замечанию М.Е. Кравцовой, основная масса изображений Фу-си-Нюй-ва происходит из Хэнани (а в Сычуани они были не очень-то в ходу).

Как мне кажется, в данном случае важно следующее. Фу-си первоначально почитался именно племенами дун-и, «восточных и» Шаньдуна, в облике человека-птицы. На рубеже эр, вероятно, происходит его объединение в единую мифологему с Нюй-ва, и она начинает считаться его сестрой и одновременно женой. С этого же времени, очевидно, под влиянием Нюй-ва, Фу-си начинает изображаться с телом змеи и головой человека. Но апокрифические сочинения продолжают сохранять представления о его птичьем облике (Мифы т. 2, 572-3).

То есть, изображения с солнцем и луной по бокам первоначально атрибут именно женских божеств (Нюй-ва, Сиванму, богиня из Мавандуй (М.Е. Кравцова полагает ее чусской Великой богиней)). И в мифологему божественной парочки они попадают именно от Нюй-ва. А именно этот атрибут Нюй-ва, по моему мнению, восходит к Сычуани и, в конечном итоге, к Восточному Ирану.

Кстати, Э.М. Яншина также отмечает, что "на сычуаньских рельефах Фу-си и Нюй-ва изображаются менее очеловеченными, чем на шаньдунских" (Яншина 1984, 220). По моему мнению, именно эта большая архаичность является как раз свидетельством в пользу сычуаньского происхождения, по крайней мере Нюй-ва. К Сычуани же, на мой взгляд, восходит и такой элемент образа Нюй-ва, как полужмеиная внешность. Так, именно в Сычуани, «на юго-западе Китая... собака Паньгу превращается даже в змеевидное существо» (Яншина 1984, 222). Это также уводит нас в конечном итоге на запад, к "народам-нагам" (Чеснов 1976, 183) Индокитая и не-арийским народам Индии (в том числе дравидам). При этом, в Индокитае этногонические легенды о происхождении народов и династий от нагов характерны для

тибето-бирманских народов и мон-кхмеров, и отсутствуют у тайских (Мифы т. 2, 488). Я.В. Чеснов, поставив вопрос, местного происхождения культ нагов в Индокитае или же влияние из Индии, считает возможным говорить о его местном возникновении (Чеснов 1976, 183). Однако, сам он отмечает, что у мон-кхмеров основным источником представления о нагах было почитание крокодила (на основе чего сложился образ дракона), а не змеи (Мифы т. 2, 175). Г.Г. Стратанович отмечает, что в Индокитае гигантская змея Нага – всегда вредоносное животное (в отличие от Нгамоейка); там, где ощущалось брахманистское влияние, прослеживается более позитивное ее восприятие (Стратанович 1978, 39-40). И у тибето-бирманцев мы наблюдаем, наряду с этногоническими мифами, представления о вредоносных действиях змеи (например, у лепча – разрушающей сделанные богом-творцом из глины фигурки людей) (Мифы т. 2, 506).

Поэтому, скорее можно думать, что источником этого влияния для Индокитая стали те «народы-наги», с которыми столкнулись арии, придя в Индию, и страна которых располагалась в Северо-Западной Индии (Мифы т. 2, 195). Продолжая, обратимся к анализу мифосистемы Фу-си - Нюй-ва, проделанном Вэнь И-до. Считая Нюй-ва женской ипостасью первопредка, он возводит обоих к культу тыквы-горлянки (Рифтин 1979, 10-19). Само имя Фу-си означает, по его мнению, искаженную запись слова "паоси" - ковш из тыквы-горлянки. Нюй-ва же тоже держит в руке музыкальный инструмент - шен, изготовленный из тыквы-горлянки.

Здесь следует отметить, что, невзирая на то, насколько правильна интерпретация Вэнь И-до этой мифологемы в целом, как единой и восходящей к культу тыквы-горлянки, бесспорно наличие у Нюй-ва такого атрибута, как шен. То есть, она демонстрирует определенную, возможно, не самую существенную в ее образе, но – связь с тыквой-горлянкой.

Этот факт очень значим. Миф о тыкве-горлянке (как первопредке) - центральный в мифологии мон-кхмерских народов Индокитая. Именно от них, полагают исследователи, этот миф был заимствован соседями. В том числе, и именно через мяо-яо, он попадает и в Китай (Мифы т. 2, 175).

Но при этом сама тыква-горлянка, или хулу, считается завезенной в Китай из Персии в начале нашей эры (Рифтин 1972, 73, Рифтин, Хасанов 1977, 407). Само слово хулу происходит от того же корня, что и русское "огурец". Интересно, что высушенные плоды хулу таскали с собой бродячие даосы, и хулу была постоянным атрибутом одного из 8 бессмертных даосского пантеона - Ли Те-гуая. Выше было уже упомянуто, что компонент «ху» обозначал различные вещи, связанные с Западом, и в первую очередь - с Ираном.

Мы сталкиваемся с очень любопытным обстоятельством. По словам Я.В. Чеснова (также считающего, что истоки мифа о происхождении из тыквы-горлянки восходят к мон-кхмерам), "мотив о происхождении народа из тыквы, обычно тыквы-горлянки, широко распространен среди мон-кхмерских народов Северного Индокитая, у тайских народов Китая и Индокитая. Он известен у мяо и некоторых тибето-бирманских народов (например, аси в Юньнани)" (Чеснов 1968, 168). Поэтому, полагает он, тыква была одним из древнейших культурных растений, известных аустроазиатам и другим народам Южного Китая и Юго-Восточной Азии (Чеснов 1968, 169).

Однако и на территории Китая сосуды, подражающие тыкве-горлянке, появляются уже в неолите (Чжан Я-цин 1984, 78), равно, как и орнамент (Кашина 1977, 126).

