

**О некоторых особенностях исследования низшей мифологии
создателей Ригведы**

*(Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. – 2010. –
Выпуск 9. – С. 446 - 452.)*

Любой исторический или социальный аспект жизни ригведийского общества представляет большой интерес не только с точки зрения индолога или индоираниста, но и всякого исследователя, который занимается проблемами индоевропейцев и древних обществ в целом. Это касается и низшей мифологии, т.е. тех сил, которые сами создатели вед считали сверхъестественными, но действующими не универсально, а только в конкретной ситуации или локально.

В данном случае речь пойдет о некоторых особенностях изучения низшей мифологии или демонологии, возникающих при обращении к традициям, которые не имеют прямых параллелей или иных безусловно приемлемых источников информации. В качестве примера такой традиции взят текст Ригведы — самого раннего из известных индийских письменных памятников, по крайней мере, поддающихся прочтению [1].

Прежде всего, следует оговорить основные условия, выдвигаемые при проведении такого рода исследований.

Во-первых, все выводы можно основывать только на самих текстах и данных языка, в данном случае ведийского, и больше ни на чем.

Во-вторых, использование при представлении конечных и промежуточных результатов каких-либо моделей, выведенных за пределами исследуемого материала, возможно только лишь в том случае, если модель выведена исследователем применительно к Ригведе.

В-третьих, корректность результатов получается тем более высокой, чем большее количество синтаксических, морфологических, семантических и прагматических связей учитывается исследователем.

В качестве примера подобного исследования возьмем только небольшую часть огромного массива ригведийской низшей мифологии, которую условно обозначим как «нечистая сила».

Также заметим, что, учитывая немалый интерес, существующий сегодня к индоевропейским древностям и их развитию в славянских традициях, в т. ч. и в белорусской [2], в некоторых случаях мы специально остановимся на некоторых из этих аспектов.

С точки зрения создателей Ригведы, нечистой силой следует считать всё, что называется «*dasyu/dAsa*» [3] и прибегает к чародейству (*mAyA*). Под чародейством следует, в первую очередь, разуместь способность изменять внешний облик, т. е. оборотничество.

Rv II 11,19 [4]

*Мы хотим получить награду, которые твоим содействием ария
преодолевающие все противодействия дасью, нам это потомка Тваштры
всеобразного ты подчинил, из дружбы — Трите.*

Достаточно показательное определение в тексте Индры, которому посвящен гимн, как ария. С его помощью арии победили сторонников сына Тваштара по имени *vizvarUpa*, который, возможно, мог быть разным (менять облики), что и расценивалось авторами гимна как неестественное действие.

Как известно, у создателей Ригведы не было поклонения оборотням, их боги, как правило, не отмечались как обладающие искусством перевоплощения, поскольку, в абсолютном большинстве, не имели определенного физического облика, а их конкретные формы — используемые в мифотворческих целях — метафоры [5]. Рассмотренный ниже фрагмент RV III 34,6 является, на наш взгляд, лишь использованием Индрой оружия его противников. Возможно также, что отмечаемое нами в текстах поклонение некоторых жителей Индии оборотням и легло в основу появления культа богов-оборотней в индуизме, например, Вишну, который, среди прочего, отличается и этим от Вишну ригведийского. В таком случае для создателей гимна оборотничество следует понимать как *неестественное действие*.

Rv II 11,18

*Наберись силы, о герой, посредством которой разорвал ты враждебного
потомка Дану **паукообразного**, раскрыл ты свет арию, влево низошел **дасью**, о
Индра.*

Нам представляется, что речь в данном случае идет о чародее, который чем-то, скорее всего, за то, что мог превращаться в паука (*aurNavAbha*) т. е. являлся оборотнем и за свои действия по сокрытию света паутиной, т.е. за свои несправедливые (чуждые ритуалам авторов Ригведы, сторонников Индры) деяния подвергся наказанию Индрой и сам был признан *несправедливым* (ритуально чужим).

