

Б. Я. Волчок

**К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОТОИНДИЙСКИХ
ИЗОБРАЖЕНИЙ И СИМВОЛОВ**

Цель настоящей статьи — познакомить читателя с конкретным опытом использования так называемых вспомогательных материалов при исследовании протоиндийских текстов¹.

Значительную часть археологических находок в городах долины р. Инда составляют объекты с надписями, которые могут быть отнесены не только к памятникам протоиндийского письма, но и искусства. Многочисленные протоиндийские печати и оттиски с надписями сопровождаются, как правило, изображениями одиночных животных, а иногда и целых сцен. В сценах фигурируют различные персонажи (антропы и зооморфные), деревья и другие растения, довольно широко представлена символика. Весь этот материал в совокупности с микроскульптурой и некоторыми другими археологическими находками оказался очень ценным при исследовании протоиндийских текстов. Частично этому способствовала выявившаяся возможность интерпретации ряда памятников протоиндийского искусства на основе сведений древнеиндийских письменных источников и данных исторически засвидетельствованных культурных традиций Индии.

Попытки осмыслить и ввести в научный оборот памятники протоиндийского искусства обнаруживаются в самых первых публикациях археологов Джона Маршалла, Эрнста Маккея и Мадхо Саруп Ватса², раскопавших три самых крупных центра древней цивилизации долины Инда — Мохенджо-Даро, Хараппу и Чанху-Даро. В специальных разделах их монографий все изображения и символы на печатях, оттисках, амулетах и других объектах сведены в тематические группы (например, животные — реальные и мифические, скомбинированные из элементов нескольких животных; антропоморфные персонажи; сложные сцены; растения и т. п.). В пределах каждой группы даны формальное описание и интерпретация изображений на основе сопоставлений с синхронными культурами Древнего Востока, а также с более поздними аналогами собственно индийской культуры. Следует отметить, что даже на этой, самой предварительной стадии изучения авторам-археологам удалось сделать ряд очень точных и тонких наблюдений, получивших подтверждение в ходе дальнейших исследований.

Последующая история изучения протоиндийского искусства сводится к большому числу специальных статей, в которых анализируются те или иные сюжеты, сцены, в лучшем случае — тематические группы изображений, но никаких попыток детально рассмотреть весь материал как единое целое пока не предпринималось; не проводилось также и фронтального сопоставления изображений с текстами (кроме опыта интерпретации отдельных текстов вместе с изображениями).

¹ Обобщающий результат многолетних исследований протоиндийских текстов группой сотрудников Института этнографии АН СССР изложен Ю. В. Кнорозовым. См. *Кнорозов Ю. В.* Протоиндийские надписи (К проблеме дешифровки). — Сов. этнография, 1981, № 5. См. также *Альбедиль М. Ф.* Некоторые проблемы филологического исследования протоиндийских текстов. — Там же, 1982, № 1.

² *Marshall J.* Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. London, 1931, v. I—III; *Mackey E. J. H.* Further Excavations of Mohenjo-Daro. Delhi, 1938, v. I, II; *Vats M. S.* Excavations at Harappa. New Delhi, 1940, v. I, II; *Mackay E. J. H.* Chanhudaro. Excavations 1935—1936. New Haven, Connecticut, 1943.

Осуществлявшееся группой сотрудников Института этнографии АН СССР сплошное изучение всех доступных изображений и символов было подчинено основной задаче — выйти на уровень интерпретации, а если окажется возможным — и чтения протоиндийских текстов. Учитывая специфику и особые трудности исследования последних, изображения и символику в данном случае следовало рассматривать как источник, равноценный самим текстам.

Чтобы решить вопрос о том, в какой мере памятники изобразительного искусства смогут стимулировать работу над текстами, был проделан ряд трудоемких и кропотливых операций по формальному и неформальному изучению всего материала: сбор и классификация (принципы классификации приходилось неоднократно менять в зависимости от ближайшей конкретной цели и хода исследования текстов); детальное описание каждого объекта; разного рода сопоставления как внутри данной культуры, так и вне ее. Подтвердилась высказывавшаяся ранее гипотеза о связи изображений с сопровождающими их текстами. Эти связи (как правило, однако, не непосредственные) были выявлены, определен их характер.

Соотношение и корреляция различных знаковых систем в протоиндийской культуре составляют особую теоретическую проблему, требующую специального рассмотрения. Здесь уместно отметить лишь следующее: изображения и символы отнюдь не являются только иллюстрациями (или украшениями) на объектах с надписями. Каждый элемент любой композиции имеет свою вполне определенную семантику: отсутствие какого-либо из них изменило бы общий смысл текста или сюжета. Кроме того, в зависимости от контекста один и тот же элемент (будь то знак письма, изображение или символ) может изменять свою семантику. Отсюда следует вывод о равноценности всех видов протоиндийской графики при исследовании текстов. Особый интерес для дешифровки представляет ряд выявленных случаев замены надписи изображениями, которые в отдельных, крайне редких случаях могут выполнять функции билингв. Таким образом, в процессе параллельно-перекрестного изучения текстов и изображений устанавливалась как бы обратная связь: изображение — текст — изображение.

Выход на уровень лингвистической интерпретации и чтения протоиндийских текстов означает также и принципиально новый этап в исследовании изображений и символики. Применявшийся до сих пор метод сопоставления и поисков аналогов в последующей культуре Индии сам по себе правомерен и может быть результативен, однако лишь до известного предела.

Весь археологический материал в комплексе (включая и предметы искусства) сразу же указывал на безусловную генетическую связь с культурой позднейшей Индии. Это обстоятельство на первый взгляд как будто облегчало задачу исследователей памятников искусства по сравнению с задачей лингвистов, встретившихся с неизвестным письмом и языком и, более того, возможно, с языком вымершим. Однако попытки выйти за пределы весьма общих и потому неизбежно расплывчатых заключений об индийском характере культуры и обратиться к конкретной и точной интерпретации памятников наталкивались на серьезные затруднения. Главное из них — огромный (почти 2 тысячи лет) разрыв во времени, отделяющий протоиндийскую цивилизацию от того периода, который принято считать началом письменной истории Индии. Именно поэтому, какими бы убедительными ни казались предложенные интерпретации отдельных сцен и изображений, как ни строги и, возможно, логичны некоторые построения и умозаключения по поводу тех или иных аспектов духовной культуры протоиндийцев, — в большинстве случаев они все же остаются гипотезами до тех пор, пока не подтверждены чтением самих текстов.