Исходя из этих фактов, можно предложить следующую интерпретацию. Тыква-горлянка действительно была известна тем же мон-кхмерам издревле. К китайцам же она попадает сравнительно поздно (но уже в неолите), и при таком посредничестве, которое связало в китайской традиции тыкву-горлянку с Западом вообще и с Ираном в

особенности. Либо же, эта ассоциация более поздняя – известная издревле, тыква-горлянка была почему-то связана с Ираном. Но, в любом случае, эта ассоциация неслучайна, как не случайна и причастность к этому отождествлению народов мяо-яо. В пользу такой интерпретации говорит и то, что "миф о происхождении народов или определенных родов от тыквы известен и у народов группы мунда в Индии. Индо-арии заимствовали у аустро-азиатов и такие мифы, и слова, обозначающие тыкву" (Чеснов 1968, 169). Впрочем, ниже мы углубимся в эту проблему.

Все эти факты позволяют видеть именно в "южных варварах", обитателях Сычуани, если не основных изначальных носителей мифологемы Фу-Си - Нюй-ва, то активных участников ее создания. А такой обязательный элемент их изображений, как солнце и луна по бокам, считать принесенным с запада, в конечном итоге - с территории Индии и Восточного Ирана. Очевидно, именно при движении по этому пути произошло совмещение в этой мифологеме таких элементов, как змеиная природа, связь с тыквой-горлянкой, голова быка и изображение солнца и луны по бокам. Добавлю, что Б.Л. Рифтин выделяет, помимо Сычуани, еще два региона, где архаические черты в изображениях божественной пары изживаются очень долго и с трудом. Первый из них - Корея, и с точки зрения формулируемой мной гипотезы, это закономерно увязывается с изложенными выше фактами - из Сычуани импульс распространился на территории, где позже происходило формирование древних корейцев. Второй такой регион - Синьцзян, а именно Астана. И это тоже хорошо объясняется этой гипотезой - Синьцзян был территорией расселения тохаров. И эта территория подчинялась Китаю эпизодически (Рифтин 1979, 30) - вряд ли это способствовало консервации образа Фу-си и Нюй-ва здесь. Скорее, пограничные поселенцы, собранные из разных мест, склонны к нивелировке культуры и ориентации на современные им образцы метрополии.

Как видим, культ Фу-си и Нюй-ва действительно живучее не просто на периферии, но в определенных и неслучайных регионах.

В завершение этого вопроса остановлюсь на том, что и "Пань-гу иногда рисовали с солнцем в одной руке и луной в другой" (Мифы т. 2, 282). В объяснение этого приводится легенда о том, что Пань-гу, когда творил вселенную, "неверно расположил солнце и луну".

Информация очень любопытная. На китайских изображениях солнце помещается слева (на стороне "ян"), а луна - справа (на стороне "инь"). Это отражает характерное для китайской мифологии представление о главенстве солнца над луной. Как отмечают исследователи, в китайской мифологии лунарные мифы явно беднее солярных (Мифы т. 1, 654).

В Иране и у дардов, как мы видели, картина обратная - луна находится слева. Но и "танцор Ба", выбиваясь из китайских изображений, левой ногой попирает именно луну. Поэтому, возможно, что "путаница Пань-гу" связана как раз со сменой положения солнца и луны при ассимиляции этого мифа китайской мифологией.

Продолжая анализ образа "танцора Ба", остановимся еще раз на змеях, которых он сжимает в руках. Связь змей и культа Шивы (а также сопутствующих ему и соотносящихся с ним персонажей) известна. И восходит, в конечном итоге, к дравидскому и прото-дравидскому комплексу верований.

Однако, такой элемент как сжатие змеи в руке, нехарактерен для изображения Шивы. Змея вешается им на шею, изображаются гирлянды из змей.

Хотя, А.В. Парибок, у которого, пользуясь случаем, я смог проконсультироваться по этому вопросу (спешу выразить свою благодарность), как будто бы встречал изображения Шивы, сжимающего змей. Я надеюсь в дальнейшем прояснить этот вопрос, и буду очень признателен всем, кто сможет чем-либо помочь. Первоначально ближайшую параллель мотиву "сжатие змей в руках" я видел только

в Средиземноморье. Прежде всего, конечно, вспоминается Геракл, задушивший, еще будучи в колыбели, подброшенных ему змей. Но есть и более древний пример - изображения женщин ("жриц") со змеями в руках весьма обычны на Крите и Кипре (Мифы т. 2, 469).

В самом же Китае я обнаружил этот сюжет, помимо "танцора Ба", в связи с мифического правителя древности Яо. О нем сказано, что он "сжимает в руке счастье". Пытаясь выяснить смысл этого (кстати, Шива значит "благой", "приносящий счастье"), Б. Л. Рифтин обращает внимание на отрывок из "Книги гор и морей", где описываются дочери Яо. О них говорится, что в местах их пребывания "много необыкновенных духов, похожих на людей ... держат змей в обеих руках" (Рифтин 1979, 141). М.Е. Кравцова любезно указала мне, что этот сюжет вообще очень часто встречается в «Шаньхайцзин».

Однако есть еще одна интересная параллель этому мотиву. В Тибете 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 лотосовом троне, на голове между рогами (!) – лотосовая 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 автора, символа) (Кузнецов 2001, 137).

Это подводит нас к мысли, что «танцор Ба» синтезировал черты не только Шивы, но и Вишну. И его «сжатие змей» в руках – 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 сказалось влияние змееборческих мифов Индии и островного мира» (Мифы т. 2, 175).

