

УДК 902(4/9)

И.В. Ковтун

ОБРАЗЫ КОНЕЙ-ЗМЕЕБОРЦЕВ ИЗ ЕЛУНИНО 1, УСТЬ-МУТЫ И НИЖНЕЙ КРАСАВКИ-II

Исследуются изобразительные воплощения основного индоевропейского мифа, представленные образами коней-змееборцев елуниной и покровской культур. На основании сопоставления с содержанием ведийских, авестийских, а также нартских текстов реконструируется мифологический «прототекст», стоящий за елуниным, усть-мутинским и нижнекрасавкинским конноголовыми персонажами. Ключевой символизацией всех трёх композиций представляется образ божественного героя-змееборца, олицетворяемый его конём. Змеевидная форма или серпентоморфная орнаментация, сопутствующие предполагаемому (табуированному) змееборцу, в свою очередь, символизируют змееподобного противника солнечного героя или божества, побеждающего Мирового Змея.

Ключевые слова: Нижняя Красавка-II, конь-змееборец, Трита, Трайтаона.

Семантика поэтического образа колёс, разбитых Вишну, держащего свой боевой диск – солнце, реконструирована В.В. Ивановым. В данной интерпретации строка «Дхваньялоки»: «Склонитесь перед тем, кто колёса разбил и диск держит», представляется поздним (IX в.) отзвуком архаических образов. Этот текст находит параллели и в символике нартского мифа о колесе и в ведийском мифе о колесе Суры. Смысловое значение действия сводится к констатации, что «разбитые колёса – символ тех, кто побеждён владельцем боевого диска, т.е. солнечного колеса» [1. С. 377–378]. Скульптурное воплощение подобного представления напоминает образ елунинского «полуколеса», символизирующего персонажей мифа, побеждённых владельцем солнечного диска. Поэтому изображение такого змееподобного поверженного противника уподобляется форме «полуколеса» на ножах из Елунино I и Усть-Муты (Табл. 1, 1, 2). Радиальной формой елунинского коня, накрывшего «разбитое колесо», олицетворяется змеевидная фигура побеждённого противника солнечного героя или божества. Так, увенчанное влекущим солнечную колесницу Суры конём Эташей «полуколесо», которым Индра убил демона, символизирует и колесо солнца, и врагов, побеждённых Индрой – временным обладателем солнечного диска.

В нартском эпосе сохранился более поздний, содержательно трансформированный инвариантный остаток подобной сюжетной коллизии. Фигура солнечного божества замещена солнечным героем, но неизменны функция коня-помощника – коня-змееборца и мотив победы верховного бога или солнечного героя над своим противником в соответствии с закономерностями основного мифа.

В абхазо-адыгской версии нартского эпоса примечательно описание коня нарта Бадыноко:

сиво-вороной, с шеей, как у змеи, сухоголовый, поджарый: «С шеей змеиной – конь сухопарый» [2. С. 131]. В.Г. Ардзинба полагал, что сравнение шеи коня со змеиной воспроизводит образ змееподобного противника главного героя эпоса Со-сруко / Сасрыквы [3. С. 144, 147, 164]. Но в другом нартском сюжете Сасрыква связывает ногу и руку уснувшего врага-великана получеловека-полузмеи подпругой своего коня. Привязав их к коню Бзоу, Сасрыква и его конь резко натягивают подпругу, переламывая кости противника [3. С. 146]. Мотив «привязывания» великана-змея к лошади героя, приводящего к гибели противника Сасрыквы, объясняет и змеиную шею коня Бадыноко, и ещё одно смысловое значение «змеиной» формы елунинской лошади.

Изображение елунинского коня в форме «полуколеса» украшено зигзагообразной символикой такого «змееподобного демона» (табл. 1, 1), подобного привязанному к коню солнечного героя Сасрыквы и побеждённого им.