Сейчас, когда стал понятен смысл надписей, а часть текстов прочтена, кардинально изменилась сама методика исследования: налицо ре-

альная возможность интерпретировать изображения, символику, микрокультуру и другие предметы ритуально-культового характера исходя уже из самих протоиндийских текстов. Диахронические сопоставления, разумеется, по-прежнему необходимы, но они перестают быть главным методом исследования. Поиски параллелей в последующей индийской культуре ведутся теперь с другими целями — для подтверждения правильности чтений текстов, а также для дополнения и уточнения их.

В журнальной статье нельзя даже кратко охарактеризовать весь материал, оказавшийся в поле зрения. Поэтому рассмотрим в свете новых возможностей хотя бы два не связанных между собой непосредственно феномена протоиндийской культуры: 1) трехсезонный год — основную модель годового календаря и 2) мифологический комплекс, связанный с образом буйвола.

Трехсезонный год

Наши сегодняшние представления позволяют констатировать наличие сложного, тщательно разработанного протоиндийского календаря с параллельным использованием нескольких структур года. Характер календарно-хронологических систем протоиндийцев предполагает необычайно высокий для того времени уровень астрономических знаний.

Достаточно полное представление о календаре оказалось возможным лишь после прочтения текстов, хотя некоторые соображения были высказаны и до этого. Ранее протоиндийский год был определен как состоящий из 2 полугодий, 6 сезонов, 12 месяцев и 24 полумесяцев³. Такая структура была установлена на основе интерпретации изображений и символов, а также аналогов в последующей традиции Индии; данные протоиндийских текстов при этом не привлекались. Эта структура года теперь подтверждена чтением соответствующих текстов. Кроме того, оказалось возможным внести в нее ряд уточнений и дополнений. Так, например, стал понятен смысл деления года на два полугодия между днями равноденствий в одном случае и днями солнцестояний — в другом: имелись в виду две параллельные системы календаря — трехсезонная и шестисезонная. Зато полным новшеством оказалось наличие еще одной единицы — четырехмесячного сезона. Судя по текстам, год у протоиндийцев подразделялся также на три четырехмесячных сезона и, что очень важно, такая сезонная структура была преобладающей.

Достоверность этой новой системы года, полученной исключительно на основе свидетельств текстов, могла быть подкреплена несколькими путями: интерпретацией сочетающихся с этими текстами изображений и символов; сопоставлениями с сезонным делением года в позднейших культурах Индии; соотношением протоиндийских сезонов с реальными климатическими условиями субконтинента⁴. С помощью перекрестного рассмотрения всех перечисленных компонентов (включая тексты) можно проиллюстрировать один из применявшихся приемов исследования.

Трехсезонный год — специфически индийская модель года, не встречающаяся в культурах сопредельных с Индией стран, стабильная для всей Индии начиная с древнейших времен. В наиболее ранних, ведических памятниках имеются достаточно прозрачные, хотя и косвенные, указания на бытование трехсезонного года. В Ригведе наряду с очевидным подразделением 360-дневного года на 4 квартала прослеживается и трехсезонный год. Как правило, олицетворением трех сезонов считают загадочных малых ведических богов — трех Рибху, которые впослед-

³ Proto Indica: 1972, II. М.: Наука, с. 240, 282—283; Proto Indica: 1973. М.: Наука, 1975, с. 8—9, 23.

⁴ Подобная экстраполяция представляется корректной в свете результатов новейших палеоклиматологических исследований Западной Индии, подробно рассмотренных в книге А. Я. Щетенко «Первобытный Индостан» (Л.: Наука, 1979, с. 48—58). Несмотря на высказывавшиеся ранее мнения о некотором «усыхании» долины Инда, эти результаты позволили отдельным исследователям утверждать, что в историческое время «значительных изменений в климате не было, современные природные условия близки к существовавшим в древности, 3—4 тысячи лет тому назад» (с. 56).

ствии заняли более высокое место в пантеоне. В Ригведе Рибху описываются аналогично солнечным богам. Их внешний облик подобен солнцу, они запряжены в трехколесную колесницу. Эти малые боги — искусные ремесленники, служившие многим богам. Одно из их замечательных деяний — создание золотой колесницы для богов-близнецов Ашвинов: все детали колесницы (включая колеса) исполнены в тройном количестве. Соображения в пользу интерпретации трех Рибху как богов-покровителей трех сезонов обобщены в работе Дж. Джоши⁵. К убедительной аргументации автора можно добавить еще одно весьма существенное свидетельство памятников, оставшееся без внимания.

Ведическая мифология связывает трех Рибху с богами Вишвадевас, Индрой и Варуной (Ригведа, IV, 33, 2), которые в более поздних памятниках (брахманах) уже отчетливо функционируют как боги-покровители трех сезонов. В Шатапатхабрахмане, например, сообщается: жертвоприношения должны повторяться регулярно, каждые четыре месяца (скр. *чатурмасья*) в честь Индры, Савитри и Варуны⁶, или (в другом месте) Вишвадевас (весна), Варуны (дожди) и Шакамедхас (осень)⁷.

Из других свидетельств ведических памятников следует упомянуть колесо с тремя ступицами (скр. *тринабхам чакра*, Ригведа, 164, 2) или колесо с тремя спицами (скр. *набхаяни*, Атхарваведа), обычно отождествляемые с годом, состоящим из трех сезонов. Аналогичное колесо повозки солнца в деталях описывается в более поздних источниках — пуранах (Вишну, Ваю, Матсья, Бхавишья): три ступицы этого «колеса времени», как его обычно именуют, по-разному интерпретируются комментаторами, но чаще всего — как символическое выражение трех четырехмесячных сезонов⁸.