Однако, откуда в образе Вишну эти, змееборческие черты? Имеющиеся факты позволяют считать, что это – результат очень тесных отношений Вишну и самого крупного ведического змееборца – Индры. Именно Вишну в Ведах называется Упендра - «младший Индра» (а позже становится Атиндра - «старше, чем Индра») (Мифы т. 1, 239), и обнаруживает очень тесную, и до сих пор не совсем понятную связь с Индрой. Символ Индры – орел. Поэтому, и гаруда Вишну, и мотив борьбы птицы и змеи в образе Вишну, вероятно, восходят к комплексу верований, связанных с Индрой. Гаруда, царь птиц, в Ведах еще не упоминается. Устойчивый мотив его образа – вражда со змеями. Изображался с человеческим туловищем и головой орла, крыльями и когтями (Мифы т. 1, 266). В Восточном Иране, где борьбе змеи и птицы тоже уделялось повышенное внимание, основным змееборцем 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). Вероятно, встреча индоариев с народами-нагами активизировала почитание птиц-змееборцев. И, здесь же стоит вспомнить, что именно в Восточном Иране складывается такой любопытный образ, как Сэнмурв, собака-птица (Луконин 1977, 188). Сэнмурв был еще одним воплощением Веретрагны (Тревер, Луконин 1987, 37). А Индра, символ которого – орел, в борьбе с демоном Вритрой, использует помощь божественной собаки Сарали (Эрман, Темкин 1985, 21).

К индийской традиции можно возвести и такой элемент образа «танцора Ба», как роговые серьги. Прежде всего, серьги в Китае входят в употребление не ранее III-IV вв. н. э. (Кравцова 2004, 140). Тогда как в Индии, помимо традиции серег вообще, мы наблюдаем такой образ, как Карна – внебрачный сын Сурьи, бога солнца. Карна родился с чудесными серьгами в ушах, которые обеспечивали его неуязвимость (Мифы, т.1, 624). Кстати, Карна был союзником Дурьодханы, который сделал его царем Анги (Бенгалия).

В Сычуани традицию использования серег демонстрируют носители уже упомянутой уникальной культуры Саньсиндуй (Кравцова 2004, 143). Итак, «танцор Ба» синтезировал ряд элементов, прототипы которых обнаруживаются в Восточном Иране и Северо-Западной Индии. Изначально он – змеборческое существо. Но почитался ли он народом Ба именно в таком качестве – отдельный вопрос. Во всяком случае, для корейцев (одним из весомых компонентов в этногенезе которых, как мы видели, стало родственное Ба население) характерно как раз очень почтительное отношение к змее (Ионова 1970, 148). Очевидно, в процессе перемещения через территории, населенные почитателями змей, произошел синтез двух первоначально противоположных традиций. И, судя по корейцам, победила змея. Сам факт такого синтеза очень показателен – это еще один аргумент движения населения, принесшего этот образ в Китай, именно через территорию Индии. Но, кроме того, он позволяет, как мы увидим, получить еще весьма ценную информацию. И, попытаться ответить на вопрос, сформулированный выше – как и когда происходил синтез всех рассмотренных нами элементов.

Но прежде остановимся на некоторых других следах дравидского и вообще индийского влияния на Южный Китай.

VI. Индийские влияния: штрихи к портрету

Весьма важен в данном вопросе реконструируемый учеными культ чусской Великой Богини, как возможный источник всей мировоззренческой концепции даосизма (Кравцова 1994, 209). Можно сопоставить «женственное» в даосизме и представления дравидов о женской энергии – ананги. А также - индуистского тантризма - шактизма. Е.А. Торчинов обращает внимание на то, что для шиваистского тантризма характерно представление об активности женского начала, а для буддийского - о пассивности (1982, 106). Для даосизма также характерно (наряду с понятием инь как пассивное) представление об активности женского начала. Так, в даосской эротологии именно женщина – воин (благодарю М.Е. Кравцову за консультацию в этом вопросе). И, можно показать, опираясь на проделанный Е.А. Торчиновым анализ культа чусской Великой Богини, что представление об активности женского начала первично для даосизма.

Здесь же добавлю, что уже упомянутая Сиванму – Царица Запада (анализ этого персонажа: Кравцова 1994), как одна из персонификаций Великой Богини, размещалась рядом китайских источников именно в Индии – стране Футуху (Будды) (Кюнер 1961, 109-110). И, хотя здесь возможны возражения (по принципу, «царица Запада и должна была обитать на крайнем, для китайцев, западе»), все же вряд ли эта ассоциация случайна. Ведь, китайские авторы, помещавшие Сиванму в Индии, знали и более западные страны. Более того, и саму Индию они для себя сначала «открыли», благодаря путешествию Чжан Цяня, именно с запада – через территорию Средней Азии и Ирана. Поскольку этот момент очень важен, остановлюсь на нем подробнее. Согласно Сыма Цяню, в своем путешествии на запад через Центральную Азию, Чжан Цянь добрался сначала до государства Давань, где «лошади потеют кровью», а затем еще западнее – до Дася (Кюнер 1961, 103). По мнению исследователей, Давань соответствует

современной Фергане (Кюннер 1961, 10, Фрай 1972, 73). Сыма Цянь пишет следующее. «(Чжан – Н. К.) Цянь говорит – когда я был в Дася, то видел бамбуковые посохи из Цюн (название горя и реки в Западном Китае – Н. К.) и полотна из Шу (область в Западном Китае – Н. К.). Спросил, как получили это. Жители Дася сказали, «мы, жители, отправляемся торговать в Шэньду. Шэньду находится на юго-восток от Дася, возможно, в нескольких тысячах ли. Их обычаи оседлы, в значительной мере одинаковы с Дася. Но страна низменная и сырая, жаркая и знойная. Их народ ездит в сражении на слонах». По моим, (Чжан – Н. К.) Цяня расчетам, Дася отстоит от Хань на юго-запад на 12000 ли. Теперь государство Шэньду находится от дася на юго-восток еще на несколько тысяч ли, получая вещи из Шу (т. е., из Сычуани – Н. К.). Это значит, что оно отстоит недалеко от Шу. Следовать через Шу было бы коротким путем» (Кюннер 1961, 111).