Приведённые содержательные соответствия раскрывают смысловое значение округлых змеевидных шее-голов трёхглавого коня, изображённого в виде радиального трикветра на покровском псалии XVII–XVI вв. до н.э., с поселения Нижняя Красавка-II, в Саратовской области (табл. 2, 1). Небезынтересно отмеченное автором находки синташтинско-петровское влияние на типологические признаки изделия [4. С. 138–141, 156, рис. 9, 13]. Ираноязычность покровского населения допускает соответствие нартской сюжетной линии персонажу, изображённому на псалии. Его образ напоминает об авестийском трёхглавом «змее Огненном» – Ажи Дахаке [5. Младшая Ясна, 9. Хом-яшт, 8; Яшт, 5. Ардвисур- или Абан-яшт, 29, 34; 14. Варахран- или Бахрам-яшт, 40; 17. Ард-яшт, 34; 19. Замийад-яшт, 37, 46–50]. Думается, трёх-

главому Змею противостоит трёхглавый конь-змееборец, змеевидные конфигурации которого олицетворяют поверженного противника. Подтверждением такой версии представляется образ авестийского Трайтаоны – победителя трёхглавого Змея, имя которого, означает «третий». Его прообраз, упоминавшийся ведийский Трита, считается вытесненным Индрой героем-змееборцем, расчленяющим Вритру, получающим сому, запрягающим коня-солнце, поражающим вепря и т.д. При содействии Индры Трита тоже убивает трёхглавого Вишварупу, – прообраз авестийского трёхглавого Змея [6. Р. 68–69; 7. С. 72; 8. С. 495; 9. С. 481–484, 491–492], который сравнивается с побеждённым дасью:

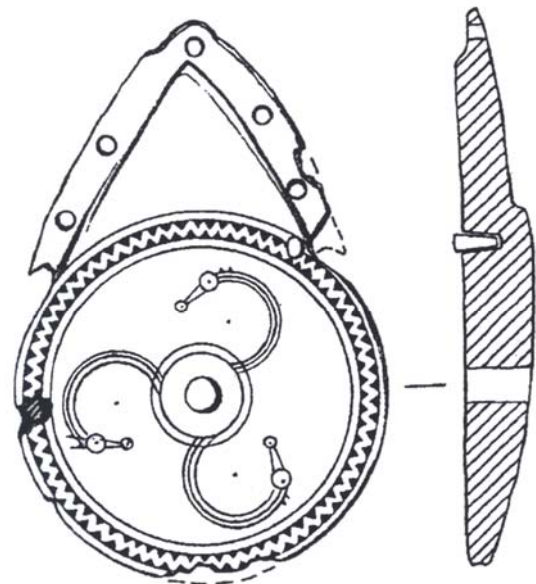
Мы хотим получать выгоду, побеждая с твоей помощью
Вместе с арием всех врагов-дасью!
Это для нас тогда ты отдал во власть Вишварупу,
Сына Тваштара, во власть Триты из круга (наших) друзей.
[10. II, 11, 19]

Здесь Трита представляется персонажем основного мифа: он выпускает коров и, следовательно, он змееборец, а трёхглавый Вишварупа – его змееподобный антипод:

Зная оружие, идущее от предков, этот
Аптъя, посланный Индрой, победил в борьбе.
Убив трёхглавого, о семи лучах,
Трита выпустил коров даже у сына Тваштара.
[11. X. 8. 8]

Имена Триты и Трайтаоны указывают на третье царство – преисподнюю, куда они спускались для поединка с хтоническим чудовищем и где преодолели связанную с этим смерть [8. С. 495; 9. С. 481–484, 491–492; 12. С. 169–171]. Отсюда и изобразительное уподобление нижекрасавкинского коня-змееборца внешней форме своего побеждённого противника из преисподней – трёхглавого Змея (табл. 2, 1).