Rv III 34,6

*Великого грандиозные являются удивительными того Индры деяния прекрасно
совершенные многие, ограничением **ложных** он расчленил, волшебством **дасью**
превосходящий силами.*

Данный фрагмент является подтверждением высказанного нами выше предположения о том, что Индра использовал для борьбы с дасью волшебство как их же оружие, превосходя, естественно, их в этом, как и во всем остальном. Таким образом, *dasyu* можно понимать здесь как “чародей, волшебник”. Отметим также еще одну его характеристику — *vRjina* (“кривой, ложный”).

Rv V 30,9

*Женщин ведь **даса** оружием сделал, что мне сделают бессильные его войска!
Внутри ведь обнаружил обе его молочные, тогда-то и вышел на битву с **дасью**
Индра.*

Действующий здесь против Индры Намучи (*namuci*), нормативной характеристикой для которого является, как показано ниже (Rv VI 20,6), «дасью» показан здесь, как превращающий женщин в воинов, что, с точки зрения авторов гимна, являлось, несомненно, аномалией; а, возможно, и за то, что скрывал свою сущность с помощью оборотничества, т. е. чародейства. Так или иначе, Намучи действовал вне принятых среди создателей Ригведы правил.

Вообще говоря, оборотничество в мифологических традициях – тема достаточно хорошо изученная [6]. В нашем случае, однако, есть несколько аспектов, которые автор считает уместным отметить. Во-первых, оборотни сами по себе не всегда отрицательны как в некоторых индоевропейских традициях, так и в традиции Махабхараты и пуран. Во-вторых, нередко можно встретить предположения, что легенды о князьях и богатырях оборотнях у славян – это вариации на тему более древних, скажем, древнеиндийских, сказаний. Тем не менее, мы останемся при своем мнении – оборотничество для создателей Ригведы – действие несправедливое, признак «нечистой силы». Битва с оборотнями – это сражение за восстановление и сохранение того мирового порядка, который лежал в основе мировоззрения создателей памятника.

Кроме оборотней, к нечисти следует отнести обладателей вредных для людей способностей: осушителей, истощителей, насылающих порчу на зерно, мертворожденных (владеющих ложной священной речью), путателей, стяжателей, цепляющихся навсегда, грязных, желающих ранить, темноутробных, жадных, источающих мрак.

Rv IV 16,12

*Для Кутсы Шушну ненасытного низведи в сумерки из дня, **Куяву**, тысячи в тот же момент **дасью**, совершенно да разгори с помощью Кутсы, да сорвет он солнечное колесо своевременно.*

Текст указывает на противостояние Индры и его возницы Кутсы с одной стороны, и Шушны («осушителя, истощителя»), Куявы (дословно, “плохое зерно”; “порочный”, “зловредный”) и тысяч дасью с другой. Соотнесение с Шушной и Куявой может, на наш взгляд, являться результатом того, что приверженность названным антигероям или попытки их умиротворения, вероятно, по мнению создателей Ригведы, делали людей обладающими их качествами, либо, приводили к тем же результатам, что и действия непосредственно самих Шушны и Куявы (засуха, порча урожая и т. д.). Кстати сказать, здесь можно вспомнить, например, представления о засухе и заломах у

белорусов. В частности, примечательно, что причиной засухи и заломов могли быть и несправедливые действия людей, и чародейство [7].

Еще одно достаточно известное и показательное определение дасью в этом фрагменте *mRdhravAc* “скверноречивые”. Это определение может, являться намеком на противостояние “речей” дасью гимнам ариев, если, учитывая наличие в тексте *vAc* “священной речи”, которая обладает космогоническими функциями, и сюжет мифа о завоевании Солнца, признать, что здесь демон выступает как *владеющий ложной священной речью* (злой колдун).

Rv VII 6,3

Долой бессильных путателей, скверноречивых пани безверных, безрадостных, безжертвенных, решительно тех дасью Агни, да развеял, восточный сделал западными нежертвующих.