Интересным фактом является и то, что календарь, связываемый в китайской традиции с именем Чжуань-сюя (как помним, считавшегося предком Чу), тесно скоординирован с движением Юпитера (Сыма Цянь 1984, 27). Некоторые эры древней Индии тоже использовали цикл Юпитера в 60 лет. Именно этот цикл лежит в основе древнетамильской хронологии (Волчок 1972, 263).

Также, возможно, что свидетельством юго-западного влияния является денежная система царства Чу. Для нее характерен золотой стандарт, тогда как для остального Китая - серебро и медь. М.Е. Кравцова любезно сообщила, что все же были и попытки внедрить золотой стандарт (при Цинь Ши-Хуанди и Ван Мане), но не более того. Также для Чу характерны подражания раковинам каури. Особое пристрастие к каури в качестве денежной единицы питали (опять таки по сообщению М.Е. Кравцовой) жители одного из государств мань-и (возникшего, согласно традиции, при участии одного из царевичей Чу, родственника Цюй Юаня (Итс 1976)) - государства Дянь. В целом же, по мнению А.А. Быкова, именно каури были первыми монетами Китая, и даже иероглиф "бэй" - деньги, происходит от изображения каури. Но при этом в китайских морях каури встречаются редко, и только на юге, "зато в изобилии - в Индийском океане на Мальдивских островах, откуда их, видимо, и привозили в Китай" (Быков 1969, 4).

Если это действительно так, и если каури везли именно посуху, то, очевидно, связи Китая с Индией были весьма интенсивны уже в весьма раннее время. Ниже мы еще обратимся к использованию каури. Пока же скажу, что все вышеизложенное позволяет, на мой взгляд, говорить о участии не только индоевропейского компонента в формировании Чу и происхождении даосизма, но и дравидского и прото-дравидского. И, в свете рассмотренных выше фактов, вряд ли можно предположить, что все равно, эти дравидские влияния попали в Южный Китай с индоевропейцами, и с севера. Например, с тохарами, контакты которых с дравидами давно озадачивают лингвистов (Иванов 1992, 8). При этом тохары рассматриваются В. Ивановым как возможный посредник, который принес образ цилиня в Китай. Хотя он не исключает и участие в этом каких-то других индоевропейских народов, позже исчезнувших (Иванов 1992, 15). Напротив, стоит задать вопрос – а не двигались ли и сами тохары именно этим путем, через Индию, Индокитай и затем Сычуань? По тому самому прямому пути, о котором сообщал Чжан Цянь, и который соединял как раз Ба, Шу и Индию (Кюннер 1961, 112). В пользу этого говорит и присутствие в языке тохаров заимствований из аустроазиатских языков («слон»). При чем таких, которые могли осуществиться только при прямых контактах – посредничество китайского языка исключено. Поэтому, по мнению В. Иванова, это является серьезным аргументом в пользу того, что пра-тохары некогда обитали значительно юго-восточнее (Иванов 1992, 16). Возможно же, по моему мнению, что и они пришли в Китай через Индию.

Тохарский вариант еще возможнее, если верна гипотеза У.Б. Хеннинга и А. Ковалева (Ковалев 2004) о пребывании тохаров на Ближнем Востоке и их тождестве с загадочными кутиями – народом, известным по текстам Шумера.

На мой взгляд, не исключен также путь движения через Тибет и его южные предгорья. И здесь следует отметить, что непроходимость этого пути для движения народов сильно преувеличена. Так, Б.А. Литвинский в работе «Древние кочевники «Крыши мира»» специально разобрал эту проблему. И аргументировал возможность вторжения кочевых племен саков в Индию через Памир и Гиндукуш (Литвинский 1972, 182-189).

Об этом говорят и свидетельства разведчиков английского генштаба, о проходимости этого пути для отрядов пехоты, конницы и даже легкой артиллерии. А также и исторически засвидетельствованный факт пересечения китайской армией (10 тыс. человек) в 774 году Памира и разгрома тибетцев у Сархада.

Кроме того, по археологическим данным, мы наблюдаем проникновение в долину Свата (притока Инда) влияний сначала со стороны Мохенджо Даро и Хараппы, а позже - со стороны т.н. «китайского неолита» (Йеттмар 1986, 305). Логично заключить, что если это было возможно в одном направлении, то возможно и в обратном. В этой связи приведем также выводы Г.Г. Стратановича по поводу «скользящего этнонима» таман. На острове Калимантан обитает народ таман, у которого наблюдаются всаднические ритуалы. При этом коней на острове нет вообще. Очевиден пришлый характер этого народа. И на материке обнаруживается народ таман, который в средневековой Бирме служил, вместе с гуркхами, в кавалерии.

В Бирме появление этого народа – результат медленной, ее можно назвать «ползучей», миграции с севера. По мнению автора, начальной точкой такой миграции служил Тибет, затем Непал (где обнаруживается народ таманг). И само название таман этимологизируется из тибетского как «конница» (Стратанович 1970а, 56). Поэтому, подчеркну еще раз – в смысле проходимости для миграций народов Тибет сегодня сильно недооценивается. Но, сравнение конечного результата (корейской мифологии, с ее позитивным восприятием змеи) и трактовки змеи в желтошапочном ламаизме (а также наличие такого центрального образа тибетской мифологии как птица кьунг) заставляет думать, что культурный импульс с территории Восточного Ирана разделился на два варианта. И пути их, в конечном итоге, сильно разошлись. Впрочем, попробуем теперь ответить на уже давно поставленный вопрос – как и когда происходил синтез тех элементов, которые были проанализированы выше. И, надеюсь, этот ответ добавит и новых доказательств в пользу предложенной гипотезы.

VII. К попытке датировки импульса: вариант реконструкции

Начать следует опять таки с конечного результата - корейской мифологии. Как мы видели, она результат синтеза разных по происхождению, иногда очень радикально противоположных элементов. Первым «снежком» в этом «снежном коме» стала мифология почитателей собаки и птицы с территории Восточного Ирана. Войдя в соприкосновение с представителями цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы, они восприняли почитание единорога и лунного быка-коровы (а, скорее, включили какие-то группы хараппцев в свой состав). Также, возможно, что именно отсюда был воспринят очень популярный позже среди тибето-бирманских народов сюжет о борьбе человека с тигром. Во всяком случае, он очень часто изображается на печатях Хараппы (Эрман 1980, 36).