Очевидно, та же структура года отражена в мифологии: солнце и некоторые высшие боги характеризуются как «трехголовые» или «трехтелые» существа. Эпитет «имеющий три туловища» (скр. *траидеха, траитану*) часто употребляется по отношению к солнцу, а также Шиве; Вишварупа (сын бога-демиурга Тваштра) называется в памятниках «трехголовый» (скр. *триширас*). В иконографии этот образ солнечного божества нашел выражение в одном из воплощений Вишну — в виде трехголового существа.

Более определенно трехсезонная структура года выявляется в последующих памятниках: брахманах, эпосе, пуранах. Несмотря на то что они не отражают четко зафиксированного годового календаря, он надежно реконструируется на основе многочисленных и подробных сведений о системе регулярных и обязательных жертвоприношений. В этом случае мы имеем полную параллель с протоиндийскими текстами, где информация о сезонном календаре также содержится в жертвенных и праздничных надписях.

Существенной для наших целей особенностью древнеиндийских жертвенных формул является строгая регламентация времени для совершения того или иного жертвенного ритуала.

Многочисленные жертвы и возлияния сопровождали большинство праздников и разного рода ритуальных действий, включая и связанные с событиями социально-политического характера. Однако наиболее важными и обязательно соблюдавшимися были жертвоприношения, отмечавшие праздники годового календаря, в первую очередь сезонные. В санскрите имеется ряд специальных терминов, связанных с сезонным жертвоприношением: *ритуяджа* («жертвоприношение сезону»), *ритвидж* («сезонный жрец») и др. Жертвоприношения по поводу «четырёхмесячий» входили в число наиглавнейших. О значимости и традиционности трехсезонной структуры года можно судить по тому факту, что существ-

⁵ Joshi J. R. Some Minor Divinities in Vedic Mythology and Ritual. Puna, 1977, p. 55—68.

⁶ The Sacred Books of the East. Oxford, 1910, v. XLIV, p. 247.

⁷ The Sacred Books..., v. XII, p. 383.

⁸ The Vishnu Purana. Transl. by H. H. Wilson, London, 1840, p. 217.

зовало немало праздников и церемоний, соблюдавшихся в соответствии с «четырёхмесячьями», наряду со специальными праздниками по поводу самих «четырёхмесячий». Брахманы изобилуют упоминаниями трех четырёхмесячных сезонов, при этом названия их иногда варьируют: лето (*гришма*), дожди (*варша*) и зима (*хеманта*); или весна (*васанта*), дожди (*варша*) и осень (*шарад*)⁹. Много свидетельств бытования аналогичного трехсезонного года встречается и в эпосе. Сезонная номенклатура Махабхараты суммарно представлена в работе известного исследователя Э. В. Хопкинса¹⁰. Как и в большинстве древнеиндийских памятников, в Махабхарате отсутствует ясно выраженная календарная система. Судить о ней приходится на основании случайных указаний на сезон при описании того или иного события (чаще всего — жертвоприношения), например: упоминание «четырёхмесячья» в ритуале жертвоприношения коня или предписание выдавать жалованье «каждые четыре месяца» (употреблен термин *чатурмасья*)¹¹. В Махабхарате выявляется параллельное существование шести- и трехсезонного года.

Прежде чем перейти непосредственно к сопоставлению структуры протоиндийского трехсезонного года с данными письменных памятников, следует оговорить несколько существенных моментов. Протоиндийцы, как выяснилось, обозначали три четырёхмесячных сезона тремя знаковыми системами: письмом, символикой, изображениями (правда, одновременно все три компонента встречаются очень редко). Попытка непосредственно сопоставить эту номенклатуру с соответствующими порядками в последующей традиции в ряде случаев невозможна. Парадоксальным образом наша сегодняшняя информация о номенклатуре протоиндийского трехсезонного года гораздо обширнее, чем сведения письменных памятников последующих эпох. Наиболее полно преемственность традиций прослеживается в области лексики: мы имеем семантическое тождество в наименованиях каждого из трех сезонов. Однако протоиндийская номенклатура конкретных месяцев внутри сезонов (из 12 месяцев года обнаружены наименования для одиннадцати) в текстах исторического периода, судя по всему, не зафиксирована: по-видимому, в данном случае налицо смена традиций. Что касается символики, то последующая индийская культурная традиция (в отличие от протоиндийской) не сохранила какой-либо системы символов, маркирующих три сезона; иногда встречаются лишь косвенные, порой не очень ясные, свидетельства существования подобной системы в прошлом. Изображения, относящиеся к памятникам искусства или иконографии исторического периода, которые можно было бы увязать с символикой или атрибутикой сезонов, нам также пока неизвестны. Употреблявшиеся протоиндийцами изображения рыбы и гавиала для обозначения второго и третьего четырёхмесячных сезонов (для первого сезона аналогичный «животный» символ пока не обнаружен) могут быть сопоставлены с поздними данными лишь опосредованно.

После столь «обнадеживающего» начала перейдем к рассмотрению всего материала в комплексе.

Номенклатура трех сезонов в основном содержится в праздничных и жертвенных надписях на тонких каменных пластинках из самых ранних археологических слоев, а также на сменивших пластинки двусторонних глиняных оттисках. В текстах выявлены общие наименования для каждого из трех сезонов и для всех (за исключением одного) месяцев. Некоторые месяцы имели в языке несколько названий. Сама надпись, как правило, передает имя бога или наименование праздника, по поводу которого совершается жертвоприношение. Справа от надписи (или на обороте в двусторонних оттисках) располагается дата, указывающая, когда именно следует совершать данное жертвоприношение.

⁹ The Sacred Books..., v. XII, p. 383—387.

¹⁰ Hopkins E. W. Epic Chronology.— Journal of the American Oriental Society, 1903, v. XXIV, p. 7—56.

¹¹ Hopkins E. W. Op. cit., p. 21.