Учитывая вышесказанное о пани, нет сомнения, что за свои религиозные привязанности и ритуальные правила они отнесены авторами гимна к демонам — “ритуально чужим” (здесь мы имеем подтверждение сказанного нами о *mRdhravAc* как о термине из “ритуальной сферы”). К имеющимся определениям демонов добавим: *akratu* “бессильный”, *grathina* “связыватель”, “путатель”.

Rv I 174,7

Забормотал поэт: “О Индра, при завоевании солнца землю помощником для дасы искоренения ты сделал, создал три щедрые прекрасные капли, в обитель убитого Куявачу низвел.

Речь снова идет о конкретном противнике Индры, который определяется как Куявача (*kiuavAca* “громкоречивый, скверноречивый”), что, очевидно, означает, что противник Индры издавал какие-то громкие звуки, под которыми можно понимать клевету или похвалу.

Представления о вредоносных возможностях слов и заклинаний хорошо известны, пожалуй, во всех мифологических традициях мира. В данном случае мы имеем дело с аналогами белорусских чародеев и ворожей, призывавших на помощь «нечисть», например Кадука [8].

Rv IV 18,9

*Один раз тебе, о щедрый, широкоплечий, поразив, обе челюсти повредил; но ты и раненный победившим стал, голову **дасы** открутил смертоносным оружием.*

Фрагмент повествует о поединке Индры с *противником* Вьянсой (“широкоплечий”), который тоже назван демоном. И снова вспоминается славянский поединок богатыря с каким-нибудь могучим противником, например Идолищем или Чудом-Юдом. Однако, в отличие от славянского противника, ригведийский Вьянса, к сожалению, не имеет какой-либо конкретизации кроме широких плеч, что, увы, не позволяет его классифицировать более детально.

Rv IV 30,14-15

*И **дасу**, относящегося к Кулитаре, сбрасывает с вершины горы, да свергнет, о Индра, Шамбару. И **дасы** Варчины тысячи с двумястами да разобьет, и сверх того пятерых, ободья колес словно.*

Rv VI 47,21

*День за днем одинаковые на вид в иную сторону черные прогонял он прочь с места обитания племени, убил двух **дасов** бык, откупную просивших у запруды — Варчину и Шамбару.*

Тексты сообщают о поединке *Индры* с двумя разными конкретными *противниками*: Шамбарой (*zambara* “стяжатель”, “накопитель”), и Варчиной (*varcin* “сияющий” или “грязный”) [9], названными демонами. Причем у Варчины отмечено множество разных неидентифицируемых сторонников.

В этих случаях можно, вероятно, усматривать определенное соответствие со славянскими разбойниками, вроде Соловья или Татарки, а также змеями, собирающими дань с поселений или проезжающих по дорогам. Но, разумеется, из этого не следует, что данные сюжеты пришли к славянам из Ригведы.

Rv V 30,9

*Жениин ведь **даса** оружием сделал, что мне сделают бессильные его войска!
Внутри ведь обнаружил обе его молочные, тогда-то и вышел на битву с дасью
Индра.*

Rv VI 20,6

*Орел словно пьянящего часть для себя, голову **дасы** Намучи отвернул, защитил
Нами Сапья спящего, насытил он богатством с подкреплением, со счастьем.*

В обоих фрагментах речь идет об очередном *противнике Индры* демоне Намучи (имя, уже упоминавшееся нами выше, следует понимать как *па-тисі* “цепляющийся навсегда” (дословно “неотпускающий”)), угрожавшем некоему Нами Сапья; именно здесь Намучи и назван «даса».

Здесь напрашивается аналогия с традиционными белорусскими Напастью, Трасцай, ведьмами-призраками и им подобными, приходящими во сне. И хотя о заимствованиях говорить оснований нет, отметим, что в этой части представлений о «нечисти» совпадения традиций достаточно очевидны.