Почитание собаки у тибето-бирманцев мы уже имели возможность увидеть неоднократно. Что касается птицы, то Я.В. Чеснов отмечает, что характерный головной убор из птичьих перьев известен ему в материковой Юго-Восточной Азии только у

лепча, апатана, нага Индии и Бирмы, качинов. То есть, у некоторых гималайских и тибето-бирманских народов (Чеснов 1976, 146-147). Очевидно, ареал этой традиции маркирует путь движения мигрантов. Если же говорить о корейцах, то, помимо уже приведенных выше фактов, следует упомянуть о засвидетельствованном у них (правда, уже в XIX веке) образе... крылатого тигра (Мифы т. 1, 668). При этом, в каждой из передних лап он сжимает какие-то предметы. То есть, перед нами – «корейский Сэнмурв».

Далее, двигаясь через страну «народов-нагов», и опять таки смешиваясь с ними, воспринимается культ змеи. Здесь следует иметь в виду, что эти выходцы из Восточного Ирана, скорее всего, не ведические арии. С.Н. Невелева отмечает, что «Махабхарата» (продолжая в этом ведийскую традицию), очень отрицательно относится к арийским народам Северо-Западной Индии. Равно, как и к народам Восточной (Невелева 1991, 60). Интересно, что среди этих народов Северо-Западной Индии присутствуют и камбоджи. Именно этот народ дал название такому государству Индокитая, как Камбоджа (Стратанович 1970а, 58).

Однако, на мой взгляд, отдельные группы и самих ведических ариев проникают в Индокитай. Об этом свидетельствует, например, такой факт, как «высшее благое божество лаотянцев и (некоторых? – А. Р.) других тайских народов – Пхра Ин (от санскритского Индра)» (Мифы, т. 2, 354). Также, Я.В. Чеснов пишет, что в Индокитае «следы индраических культов в глубинных районах заставляют высказать предположение о распространении этих культов ... и материковым путем из Северо-Восточной Индии» (Чеснов 1976, 66).

Эти факты не привлекают внимания исследователей, видимо, полагающих, что культ Индры проникает в Индокитай с индуизмом, или буддизмом. Но, дело в том, что Индра, по единодушному мнению исследователей, уже в эпоху сложения индийского эпоса был окончательно оттеснен на второй план сначала Брахмой, а затем Вишну и Шивой (Эрман, Темкин 1985, 8). Начался этот процесс же еще в поздневедическое время. И в индуизме Индра – второстепенный персонаж. Поэтому, на мой взгляд, как высшее благое божество он мог быть воспринят тайцами скорее на пике своего значения, чем позже.

Возвращаясь к нашему «снежному кому» - соприкосновение с мон-кхмерами (или мунда) добавляет миф о тыкке-горлянке. И, видимо, его значение было достаточно высоким, если впоследствии тыква-горлянка была ассоциирована с Ираном. В корейской мифологии мы находим очень интересный синтезный вариант – рождение героя из «пурпурного яйца размером с тыкву» (Мифы т. 1, 668).

Наконец, стоит остановиться на таком очень популярном персонаже корейской мифологии, как медведь. Первоначально я полагал, что это персонаж, воспринятый предками корейцев уже на территориях северо-восточнее Китая. Однако, здесь есть некоторые моменты, которые заставляют задуматься. Известнее всего то, что тотемом правителей Чу был Сюн, медведь (Сыма Цянь 1987, 285). Уже было упомянуто, что ряд китайских авторов сопоставляет их с иранским и древнеперсидским языками. Но, кроме этого, следы культа медведя мы встречаем у разных народов Индокитая, от вьетов до семангов Малакки. Кажется очевидным проникновение этого культа с севера. Вопрос – с северо-запада или северо-востока?

Неоднозначность ответа на него диктуют следующие факты. В древнеиндийском эпосе упоминается о борьбе Рамы в союзе с медведями и обезьянами против ракшасов. В медведях и обезьянах исследователи видят аборигенные народы Восточной Индии (Гринцер 1974, 167). И, действительно, на северо-востоке Индии мы обнаруживаем почитание и медведя. Так, дафла в Ассаме – не едят собак, считая их, вместе с тигром и медведем, потомками своего прародителя (Чеснов 1976, 161). Этногонические мифы,

связанные с медведем, мы обнаруживаем у чинов Бирмы, кьенгов Бирмы и Бангладеш (Мифы т. 2, 592).

Поэтому, можно думать, что и почитание медведя могло быть принесено предками древних корейцев с юго-запада. Но, окончательный ответ на этот вопрос пока дать невозможно.

Когда же приходит этот импульс на территорию Китая? По моему мнению – в эпоху Инь, или чуть раньше. Во всяком случае, на иньцах этот импульс тоже отразился. Впрочем, не следует полагать, что культурный импульс этот был однороден. Или, что он ограничился строго определенными территориями. Очевидно также, на разных территориях он наложился на разные субстраты, и дал разные результаты. Примером этого, на мой взгляд, следует считать отражение этого импульса в мифологии некоторых тунгусо-маньчжурских народов. Так, у некоторых из них присутствует очень близкий к тибето-бирманским миф о лепке людей из глины божеством-творцом (Мифы т. 2, 533). Вылепив фигурки людей, он поручает охранять их собаке. Но та, соблазнившись на посулы антагониста благого божества (аналог этому – миф о собаке Индры (Эрман, Темкин 1985, 21)), позволяет причинить ему вред фигуркам.