Полная дата включает символ одного из трех сезонов и порядковый номер месяца в сезоне (от 1 до 4). Символом для обозначения каждого из трех сезонов является маленький «кружок», повторением которого до трех раз обозначался соответственно первый, второй и третий сезоны. Знак «сосуда» с предшествующими цифрами от 1 до 4 (цифра 1 иногда опускается) обозначали один из четырех месяцев любого четырехмесячного сезона.

Два из трех сезонов имеют, как уже отмечалось, также и «животный» символ: рыба — символ второго и гавиал — третьего сезона. На тонких пластинках в постфинальной позиции рыба и гавиал встречаются и отдельно, и в сочетании с символическими кружками, маркирующими сезоны. При этом рыба комбинируется только с двумя кружками и в этих случаях употреблена как символ второго сезона; гавиал комбинируется только с тремя кружками и символизирует третий сезон.

Таким образом, для протоиндийского трехсезонного календаря вопрос о том, с какого сезона начинался год, решался сравнительно просто — естественно, с того, который был обозначен одним кружком. В последующее время, судя по письменным источникам, подобная маркировка сезонов не сохранялась, ее заменял порядок перечисления сезонов, который, однако, был весьма нестабилен: список сезонов в разных (а иногда в одних и тех же) памятниках мог начинаться с любого из трех.

Протоиндийскому порядку перечня сезонов соответствуют некоторые варианты календаря Махабхараты, законы Ману, буддийская традиция. В Анугите¹² встречается редкий случай прямого указания на порядок сезонов: «сначала день — за ним ночь, у месяца — начало со светлой половины, у накшатр — первая Шравана, у сезонов — первый сезон зима».

Достаточно точно и единообразно называют памятники конкретную дату начала каждого из трех сезонов (с указанием названия месяца и фазы луны).

	Осень (зима)	Весна	Дожди
Шатапатхабра- мана	Картика, полнолуние	Пхальгуна, полнолуние	Ашадха, полнолуние
Махабхарата	Картика, полнолуние	Пхальгуна, полнолуние	—
Традиционный ка- лендарь	Картика, 2, светлая половина ¹³	Пхальгуна	Ашадха, 12, светлая половина, или 2, тем- ная половина

Начало всех трех протоиндийских сезонов соответствует указанным выше датам: месяц картика — время осеннего равноденствия, на которое падает начало первого протоиндийского сезона. Тем самым автоматически совпадает и начало двух остальных четырехмесячий.

1 СЕЗОН. Октябрь — январь.

Символ сезона: один кружок.

Общее название сезона: «холод»¹⁴, скр.: *хеманта* — «зима», *шитакала* — «холодное время»¹⁵.

Названия месяцев:

- 1-й месяц — не обнаружено.
- 2-й месяц — «начало холода».
- 3-й месяц — «хорошее время».
- 4-й месяц — «время капель [росы]».

¹² The Sacred Books..., v. VIII, p. 352.

¹³ В традиционном индийском календаре счет дней в месяце ведется по полумесяцам: дни первой, светлой половины месяца (от новолуния до полнолуния) обозначаются цифрами от 1 до 15; этими же цифрами обозначаются следующие 15 дней темной половины месяца. Поэтому даты начала сезонов «осень» и «дожди» по традиционному календарю близки к дням полнолуний.

¹⁴ Здесь и далее переводы протоиндийских текстов даны по Proto Indica: 1979. Moscow: Наука, 1981.

¹⁵ *Бируни*. Избранные произведения. Т. II.— Индия. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1963, с. 315.

Первый сезон в протоиндийском календаре начинался сразу после осеннего равноденствия, одновременно с вхождением солнца в созвездие Скорпиона.

Климатическая характеристика первого протоиндийского сезона, выраженная в названиях его четырех месяцев, довольно точно отражает естественно-климатические условия долины Инда в это время года.

Период с октября до февраля месяца — самое холодное время года в Индии. Октябрь — «ненадежный переходный месяц, когда дожди еще не совсем закончились, а холодная погода еще не вступила в свои права»¹⁶. С ноября в долине Инда устанавливается прохладная погода (соответствует протоиндийскому месяцу «начало холода»). С конца октября до середины декабря — самое приятное время в году¹⁷ (протоиндийский месяц «хорошее время»), прохлады, холодные ночи и утренники, красивые и ясные дни. С конца декабря погода меняется в связи с приходом северо-восточного муссона (завершение его действия для Пенджаба — конец февраля или середина марта): западные атмосферные депрессии приносят осадки, температура воздуха понижается, ночи наиболее холодные в году, дни ясные или слегка пасмурные. Характерная особенность января — февраля — стелющиеся туманы за два-три часа до рассвета, «время росы и туманов»¹⁸, у протоиндийцев это время соответствует месяцу «время капель [росы]».

II СЕЗОН. Февраль — май.

Символы сезона: два кружка, река, рыба.

Общие названия сезона: «жара», «засуха», «рыба»; скр. *гришма* («жара»).

Названия месяцев:

1-й месяц — «облака», «мгла», «жара», «засуха».

2-й месяц — «большой подъем воды в реке», «мгла».

3-й месяц — «редкие грозы», «мгла», «время стоячих облаков», «разлив».

4-й месяц — «время стоячих облаков».

Второй сезон (как и третий) имеет более разнообразный набор наименований и символов, чем первый. Вообще следует отметить, что первый сезон значительно слабее представлен в протоиндийских текстах. Совмещение традиционного общиндийского праздничного календаря с известными нам сейчас датами жертвоприношений и праздников протоиндийцев обнаруживает сходное распределение праздников в году: почти полное отсутствие их в первом сезоне, т. е. зимой (за исключением первого месяца), резкое возрастание во втором (особенно — в первые два месяца) и самый «пик» — в третьем сезоне, на всем его протяжении.

Второй сезон также имеет свои ярко выраженные климатические особенности, ясно переданные в протоиндийских наименованиях «жара» и «засуха». Это самый жаркий и труднопереносимый сезон в Индии: в конце его — максимальные температуры, жестокий зной. В первый месяц сезона в Западной Индии все еще ощущается действие северо-восточного муссона (ветры с небольшим количеством осадков). В дальнейшем, начиная с марта, прочно наступает сухая погода, дождей совсем нет, температура воздуха начинает резко повышаться: в марте — мае она достигает 43° в Пенджабе, 49° и выше — в Синде. Для равнин Инда и Западной Индии в целом характерны пыльные бури и ураганы. Растения начинают увядать, к июню практически выгорают.

