

Статья / Article

**Курочкин А.Ю. Индийские вооруженные аскеты, борцы-малла и вратья: связь традиций через аргумент комплекса вооружений // Историческое оружиеведение. — 2025. — № 15. — С. 208—290.**

*Kurochkin A.Y. (2025). Indijskie vooruzhennye askety, borcy-malla i vrat'i: svjaz' tradicij cherez argument kompleksa vooruzhenij [Indian armed ascetics, malla wrestlers, and vratyas: connecting traditions through the argument of arms complex]. Istoricheskoe oruzhievedenie [Weapons History Journal], № 15, pp. 208—290.*

*Received: 06 July 2025 / Accepted: 26 November 2025 / Published: 25 January 2026*

Copyright © 2025 The Author, The Editorial Staff of WHJ. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons CC-BY license ([CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

## ИСТОРИЧЕСКОЕ ОРУЖИЕВЕДЕНИЕ

№15, 2025

---

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Свидетельство о регистрации СМИ Эл № ФС77-63760 от 16.11.2015 г.

ISSN: 2713-1491

eLIBRARY ID: 57987

Издатель: редакция журнала «Историческое оружиеведение»

Свидетельство Министерства юстиции Российской Федерации от 22.07.2015 г.

Учетный № 7714056109

*Copyright © 2025 авторы, редакция журнала «Историческое оружиеведение»  
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)*

---

*Курочкин А. Ю.*

**Индийские вооруженные аскеты, борцы-малла и вратья: связь традиций  
через аргумент комплекса вооружений**

Indian armed ascetics, malla wrestlers, and vratyas: connecting traditions through  
the argument of arms complex

Курочкин Алексей Юрьевич — Главный редактор журнала  
«Историческое оружиеведение» (Москва, Россия).

**Aleksey Y. Kurochkin** — Editor-in-Chief of WHJ (Moscow, Russia).

*a.y.kurochkin@gmail.com*

**Аннотация:** В статье демонстрируется ограниченность существующего подхода к определению момента появления на исторической сцене феномена вооруженного индийского аскетизма. Попытки объяснения этого явления исключительно через призму учреждения военизированных крыльев внутри уже существовавших сампрадая вызваны удобством исследования богатого на источники периода XVI-XVIII веков.

В статье показывается, что вооруженные индийские аскеты предпочитали крайне архаичные виды вооружения, даже не связанные с религиозной символикой: конструкция предпочитаемых ими кинжалов соответствует конструкции железных кинжалов I тыс. н. э. Доказывается, что конструкция двустороннего кинжала из рогов антилопы и традиции его использования соответствуют конструкции и традиции использования кастета борцов-малла, по всей видимости упомянутому еще в Махабхарате. Оба варианта оружия семантически отсылают к ваджре, молнии, «кулаку» Индры. Также прослеживается очевидная связь между традициями аскетов и борцов-малла, общая для них двойная божественно-демоническая природа. Показываются связи между этими группами, а также вратьями и кшатриями.

Вычленяется комплекс предметов, имеющих символическое значение для отшельников, описанных в эпосах, и вооруженных аскетов, упоминаемых

в источниках I–VII вв. н. э. Показывается, что очень схожий комплекс атрибутов с одинаковым семантическим значением, а также поведенческие особенности были присущи многим странствующим социокультурным группам: вратьям, аскетам, бхактам скотоводческих культов, вплоть до странствующих групп артистов в начале XIX века.

В статье обосновывается, что в древнейшем слое причин высочайшей милитаризации населения Индии лежала необходимость защиты от диких животных. Самый первый отшельник или странник в лесах или на дорогах Индии уже был вынужден быть вооруженным.

Аскет, готовый достичь духовной реализации в процессе вооруженной борьбы и гибели в бою, апеллирует к более древнему комплексу представлений, чем аскеты, следовавшие концепции мокша.

Также с учетом вовлеченности аскетов в религиозную жизнь общества давность явления вооруженного аскетизма должна корреспондировать с явлением паломничества и связанной с ним экономической деятельности.

В статье не постулируется прямая преемственность между вратьями и вооруженными аскетами. Живая традиция характеризуется не тем, что она постоянно существует в неизменной, раз и навсегда установленной форме, а тем, что она способна принимать новые воплощения, но наполняемые прежним содержанием. Именно повторяемость такого содержания в виде устойчивого комплекса атрибутов и поведенческих особенностей позволяет утверждать об укорененности явления вооруженного индийского аскетизма в намного более глубоких пластах традиций и верований, чем может показаться при исследовании объединений аскетов XVI–XVIII веков.