Данная интерпретация удостоверяется и ориентацией нижекрасавкинского трикветра: три головы змее-коней обращены влево [4. С. 156. Рис. 9, 13] (табл. 2/1), изображая круговое движение против часовой стрелки или противосолонь, то есть против дневного движения Солнца по небосклону. В ведийской и постведийской традиции такое ритуальное левостороннее круговое движение – апасавья, противоположно движению «по солнцу» – прадакшине. Апасавья практиковалась при отправлении погребальных, поминальных и заупокойных обрядов и имеет аналогии у многих индоевропейских народов. Апасавья, совершаемая вокруг живого человека, воспринималась как вредоносная магия [13. С. 294; 18. С. 333]. Следовательно, обратное дневному ходу Солнца движение нижекрасавкинской «тройки» сопричастно



1



Таблица 1. Елунинские ножи с конноголовым навершием.
1 – Елунино I, рисунок и фото; 2 – Усть-Мута

третьему – Нижнему миру, являющемуся миром мёртвых, куда и спускаются ведийский и авестийский герои с «троичными» именами для борьбы с обитающим здесь трёхглавым чудовищем. Симптоматично, что «обратная» Солнцу направленность побеждённого Тритой / Трайтаоной трёхглавого Змея Вишварупы / Ажи Дахаки, символизируемого трёхглавостью коня-змееборца на нижекрасавкинском псалии, соответствует именно

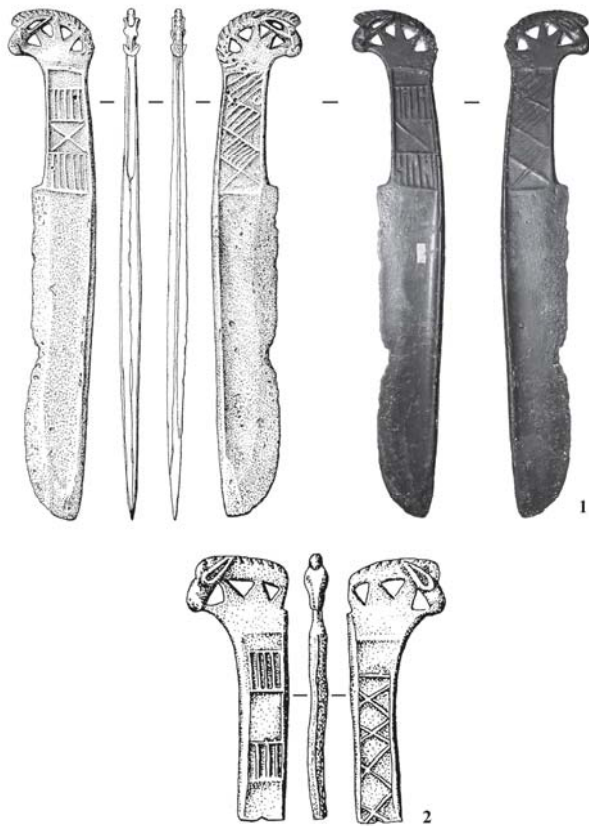


Таблица 2. Псалии с поселения Нижняя Красавка-II.
Рисунок и фото

древнеиранскому результату деяния драконоборца. В ведийском варианте победа над Змеем стала прелюдией нового, лучшего космопорядка. Но по древнеиранской версии, наоборот, данное событие знаменовало триумф и реставрацию старого уклада [15. С. 174].

Мировоззренческие истоки подобного смыслового ряда сводятся к сюжетно разнообразному противостоянию верховного божества и его змееподобного противника, к ключевому лейтмотиву реконструированного В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым основного мифа. Сам образ героя или божества не передаётся, и его участие в эпизоде олицетворяется сочетанием черт конского и змееподобного персонажей. Это могло быть обусловлено его табуированностью, что и подтверждается примером Варуны [16. С. 194; 17. С. 465]. Но образительной символизацией ключевой функции героя или божества-змееборца представляется его конь, также наделённый змееборческими способностями. Упоминания такого коня хорошо известны в Ригведе и Атхарваведе [10. I. 118. 9; 18. X. 4. 5, 6; 19. С. 136–138; 8. С. 494]. Его эпитет «змееубийца» [20. С. 40] или «драконоубийца» [21.