Второе наименование сезона — «рыбный» стоит несколько особняком. Вероятнее всего это архаическое наименование связано с условия-

¹⁶ Снейт О. Х. К. Индия и Пакистан. М.: Изд-во иностр. лит. 1937, с. 62.

¹⁷ «Most delightful part of the year» (Panjab District Gazetteers. Lahore, 1909, v. XXIX A, Attock District, Pt. A, p. 24). В этом же месяце, кроме того, завершается сбор урожая основных культур.

¹⁸ Снесарев А. Е. Индия (страна и народ). М.: Ин-т востоковедения, 1926, в. 1, с. 66.

ми обитания и поведения рыб в р. Инд и ее притоках, а также у морских побережий Синда в это время года. В феврале и марте в Инд на нерест в огромном количестве идет морская рыба *палла* (*Clupea ilisha*) — самая распространенная повсюду в Индии съедобная рыба. После окончания периода икрометания, рыба снова спускается вниз по реке в море. Таким образом, рыбный промысел этой и многих других морских рыб продолжается от марта до мая (три последних месяца сезона). Во время разлива Инда популярен лов еще одной знаменитой индийской пресноводной рыбы — *Labeo Rohita*, которую сравнительно легко вылавливать на залитых водой берегах и долинах рек¹⁹. Вполне вероятно, что наименование всего сезона «рыбный» восходит к доземледельческой эпохе, когда рыба, возможно, была одним из главных ресурсов питания в это время года. Такое положение могло частично сохраняться и в протоиндийское время²⁰, тем более что продукты основного (осеннего) урожая к этому времени должны были иссякнуть, а весенний урожай еще не созрел. К тому же удельный вес последнего в рационе вряд ли был велик, ибо интенсивное и успешное земледелие в этот период года в условиях Западной Индии непременно предполагает развитое орошение.

Объяснить календарную символику рыбы, исходя из последующей традиции, пока трудно. Можно лишь отметить в этой связи мифологическую дату первой аватары (воплощения) солнечного Вишну в виде рыбы (Матсьяаватара), странным образом совпадающую с началом весеннего разлива Инда — 3 число светлой половины месяца чайтра (начало второго месяца сезона). С этой датой совпадает современный праздник в Синде в честь местного речного бога Удеролал (или Дарьялал, «Красный Инд»): начало разлива считается днем рождения этого бога²¹.

Наименования второго и третьего месяцев второго сезона связаны с разливом Инда, обусловленным весенним таянием снегов в Гималаях. Прибытие воды в Инде начинается в феврале (т. е. с самого начала сезона); к середине марта уровень воды в реке достигает своего максимума (протоиндийский месяц «большой подъем воды в реке»), в конце марта — начале апреля наступает полный разлив (протоиндийский месяц «разлив»). Уровень Инда не понижается в течение последующих месяцев, несмотря на жару и отсутствие дождей (продолжает питаться за счет снегов), а в дальнейшем (с конца июня) поддерживается муссонными ливнями.

III СЕЗОН. Июнь — сентябрь.

Символы сезона: три кружка, гавиал, дерево.

Общее название сезона: «небесный вихрь», скр. *варша* («дожди»).

Названия месяцев:

1-й месяц — «сухие листья»

2-й месяц — «возрастающая ярость гроз», «буря» (ураган), «гавиал», «гром».

3-й месяц — «возрастающая ярость гроз», «буря», «стремительные облака», «разлив».

4-й месяц — «яростные, стремительные облака».

Четыре месяца третьего сезона — время действия юго-западного муссона. Муссоны — главный фактор в климате Индии, и их влияние на жизнь исключительно, особенно юго-западного океанического муссона. Постоянные океанические ветры, приносящие высокую влажность и непрерывные дожди, грозные бури и ураганы, внезапно обрушиваются на Индию, погода резко меняется в течение одного-двух дней. Очень точно и лаконично выражена эта специфика индийского климата в древнем

¹⁹ Gazetteer of the Province of Sind. Karachi, 1907, v. A, p. 65—74. Рыба *рохита* («красная») часто упоминается в древнеиндийских источниках.

²⁰ На протоиндийской керамике встречаются изображения рыболовных сетей.

²¹ *Thakur U. T. Sindhi Culture. Bombay, 1959, p. 129—133.*

памятнике Вишну Пурана: «8 месяцев в году солнце собирает воду и затем в течение 4 месяцев проливает ее в виде дождя» (Вишну Пурана, IX, 230).

Время прихода юго-западного муссона в Индию варьирует для отдельных районов примерно в пределах месяца: для Пенджаба и Синда это 20-е числа июня. Таким образом, в первый месяц сезона, охватывающий период с конца мая до конца июня, дождей нет, погодные условия ничем не отличаются от того, что мы наблюдали в конце предыдущего, жаркого сезона — самые высокие температуры воздуха, сухость, пыльные бури. Накануне муссона зеленой растительности уже нет вовсе; страдают от сухости и жары люди и скот. В различных описаниях постоянно подчеркивается особо бедственное положение скота в этом месяце: животные гибнут от голода, так как их главный корм — трава и листья деревьев и кустарников — к этому времени выгорает. Несомненно, это состояние природы и выражено в протоиндийском наименовании первого месяца «сухие листья».

Наименования остальных трех месяцев достаточно прозрачны и не требуют комментария. Обращает на себя внимание появление в названии третьего месяца (среди других) термина «разлив» (аналогично месяцу, соответствующему весеннему разливу). И в том и в другом случае протоиндийские наименования подчеркивают кульминационные моменты разлива (в обоих сезонах), который фактически продолжается с середины марта до начала сентября.

Показательно также, что от всех общих для второго и третьего месяцев наименований для четвертого оставлено только одно: «яростные, стремительные облака», что соответствует реальным условиям этого месяца. Сентябрь — время отступающего муссона, дожди крайне редки, хотя сильные ветры еще сохраняются.