При этом, помимо известных по тибето-бирманской мифологии элементов, добавляются новые, очевидно – приобретенные уже из местного мифологического тезауруса. Наиболее ярким примером таких местных элементов следует считать появление ворона, замещающего в данном сюжете собаку. Степень сходства, на мой взгляд, не позволяет говорить о случайном совпадении. Наличие же у этих народов других мотивов мифологии, которые мы не обнаруживаем у тибето-бирманцев, задает направление заимствования.

Что касается ворона, то трехлапый ворон как солярный символ мы видим в чжоусской традиции. Аналогичный образ существовал и в корейской традиции (Мифы, т.1, 668). Его источником, очевидно, является мифология народов Северо-Восточной Азии. Также, у орочей и удэгейцев мы обнаруживаем образ мирового дерева, растущего корнями вверх (Жуковская 1970, 114). Такой вариант достаточно редок, насколько я могу судить. Один из них – это индийская ашваттха. Она восходит к еще к цивилизации Мохенджо Даро и Хараппы - особенность протоиндийского мирового дерева в расположении двух деревьев на одной вертикальной линии, причем верхнее – корнями вверх (Волчок 1972, 249). Опять таки, совпадение весьма маловероятное. Возвращаясь к иньцам – что позволяет говорить о влиянии этого импульса и на них? Прежде всего, именно птица (Сюаньян) считается тотемом Инь (Кравцова 1994, 154). Отмечаем мы и почитание собаки иньцами. Она помещалась ими в могилу, и, очевидно, как и у индоевропейцев, считалась стражем загробного мира. Об этом свидетельствует такая традиция иньских погребений, как яо-кэн – яма на уровне талии погребенного, в которую помещалась собака. Примечательно, что бедные погребения не имели, как правило, яо-кэна (Кучера 1986, 57). Однако, на мой взгляд, объяснением этого является не бедность (как полагает С. Кучера) – собаку нашли бы и беднейшие. Скорее, это признак, отличавший иньскую элиту, т. е. – собственно иньцев. Далее, прическа иньцев представляла собой узел на макушке, со шпилькой (Чеснов 1976, 149). Я.В. Чеснов сопоставляет ее с рогообразной прической мяо и ицзу. Очевидно, в данном случае мы наблюдаем редуцированный, выродившийся вариант – но той же идеи. Очень интересен также образ дракона в Инь – это змееобразное безногое существо. Позже в китайской традиции возобладала иная традиция дракона – с лапами, восходящая к образу крокодила и отражающая культурное влияние юго-востока Китая и Индокитая (Чеснов 1976, 195).

Кроме того, еще одним тотемом иньцев была Солнечная Шелковица (Кравцова 1994, 152; там же смотрите очень интересный анализ этой мифологемы). И в этой связи

интересно, что Брахма в индийской традиции удаляется, после творения мира, под сень шалмали – шелковицы (Эрман, Темкин 1985, 15).

Однако, если те, кто принес этот комплекс в Китай, пришли еще в эпоху Инь, то, какое отношение это имеет к Чу и происхождению даосизма? Прежде всего, следует сказать, что сегодня рассматриваются три основные гипотезы происхождения Чу (Кравцова 1994, 67-68). И одна из них считает чусцев как раз осколком шан-иньской цивилизации, вытесненным чжоусцами на юг (Кравцова 1994, 68). На мой взгляд, однако, предлагаемая мной гипотеза позволяет объединить часть версий происхождения Чу в единую непротиворечивую картину. Начнем с того, что импульс, очевидно, не ограничился ни бассейном Янцзы, ни бассейном Хуанхэ. Его следы мы наблюдаем значительно севернее, во Внутренней Монголии (Чулуут) и Хакасско-Минусинской котловине (феномен т. н. «окуневских изваяний»).

«Окуневские изваяния» характеризуются так называемыми «антропоморфными личинами». Эти личины представляют собой маски, изображавшие существа с коровьими ушами и рогами. На голове у них также размещается вертикальное украшение (которое может быть интерпретировано как еще один рог) (Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980, 44-48). При стилизации эти рогатые компоненты личины трансформируются в трехзубую корону. Существенным представляется также то, что рога у личин, по мнению Н. В. Леонтьева, в большинстве случаев - не бычьи, а коровьи. Или же – вола. Они значительно длиннее и изогнуты, в отличие от бычьих. Помимо того, в ушах изваяний мы наблюдаем серьги (Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980, 41).

И, наконец, следует упомянуть изображение на плите с р. Аскиз – божество с распущенными волосами, в его руках – как бы находятся извивающиеся змеи (Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980, 65). Это изображение 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).

Сравнительно недавно Д.А. Мачинский выдвинул версию о принадлежности этих изваяний на самом деле Афанасьевской культуре. Формирование ее связывается исследователями с проникновением с запада индоевропейцев (Мачинский 1997). Хотя его аргументы представляются достаточно убедительными, для интересующих нас проблем значения это не имеет. И в том, и в другом случае первопричина возникновения «личин» - приход индоевропейского населения.

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

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). 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). Правда, по мысли всех исследователей, отмечающих южные связи «окуневского феномена», эти влияния приходят с запада. Разумеется, никоим образом не стоит исключать западных связей той же Афанасьевской культуры. Но, сам Д.А. Мачинский отмечает, что именно в Хакасско-Минусинской котловине ритуальные сосуды Афанасьевской культуры приобретают уникальную яйцевидную форму. Такие сосуды, по его словам, выглядят как яйцо большой птицы (Мачинский 1997, 79).

В этой связи обратимся к типологически близким 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 птичьих масках, с хвостами, с птичьими трехпальными руками, и антеннообразными головными уборами (Новгородова 1989, 118). И, «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). И, на 1997 год ситуация не изменилась.