Rv VIII 32,2

*Который Срибинду, Анаршани, Пипру, **дасу** Ахишуву, да убьет, могучий да
освободит воды.*

Текст указывает имена очередных *противников Индры*, из которых здесь только Ахишува (*ahiziva* “растущий, как змея”, “набухший от змей” назван *даса*).

Rv II 20,6-7

*Ведь он, известный на слух под именем Индра бог, вознесся ради человека,
самый чудодействующий; возлюбленный, у того, которого называют
Аршасаной, **дасы** голову отхватил, о самоочищающийся. Он, убийца Вритры
Индра, темноутробных разбивающий крепости **дасов**, возник в величии; он
создал для человека землю и воды разом, прославления жертвователя добился
он.*

Здесь, на наш взгляд, можно усматривать следующую оппозицию:

Светлая сторона

Индра

Темная сторона

Аршасана (желающий поранить)

человек
жертвователь

крепость дасов
темноутробный

Этот фрагмент, как правило, рассматривается в связи с дискуссией о расовой принадлежности народов Ригведы [10], но нас, в данном случае, интересует не «темноутробность» как таковая, а враждебная сила *arzasAna*, от которой исходит угроза здоровью человека. Здесь, конечно, можно констатировать мифологическое позиционирование болезней, а значит и соответствие белорусским «нечистикам», как то, скажем, Холера или Поморок.

Есть еще один очень важный аспект борьбы создателей Ригведы с «нечистью», который мы упоминали лишь вскользь в связи с оборотнями. Это сражение за сохранение того мирового порядка, который являлся основой мировоззрения создателей памятника. В Ригведе он известен как *Rta* или *Rtu*. Однако сама эта борьба выходит за рамки нашего исследования, поскольку относиться к «высшей мифологии». Здесь же мы рассмотрим только борьбу с отдельными «нечистиками» в рамках глобального противостояния.

Rv VII 99,4

*Обширное для жертвы вы двое сделали также пространство, рождающие
Сурью, Ушас, Агни, **дасы** даже Вришашипры колдовство развеяли вы двое, о
мужи, в сражениях победных.*

Здесь вместе с Индрой против демонов выступает Вишну. Их противником является Вришашипра (“быкощекый”), обладающий *mAuA* (колдовством). Устранение конкретного колдуна в данном случае является космогоническим актом — созданием “пространства для жертвы”, т. е. пространства для праведных, «своих».

Rv X 138,3

*Распряг Сурья среди неба колесницу, да станет **дасе** в пример арий, опутав
Пипру, асурова чародея, Индра его лицо да сделал сияющим.*

Речь, очевидно, идет о том, что арий (в данном случае тот, кто относится к создателям Ригведы), в отличие от дасов, поклонялся Индре и Сурье, а не побежденному Индрой асурову чародею Пипру («жадный»). Победа, вероятно,

заклучалась в том, что Индра загнал Пипру в освещенное Сурьей пространство, т. е. в мир, упорядоченный по «правильным» законам; тем самым даса Пипру, вероятно, был лишен своей силы как носителя беспорядка.

Эта сфера противостояния с «нечистой силой» на уровне «космического порядка» изучена в индоевропеистике значительно менее тех, которые мы рассматривали выше. В славянских традициях, в силу слабой сохранности соответствующих источников, она практически не известна. Исключениям и можно считать лишь отдельные сказания о похищении девушки (ребенка) Змеем (Кошчем, Бабой-Ягой) или их подручными. Вот как раз борьба с этими подручными и может быть рассмотрена как аналог борьбы с Вришашипрой или Пипру. Но такая постановка задачи требует, как представляется, отдельных специальных исследований.

Таким образом, обозначенные персонажи и связанные с ними сферы деятельности определяют не только ведийское понятие «нечистой силы», но и его содержание. Полученные результаты с достаточной степенью корректности можно использовать как при выделении значимых сфер деятельности создателей Ригведы, так и при реконструкции их системы ценностных ориентаций.