Протоиндийское наименование третьего сезона «небесный вихрь» лексически не совпадает со стабильным и повсеместным индийским *варша* («дожди») для этого времени года. Возможно, оно точнее передает общий характер погоды третьего сезона — постоянные ветры и ураганы необычайной силы, сопровождаемые сильными дождями и грозами, главным образом в течение второго и третьего месяцев, что и отражено в протоиндийских названиях соответствующих месяцев. В первом месяце дождей нет вообще, а в четвертом они нерегулярны.

Трудно сказать, почему из всех связанных с водной стихией животных именно гавиал был избран в качестве символа сезона. Возможно, этому можно найти какое-то биологическое объяснение. Известно, например, что детеныши гавиала вылупляются из яиц непосредственно перед наступлением муссона. Во всяком случае, такая ассоциация имеет место в сознании индийцев и в последующее время. Из письменных источников и по памятникам древнеиндийского искусства хорошо известно мифическое животное *макара*, «сконструированное» из нескольких животных; среди них находится и гавиал. Макара является ваханой (ездовым животным) Варуны, наделенного в мифологии многими функциями. В брахманах он, например, выступает в качестве покровителя четырехмесячного сезона дождей: жертвоприношения в его честь предписывалось совершать «в полнолуние месяца Ашадха, отмечая начало сезона дождей»²².

Образцы протоиндийских надписей, датированных по трехсезонному календарю, показаны в таблице I; надписи 1—6 читаются слева направо, 7—11 (прорисовка оригинала) — справа налево.

²² The Sacred books..., v. XII, p. 383.



Таблица II. Сюжеты, связанные с буйволом

1,а — изолированное изображение буйвола перед кормушкой на печати, 1,б — буйвол на медной пластинке; 2 — серия сцен «Убийство буйвола»; 3 — сцена: «Буйвол и пять женских персонажей»; 4 — «Дерево буйвола»: мировое дерево ашваттха, от ствола отходят две головы туров, изогнутые в виде рогов буйвола; 5 — сцена: «Бог с рогами буйвола на троне»; 6 — мировое дерево ашваттха с рогами буйвола под кроной; 7 — богиня, стоящая в развилке ветвей дерева ашваттха, с головным убором в виде рогов буйвола; 8 — знаки письма: а — «бог — буйвол»; б — «госпожа — буйволица», в — условное чтение: «бог-буйвол», передает одно из имен верховного бога; 9 — богиня, стоящая в «арке» с листьями ашваттхи; головной убор — схематизированное изображение ветвей ашваттхи; 10 — рога буйвола. Праздничный головной убор бисонхорн-мариа (дравидоязычное племя Центральной Индии); 11 — дравидский бог Айанар. Головной убор с рогами и веткой.

Первоначальная тематическая классификация сразу же выявила центральное место буйвола в мифологическом комплексе протоиндийцев. В дальнейшем, по мере продвинутой в исследовании самих текстов, параллельно расширялись и уточнялись функции и характеристики этого персонажа протоиндийского пантеона. Поэтому во всех публикациях начиная с 1965 г. приходилось каждый раз возвращаться к интерпретации сюжетов с буйволом. Обобщенный результат постепенно накапливавшихся представлений может быть сформулирован следующим образом.

Буйвол — архаическое зооморфное божество протоиндийского пантеона. Возведение этого животного в ранг высшего божества, по-видимому, объясняется связью его (на тотемном уровне) с правящим кланом.

Формальное исследование всех «буйволиных» сюжетов в совокупности с диахронными сопоставлениями позволило выявить божественную пару верховных богов пантеона: бог-буйвол (табл. II, 5) и его супруга, верховная богиня (табл. II, 7, 9). Иконография этих богов, как правило, связана с мировым деревом.

Впоследствии в процессе совершенствования системы, регулирующей смену власти в обществе, верховный бог был отождествлен с планетой Юпитер, а период обращения этой планеты был положен в основу божественной и практической хронологии протоиндийцев. На царской печати (табл. II, 5) верховный бог изображен в образе Владыки мира, покровителя одного из 12-летий в 60-летнем цикле Юпитера (Брахиспатичакра в письменных памятниках).

Изображения буйвола в протоиндийском искусстве полисемантичны и в зависимости от контекста могут нести различную смысловую нагрузку: в космографии буйвол — бог-покровитель одной из сторон горизонта (табл. II, 5 — буйвол в политерионе); в календаре — олицетворение года (или цикла лет) в сценах «убийство буйвола» (табл. II, 2), в хронологии — покровитель одного из 12-летий в 60-летнем цикле (табл. II, 1, а). Пока еще не до конца ясна символика буйвола на памятниках особой группы — медных пластинках (табл. II, 1, б), безусловна лишь связь ее с календарем.

Сейчас мы располагаем весьма большим (по протоиндийским масштабам) числом надписей, непосредственно относящихся к «буйволиному» циклу; при этом некоторые стандарты повторяются до 50 раз, что заметно выделяет данную тематику. Переводы этих текстов с учетом ранее предложенных интерпретаций соответствующих изображений дали возможность полнее и точнее представить общую схему мифа, а также его эволюцию в рамках протоиндийской культуры.

На самых ранних протоиндийских памятниках божественная пара представлена в надписях. Имя бога-буйвола в письме передавалось знаком, схематизированно изображающим буйвола (табл. II, 1, а), что в переводе означает «бог-буйвол». Имя богини передавалось знаком «женщина с поднятыми руками» с предшествующим знаком «буйвол» (табл. II, 9); перевод — «госпожа-буйволица» («бога-буйвола госпожа»). Этому образу в индийской мифологии соответствует одна из ипостасей дарующей плодородие богини-матери — божественной коровы Сурабхи (известна под многими именами), считающейся матерью коров и буйволов (см. Вишнупурана, XXI, 150). Имеется также уникальный знак — «человек с рогами буйвола» (табл. II, 8, в); он встречается один раз в значении «бог-буйвол» (имеется в виду Юпитер).