Кроме того, уже монгольские изображения танцующих трехпалых персонажей не представлены сжимающими змей. Предметы, которые они иногда держат в руках, очевидно, изображают что-то другое – возможно, хвосты быка (Новгородова 1989, 116). Что же касается Южной Сибири, то там мы имеем единственное изображение с р. Аскиз. Но даже изображение с р. Аскиз только намекает на «сжатие змей». Поэтому, мы можем рассматривать эти факты как аргумент о направлении импульса с юго-запада, через Сычуань, на северо-восток, до Южной Сибири. Вероятно, в результате этого в мифологии енисейских кетов и появился такой персонаж, как Калбэсэм. Как и тувинский Курбусту, он возводится исследователями к имени иранского Ахура Мазды (Мифы, т.2, 88). Но, в отличие от Ахура Мазды, Калбэсэм у кетов – отрицательный персонаж. Кроме того, уже в монгольских памятниках мы наблюдаем появление элементов местного мифологического фонда. Наиболее ярким из них является образ оленя, широко представленный в том же Чулууте (Новгородова 1984, 42). Отразилось это и в иньской культуре – иероглиф «солнце» изображался с оленьими рогами (Новгородова 1989, 109). Эти данные позволяют объяснить и гипотезу о приходе чусцев из Внутренней Монголии, и миф о бегстве Чи-ю с севера на юг. Очевидно, та группа пришельцев, которая стояла у истоков Чу и таких народов мань-и, как Ба и Шу, первоначально продвинулась значительно дальше на северо-восток. И только позже произошел откат назад. Был ли он связан с крахом Инь? Судя по тому, что в мифологии поражение Чи-ю связывается еще с деятельностью Хуан-ди, это было значительно раньше. И, как мы видели, в борьбе Чжоу и Инь народ Ба поддержал чжоусцев (Итс 1976).

VIII. Заключение

Подводя итоги, хочу сказать следующее. Использование мифологии мяо для реконструкции процесса возникновения Чу и формирования даосизма действительно очень информативно. При этом основное значение имеют выявленные взаимосвязи мяо и древних корейцев, а также ближневосточные параллели в мифологии мяо. Кроме того, целый ряд элементов мифологии мяо демонстрирует влияния с территории Индии и Восточного Ирана. Поэтому, можно говорить, что в формировании царства Чу, а также других царств и народов мань-и (а именно - Ба, Шу, Елан), значительную роль играли какие-то индоевропейские народы (скорее всего, не тохары), проникшие в Южный Китай с территории Индии. Скорее всего, именно эти народы принесли с собой и значительный пласт представлений, восходящий к дравидской и прото-дравидской культуре. И именно в культуре дравидских народов следует искать объяснение многим существенным чертам даосского феномена. На этом пути и произошло слияние ближневосточных, восточноиранских, прото-дравидских, тибето-бирманских и мон-кхмерских мифологем в тот комплекс, из которого возник даосизм. И, вероятно, этот импульс затем достиг территорий, где позже происходило формирование древних корейцев.

Хочу заметить также, что я рассматриваю свою статью только как первое приближение к проблеме, ее постановку. И публикую ее, в первую очередь, для того, чтобы привлечь внимание исследователей к этой проблеме. Думается, совместными усилиями многих будет значительно легче отыскать истину.

Основные выводы этой работы были представлены на конференции «Антропологические исследования в Молдове» (28 ноября 2004), организованной университетом Высшая Антропологическая Школа (Кишинев), а также в докладе "Происхождение даосизма и внешние культурные импульсы" на конференции "II Торчиновские чтения" (Санкт-Петербург, 17-19 февраля 2005; с. 186-191). И, пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю благодарность Марине Евгеньевне Кравцовой за дружескую поддержку и неоценимую помощь литературой, советами и, особенно - критическими замечаниями.

Библиография

Белявский 1971: В.А. Белявский, Вавилон легендарный и Вавилон исторический (Москва 1971).

Бонгард-Левин, Деопик 1957: Г.М. Бонгард-Левин, Д.В. Деопик, К проблеме происхождения народов мунда. Советская этнография 1, 1957, 44-57.

Бутин 1982: Ю.М. Бутин, Древний Чосон (Новосибирск 1982).

Быков 1969: А.А. Быков, Монеты Китая (Ленинград 1969)

Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980: Э.Б. Вадецкая, Н.В. Леонтьев, Г.А. Максименков, Памятники Окуневской культуры (Ленинград 1980).

Волчок 1970: Б.Я. Волчок, К интерпретации некоторых протоиндийских изображений. В сб.: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов (Москва-Ленинград 1970), 15-42.

Волчок 1972: Б.Я. Волчок, Протоиндийские божества. В сб.: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. ч. II (Москва-Ленинград 1972), 246-304.

Гринцер 1974: П.А. Гринцер, Древнеиндийский эпос (Москва 1974).

Гумилев 1959: Л.Н. Гумилев, Эфталиты и их соседи в IV веке. Вестник древней истории, 1, 1959, 129-140.

Гумилев, Кузнецов 1970: Л.Н. Гумилев, Б.А. Кузнецов, Бон (древняя тибетская религия). Доклады Географического Общества СССР 15, 1970, 71-90.

Дементьева-Лескинен 1968: А.Н. Дементьева-Лескине, Новые данные о ман Вьетнама. В сб.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии (Москва 1968), 127-136

Джарылгасинова 1970: Р.Ш. Джарылгасинова, Китай и Корея в V веке до н. э. – III веке н.э. В сб.: Китай и соседи в древности и средние века (Москва 1970), 90-107.

Джарылгасинова 1979: Р.Ш. Джарылгасинова, Этногенез и этническая история корейцев (по данным эпиграфики) (Москва 1979).

Дэвлет 1997: М.А. Дэвлет, Окуневские антропоморфные личины в ряду наскальных изображений Северной и Центральной Азии. В сб.: Окуневский сборник (Санкт-Петербург), 240-250.

Жуковская 1970: Н.Л. Жуковская, Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма. В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии (Москва 1970), 103-115.

Иванов 1992: В.В. Иванов, Тохары. В сб.: Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье (Москва 1992) 5-24.