Кроме того, имеющиеся итоги настоящего исследования могут представлять интерес не только для общеиндоевропейских исследований мифологии, но и для решения сравнительных задач и вопросов детализации и классификации наших знаний о других конкретных мифологических традициях, в т. ч. восточнославянской и белорусской.

Литература и источники.

1. Существующие варианты расшифровки и прочтения индских надписей пока недостаточно надежны, чтобы их можно было использовать в наших целях. См., например, Rajaram, N. S., Frawley, D. Vedic Aryans and the origins of civilization / N. S. Rajaram, D. Frawley. - New Delhi, 2001. - P. 339 – 352.

2. См., например, Шилов, Ю. А. Прародина ариев / Ю. А. Шилов. - Киев, 1995. - С. 9 – 48; Прохоров, А. А. Князь Тур: история легенды / А. А. Прохоров. - Мн. 2005. - С. 11 – 74; Рассадин, С. Е. Первые славяне / С. Е. Рассадин. - Мн., 2008. - С. 49 – 59.

3. Например, Grassmann, H. *dasyu, dAsa* / H. Grassmann // *Wörterbuch zum Rig-Veda* / H. Grassmann. - Weisbaden, 1955. - S. 584 – 585, 598 – 599; Macdonell, A. A., Keith, A. B. *dAsa* / A. A. Macdonell, A. B. Keith // *Vedic Index of Names and Subjects: 2 vol.* / A. A. Macdonell, A. B. Keith. - Varanasi, 1958, - V. 1. - P. 356 – 358.

4. Здесь и далее приведен авторский перевод с ведийского, выполненный по изданию *Rgveda - SaMhitA: 13 vol.* / Eng. Transl. by Svami Satya Prakash Sarasvati, Satyakam Vidyalkar. - New Delhi, 1977 - 1995. – 13 vol.

5. Елизаренкова, Т. Я. Мир идей ариев Ригведы / Т. Я. Елизаренкова // *Ригведа. Мандалы V - VIII.* - М., 1995. - С. 453 - 479.

6. См., например, Неклюдов, С. Ю. Оборотничество / С. Ю. Неклюдов // *Мифы народов мира: энцикл. в 2 т. М., 1991. - Т. 2. - С. 234 – 235.*

7. Васілевіч, У. Засуха / У. Васілевіч // *Беларуская міфалогія: энцыклапед. слоўнік.* - Мн., 2004. - С. 183-184.

8. Салавей, Л. Кадук / Салавей Л. // *Беларуская міфалогія: энцыклапед. слоўнік.* - Мн., 2004. - С.208-209.

9. Здесь, очевидно, мы имеем дело с амбивалентной лексикой, достаточно подробно разобранной в работах Т. Я. Елизаренковой, см., Елизаренкова, Т. Я. *Лексика* / Т. Я. Елизаренкова // *Язык и стиль ведийских риши* / Т. Я. Елизаренкова. - М.: Наука, 1993, с. 33-83.

10. Macdonell, A. A., Keith, A. B. *varNa* / A. A. Macdonell, A. B. Keith // *Vedic Index of Names and Subjects: 2 vol.* / A. A. Macdonell, A. B. Keith. - Varanasi, 1958, - V. 2. - P. 247–271.

Oleg Perzashkevich

Towards the researches of minor mythology of Rigveda composers

(Summary)

Any historical or social aspect of Rigvedic society is of great interest of any researcher, who studies ancient societies. This is also true for the problems of minor mythology, i. e. for those supernatural beings who acted not universally but locally. The present research is based on Rigvedic text itself only and touches only “evil forces”. However, it reviews some aspects of possible correlations of Rigvedic and some other “evil forces” mythological traditions, like the Belarusian one. The author proposed his detailed enough definition of the Rigvedic “minor evil forces” which can be used as for the Rigvedic historical and social studies, so for the comparative studies of mythology with quite high particular details.