Надписи этой группы, как правило, относятся к жертвенным или праздничным (примеры даны в табл. III, 1—5):

1. «богу-буйволу третья жертва» (обнаружены еще 44 надписи).
2. «буйвола [власть]» (еще 20 надписей).
3. «госпожи-буйволицы праздник» (еще 9 надписей). Здесь мы встречаем редкий случай прямой связи изображения и текста, как бы подпись к рисунку (табл. II, 9).
4. «богу-буйволу во время стоячих облаков третья жертва».
5. «буйволу в разлив жертва, третий сезон».

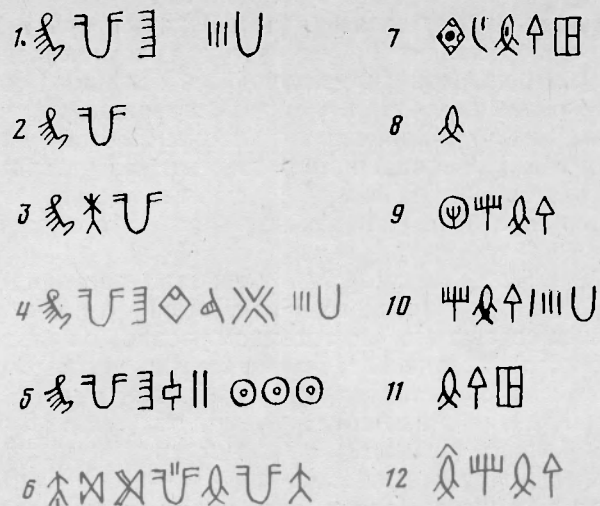


Таблица III

Явное численное преобладание надписей, связанных с культом буйвола, само по себе указывает на особую популярность его в протоиндийском обществе.

В изображениях буйвол передан разнообразно: изолированно (на печатях), иногда — только рогами, имеющими характерный развал; в сложных сценках с различными сюжетами (в сочетаниях с другими персонажами).

Протоиндийское искусство зафиксировало незавершенный процесс антропоморфизации: божество представлено в зооморфном виде, в антропоморфном — с использованием отдельных зооморфных элементов и крайне редко — в целиком антропоморфном виде. В иконографии боги символизирующее его животное (или другая эмблема) эквивалентны и могут замещать друг друга.

Владыка мира, «царь богов» наиболее выразительно, со всеми его атрибутами показан на известной печати из Мохенджо-Даро (табл. II, 5), уже неоднократно рассмотренной в предыдущих публикациях группы. Бог с рогами буйвола, венчающими голову, и схематизированным изображением кроны мирового дерева между рогами сидит на троне в итифаллическом состоянии. В трактовке лица бога часто усматривают сходство с мордой буйвола. Четыре окружающих бога животных были ранее интерпретированы как символы четырех сторон горизонта. На рогах поперечными штрихами показано 12 годовых колец, символизирующих цикл планеты Юпитер, равный 12 солнечным годам.

Божественная богиня-супруга изображалась скромнее: в ее облике подчеркивались не столько «буйволиные» признаки, сколько связь богини с мировым деревом ашваттха. Протоиндийцы выработали достаточно стандартный иконографический образ Верховной богини: обнаженная, стоящая в арке с листьями ашваттхи фигура; ашваттха иногда показана также в головном уборе богини. В одном случае богиня увенчана рогами буйвола (табл. II, 7).

В некоторых сценах небесный царь богов представлен только эмблемой, рогами буйвола. Наибольший интерес представляет в этой серии печать (табл. II, 4), где в очень компактной и лаконичной форме выражена протоиндийская концепция времени и пространства. Интерпретация закодированной в столь небольшом рисунке информации в предельно кратком изложении может быть сведена к следующему: показаны стороны горизонта (основные и промежуточные), небесная сфера с созвездиями, солнцем, луной; годичный курс солнца и его подразделения на полугодия и сезоны; выражено представление о верхнем и нижнем мире; таким образом, здесь представлены все основные космогони-

ческие идеи протоиндийцев. Естественно поэтому, что в центре мироздания (как и на предыдущей печати) помещается царь богов, владыка вселенной, переданный парой буйволиных рогов, образованных головами туров на длинных шеях. Отметим, что 12 штрихов в гриве на шеях туров, вероятно, тоже обозначают 12-летний цикл планеты Юпитер, который был приравнен к «году бога»²³. Сходную функцию выполняют рога буйвола и во втором сюжете с ашваттхой (табл. II, 6); пара разнополых близнецов по обеим сторонам ашваттхи была отождествлена с богами-прародителями.

Астральный («юпитерский») аспект верховного бога показан в надписях, сопровождающих эти сцены. Надпись на печати с «богом на троне» (табл. II, 5), протоиндийский текст — табл. III, 6: «почитаемого [бога] — воина власть [в] текущий второй [60-летний] цикл; того, кто от звезды [Юпитера] [правление]». «Того, кто от звезды» передает имя царя, правящего от имени верховного бога Юпитера, изображенного в центре печати.

Надпись на печати «дерево буйвола» (табл. II, 4); протоиндийский текст — табл. III, 7: «небесная единица (накшатра) весеннего урожая, храм почитаемой звезды [Юпитера]».

В текстах выявлено несколько имен верховного бога. Наиболее распространенные из них — «Звезда», «Великая звезда» [Юпитер], «Владыка времени» (употребляется не только по отношению к Юпитеру), см. табл. III, 8—12:

8. «Звезда».
9. «власть владыки времени, великой звезды, т. е. Юпитера».
10. «для великой звезды Юпитера четвертая жертва».
11. «звезды Юпитера храм».
12. «власть сияющей великой звезды Юпитера».

Формально можно показать тождество имен верховного бога с древним «бог-буйвол».