Ионова 1970: Ю.В. Ионова, Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев. В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии (Москва 1970), 140-170.

Итс 1972: Р.Ф. Итс, Этническая история юга Восточной Азии (Москва 1972).

Итс 1976: Р.Ф. Итс, Золотые мечи и колодки невольников (Москва 1976).

Йеттмар 1986: К. Йеттмар, Религии Гиндукуша (Москва 1986).

Кашина 1977: Т.Н. Кашина, Керамика культуры Яншао (Новосибирск 1977).

Кисель 1997: В.А. Кисель, Священная фигура скифов (Санкт-Петербург 1997).

Клейн 2000: Л.С. Клейн, Миграция тохаров в свете данных археологии. *Stratum plus* 2, 2000, 178-187

Ковалев 2004: А.А. Ковалев, Древнейшая миграция из Загроса в Китай и проблема прародины тохаров. В сб.: Археолог: детектив и мыслитель (Санкт-Петербург 2004), 249-292.

Кравцова 1994: М.Е. Кравцова, Поэзия древнего Китая (Санкт-Петербург 1994).

Кравцова 2004: М.Е. Кравцова, История искусства Китая. Учебное пособие (Санкт-Петербург 2004).

Кузнецов 2001: Б.И. Кузнецов, Бон и маздаизм (Санкт-Петербург 2001).

Кучера 1986: С. Кучера, Проблемы древней истории Китая в археологической науке КНР. В сб.: Общественные науки в КНР (Москва 1986), 15-60.

Кюннер 1961: Н.В. Кюннер, Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока (Москва 1961).

Литвинский 1972: Б.А. Литвинский, Древние кочевники «Крыши мира» (Москва 1972).

Луконин 1977: В.Г. Лукони, Искусство древнего Ирана (Москва 1977).

Мачинский 1997: Д.А. Мачинский, Сакральные центры Скифии близ Кавказа и Алтая и их взаимосвязи в конце IV I тыс. до н. э. В сб.: Стратум: структуры и катастрофы. (Санкт-Петербург 1997), 73-94.

Мифы т. 1: Мифы народов мира. Т. 1 (Москва 1991).

Мифы т. 2: Мифы народов мира. Т. 2 (Москва 1992).

Мешков 1968: Ю.Ю. Мешков, Основные этапы этнической истории Филиппин. В сб.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии (Москва 1968), 49-69.

Новгородова 1984: Э.А. Новгородова, Мир петроглифов Монголии (Москва 1984).

Новгородова 1989: Э.А. Новгородова, Древняя Монголия (Москва 1989).

Пубаев 1981: Р. Пубаев, Пагсам Чжонсан (Москва 1981).

Рифтин 1972: Б.Л. Рифтин, Герои и сюжеты китайских сказок. В сб.: Китайские народные сказки (Москва 1972), 5-16.

Рифтин 1979: Б.Л. Рифтин, От мифа к роману (Москва 1979).

Рифтин, Хасанов 1977: Б.Л. Рифтин, М. Хасанов, Художественный мир дунганской сказки. В сб.: Дунганские народные сказки и предания (Москва 1977), 4-17.

Савинов 1997: Д.Г. Савинов, Проблемы изучения Окуневской культуры (в историографическом аспекте). В сб.: Окуневский сборник (Санкт-Петербург 1997), 7-19.

Сарианиди 1984: В.А. Сарианиди, Бактрия сквозь мглу веков (Москва 1984).

Сидорова 1972: В.С. Сидорова, Художественная культура древней Индии (Москва 1972).

Стратанович 1970: Г.Г. Стратанович, Ритуальное убиение быка. В сб.: Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии (Москва 1970).

Стратанович 1970а: Г.Г. Стратанович, О скользящих этнонимах. В сб.: Этнонимы (Москва, 1970), 54-60.

Стратанович 1978: Г.Г. Стратанович, Народные верования населения Индокитая (Москва 1978), 186-195.

Сыма Цянь 1985: Сыма Цянь, Исторические записки. Т. IV (Москва 1985).

Сыма Цянь 1987: Сыма Цянь, Исторические записки. Т. V (Москва 1987).

Сычев, Сычев 1975: Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика, история, трактовка в искусстве и литературе (Москва, 1975)

Торчинов 1982: Е.А. Торчинов, Даосское учение о «женственном». Народы Азии и Африки 6, 1982, 99-107.

Тревер, Луконин 1987: К.В. Тревер, В.Г. Луконин, Сасанидское серебро (Ленинград 1987).

Фрай 1972: Р. Фрай, Наследие Ирана (Москва 1972).

Хлобыстина 1971: М.Д. Хлобыстина, Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства. В сб.: Первобытное искусство (Новосибирск 1971), 65-180.

Церен 1966: Э. Церен, Библейские холмы (Москва 1966).

Церен 1976: Э. Церен, Лунный бог (Москва 1976).

Чеснов 1968: Я.В. Чеснов, Народ кава. В сб.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии (Москва 1968), 137-183.

Чеснов 1976: Я.В. Чеснов, Историческая этнография Индокитая (Москва 1976).

Чжан Я-цин 1984: Чжан Я-цин, Керамика неолитических культур Восточного Китая (Новосибирск 1984).

Щетенко 1979: А.Я. Щетенко, Первобытный Индостан (Ленинград 1979).

Эрман, Темкин 1985: В.Г. Эрман, Э. Н. Темкин, Мифы древней Индии (Москва 1985).

Яншина 1984: Э.М. Яншина, Формирование и развитие древнекитайской мифологии. (Москва 1984).

Интернет-ресурсы:

«Шицзин», III, I, 8: «Шицзин», III, I, 8. In:

<http://daolao.narod.ru/Confucius/Shijing/shijing3.htm>

Алексей А. Романчук, преподаватель, Университет «Высшая Антропологическая Школа» ул. Зимbruлуй 10А, Кишинев, Молдова