С. 61]. Поскольку в елунинском, усть-мутинском и новокрасавкинском случаях фигурирует не конь, а лишь его голова, она также представляется самостоятельным участником мизансцены. Головой такого коня-змееборца, вероятно, олицетворялось ещё и главное оружие божества, употребляемое им против Змея, – ваджра, сделанная из конской головы Дадхьянча [22. С. 405–406; 23. С. 101–103].

Повествования о борьбе со Змеем широко распространены у индоевропейских и других народов, составляя ведущий мотив большинства эпосов мировой литературы [24. С. 527–529; 25. С. 223–229 и др.]. Кульминацией подобных сюжетов является поединок бога-громовержца или героя со Змеем и его победа над чудовищем. Время генерации индоевропейской формы мифа о борьбе бога-громовержца со Змеем датируется по характерным атрибутам главного героя. Это конь, колесница и оружие из бронзы, а также определённый уровень развития металлургии. Археологические данные позволяют приурочить начало бытования змееборческих представлений у индоевропейских народов к концу III–II тыс. до н.э. «в областях, примыкавших к древним очагам распространения колёсных повозок и ранним центрам металлургии бронзы...» [26. С. 158, 163]. Следовательно, возникновение индоевропейского змееборческого мифа хронологически и территориально совпадает с появлением елунинских и потаповских конноголовых змееборческих персонажей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванов Вяч. Вс. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 352–378.
2. Ковалевская В.Б. Конь и всадник: история одомашнивания лошадей в евразийских степях, на Кавказе и Ближнем Востоке. 2-е изд., испр. и доп. М.: КомКнига, 2010. 160 с.
3. Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 128–168.
4. Лопатин В.А. Покровский культурный комплекс поселения Нижняя Красавка-II (по материалам исследований 2007–2009 годов) // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов: ИЦ «Наука», 2010. Вып. 8. С. 126–156.
5. Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. Изд. 2-е, испр. СПб.: «Журнал "Нева"», «Летний Сад», 1998. 480 с.
6. Macdonell A.A. Vedic mythology. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897. 189 p.
7. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980. 231 с.
8. Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы. I–IV. Приложения. М.: Наука, 1989. С. 426–543.
9. Топоров В.Н. Авест. *Ōrita*, *Ōraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // Топоров В.Н. Исследования

- ния по этимологии и семантике. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. С. 479–504.
10. *Ригведа*. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. 767 с.
11. *Ригведа*. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. 559 с.
12. *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славянских культур, 2010. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2. С. 168–171.
4. *Лопатин В.А.* Покровский культурный комплекс поселения Нижняя Красавка-II (по материалам исследований 2007–2009 годов) // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов: ИЦ «Наука», 2010. Вып. 8. С. 126–156.
13. *Махабхарата*. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 326 с.
14. *Васильков Я.В.* Прадакшина // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика, 1996. С. 333.
15. *Лелеков Л.А.* Проблемы индоиранистики на современном этапе // НАА. 1988. № 6. С. 168–184.
16. *Лелеков Л.А.* Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // НАА. 1978. № 2. С. 189–207.
17. *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд-е втор., испр. Приложения. М.: Наука, 1999. С. 452–486.
18. *Атхарваведа* (Шаунака): в 3 т. / Пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой; Ин-т востоковедения. М.: Вост. лит., 2007. Т. 2, кн. VIII–XII. 293 с.
19. *Миллер Всеv.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М.: Типография Ф.Б. Миллера, Покровка, Машков пер., соб. дом, 1876. Т. I. Асвины-Диоскуры. 356 с.
20. *Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М.: Наука, 1977. С. 28–52.
21. *Кузьмина Е.Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (Культурологические очерки). М.: Рос. ин-т культурологии, 2002. С. 47–73.
22. *Ковтун И.В.* Каменные жезлы с фигурным зооморфным навершием эпохи бронзы Северо-Западной и Центральной Азии // Homo Eurasicus у врат искусства. СПб.: Астерион, 2009. С. 401–412.
23. *Ковтун И.В.* Конь и лыжник. Труды Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ. Томск: ТГУ, 2012. Т. IV. 128 с.
24. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбил. гос. ун-та, 1984. 1328 с.
25. *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. 419 с.
26. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.