Если верховный бог-буйвол на печати является богом-покровителем 12-летнего цикла Юпитера, то, так сказать, по условию ритуал жертвоприношения буйвола («убийство буйвола») должен знаменовать начало года, а также цикла лет. У протоиндийцев зафиксировано два начала года: с осеннего равноденствия (по более древнему, трехсезонному календарю) и с летнего солнцестояния (по шестисезонному календарю). Выяснение вопроса о том, по какому из двух календарей отмечаются те или иные праздники или жертвоприношения, составляет сложную проблему. Сейчас это сравнительно легко выявляется лишь в тех случаях, когда налицо полная дата, т. е. только на ранних жертвенных пластинках, притом очень редко. На интересующих нас печатях прямые указания на конкретный сезон и месяц в сезоне отсутствуют. Поэтому точная привязка сцен к календарю может опираться на содержание надписей и интерпретации сопутствующих изображений.

В качестве примера можно привести трехгранный оттиск из Мохенджо-Даро: 1-я грань: сцена «убийство буйвола» (табл. II, 2); 2-я грань: сцена «бой быков» (символизирует грозу); текст — «муссонный ливень»; 3-я грань: текст — «красному владыке дня, помощнику жертва».

Общий смысл сцен и текста: жертвоприношение буйвола по поводу наступления муссона, что по времени совпадало с началом года по шестисезонному календарю (летнее солнцестояние и приход муссона — конец июня). Моление о нормальном течении муссона, определяющего благополучие земледельца в течение всего года, имело смысл в самом начале сезона. Таким образом, ритуал жертвоприношения буйвола, символизирующий начало года, должен был совершаться во время летнего солнцестояния.

²³ Подробнее см. Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений. *Proto Indica*: 1972, II, с. 182; *Proto Indica*: 1973, с. 11—13.

Как уже было отмечено, смена власти в протоиндийском обществе осуществлялась в соответствии с 5-, 12- и 60-летними циклами (последний, впрочем, означал, что власть царя фактически превратилась в пожизненную). Обряд жертвоприношения буйвола совершался и в связи с наступлением нового цикла лет, отмерявшим сроки правления царя. Об этом свидетельствуют циклические даты на храмовых копиях, которыми убивали буйвола. Такие копия обнаружены в раскопках, а также изображены в соответствующих сценах на печатях. Буйвол в этих сценах, очевидно, является заместителем царя, которого (согласно древнему обычаю, подтвержденному этнографическими материалами) полагалось убивать по истечении срока правления. Показательно, что в одной из сцен (табл. II, 2) на рогах жертвенного буйвола показано 12 годовых колец.

Следует иметь в виду еще один, очень существенный в общеиндологическом плане аспект исследования — эволюцию протоиндийских религиозных представлений и мифологии в последующей культуре Индии. В частности, почти полное отсутствие культа буйвола (или, точнее, его своеобразный статус) в классических религиях Индии²⁴, по-видимому, объясняется тем, что буйвол олицетворял верховное (т. е. наиболее враждебное в глазах завоевателей) божество. Поэтому он, возможно, и подлежал истреблению в первую очередь, что нередко имело место при смене идеологий в древности. Не случайно в поздней традиции наблюдается полная трансформация этого божества — переход его из класса богов в противостоящий им мир демонов (*асуров*). В письменных памятниках буйвол, как правило, выступает в облике грозного и страшного демона Махиши, погибающего в противоборстве с богами (наиболее полно этот миф изложен в Махабхарате); кроме того, он является ваханой бога смерти Ямы. Примечательно, что это древнее индоиранское божество, именуемое в ранневедической литературе «царем», «идеальным правителем», впоследствии функционирующее как бог смерти и страж миропорядка, в качестве ездового животного получает протоиндийского буйвола. «Протоиндийским» его можно считать по двум причинам: 1) в протоиндийской космографии буйвол символизирует направление царства мертвых; по индоарийским представлениям умершие отправляются на юг, в обитель бога смерти Ямы (скр. *Ямалока*, «мир Ямы»); 2) «Черный буйвол» — позднейшая персонификация Ямы — логически увязывается с протоиндийской мифологией и, наоборот, никак не вытекает из его авестийско-арийской генеалогии.

В противоположность арийской традиции северной Индии, культ буйвола широко распространен в южной, дравидоязычной Индии. Рамки журнальной статьи не позволяют проиллюстрировать этот тезис конкретными этнографическими материалами. Ограничимся лишь самым общим замечанием: регулярные, сопровождаемые регламентированными церемониями жертвоприношения буйвола в честь богинь-матерей, покровительниц деревень (скр. *грамадевата*) до последнего времени составляли основу культовой практики юга Индии. Связь этих обрядов с архаическими земледельческими культами, где буйвол выступает в качестве древнего божества-покровителя года (а также супруга богини-матери), была отмечена ранее²⁵. Более широкое привлечение этнографических материалов, относящихся к народам, и особенно малым племенам южной Индии, по-видимому, необходимо в данном случае.

Предложенное здесь крайне схематичное рассмотрение комплекса памятников, связанных с образом буйвола, является всего лишь предварительной попыткой осмыслить информацию, которой мы в настоящий момент располагаем. Круг текстов, связанных с этой тематикой, значительно шире, и полное введение их в научный оборот — дело будущего.

²⁴ Многие протоиндийские животные (слон, зебу, тигр и др.) продолжают считаться священными.

²⁵ *Proto Indica*: 1972, II, с. 300—301.

* * *

Возможность использования протоиндийских текстов, при всей их тематической ограниченности и лаконизме, знаменует принципиально новый этап в исследовании культуры в целом и изображений и символики в частности. Повышение критерия надежности интерпретаций — безусловно существенная сторона вопроса. Но не менее важно и другое — значительное расширение диапазона изучения культуры. Осуществленный в настоящей статье краткий анализ двух (из многих) аспектов протоиндийской культуры, помимо всего прочего, имел целью продемонстрировать эти новые перспективы. Можно надеяться, что в дальнейшем исследователям удастся проникнуть в такие обычно труднодоступные сферы жизнедеятельности древних обществ, как социально-экономический строй, экономика, идеология и некоторые другие. Безусловно, наши сведения о характере протоиндийской цивилизации значительно расширились за последнее время. Тем не менее очень многое еще остается неясным, и некоторые уже накопленные сведения следует расценивать лишь как самые первые шаги на долгом пути.