**Ключевые слова:** Аскеты, малла, вратья, кшатри, эпос, Махабхарата, кинжал, ваджра, индийское оружие.

**Abstract:** The article demonstrates the limitations of the existing approach to determining when the phenomenon of armed Indian asceticism first appeared in history. Attempts to explain it solely through the establishment of militarized divisions within existing *sampradayas* are motivated by the convenience of researching the well-documented period of the 16th–18th centuries.

The article shows that armed Indian ascetics preferred extremely archaic types of weapons, even those not associated with religious symbolism: the design of their preferred daggers matches that of iron daggers from the 1st millennium AD. The author proves that the design of the double-edged dagger made from antelope horns and the traditions surrounding its use correspond to the design and traditions surrounding the use of brass knuckles by *malla* wrestlers, which are apparently mentioned in the Mahabharata. Both types of weapons are semantically linked to the *vajra*, lightning bolt, or Indra's 'fist'. There is also a clear connection between the traditions of ascetics and *malla* wrestlers, who share a dual divine and demoniac nature. The connections between these groups, as well as between the *vratyas* and *kshatriyas*, are shown.

The article identifies a set of objects with symbolic significance for hermits described in epics and armed ascetics mentioned in sources from the 1st to 7th centuries AD. It is shown that a very similar set of attributes with the same semantic meaning, as well as behavioural characteristics, were inherent in many itinerant socio-cultural groups: *vratyas*, ascetics, *bhakti* of cattle-breeding cults, and even itinerant groups of performers in the early 19th century.

The article explains that the need to protect themselves from wild animals was one of the earliest reasons for the high level of militarisation among the Indian population. The very first hermit or wanderer in the forests or on the roads of India was already forced to be armed.

An ascetic, who is prepared to achieve spiritual fulfilment through armed struggle and death in battle, appeals to a more ancient set of beliefs than ascetics who followed the concept of *moksha*.

Also, given the involvement of ascetics in the religious life of society, the antiquity of armed asceticism should correspond to the phenomenon of pilgrimage and related economic activity.

The article does not postulate a direct line between *vratyas* and armed ascetics. A living tradition is characterised not by the fact that it constantly exists in an unchanging, fixed form, but by the fact that it is capable of taking on new forms, while retaining its original content. It is precisely the repetitiveness of such content in the form of a stable set of attributes and behavioural characteristics that allows us

to assert that the phenomenon of armed Indian asceticism is rooted in much deeper layers of traditions and beliefs than it might seem when studying ascetic associations of the 16th-18th centuries.

**Keywords:** ascetics, *malla*, *vratyas*, *kshatriyas*, epic, Mahabharata, dagger, *vajra*, Indian arms.

### Введение

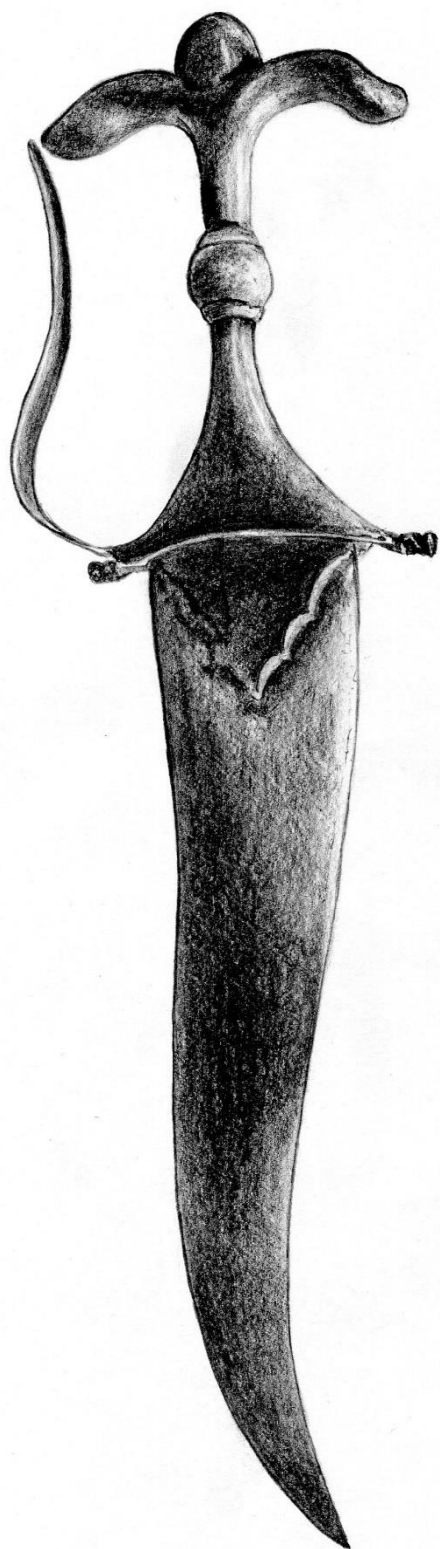
Если какое-то социальное или культурное явление устойчиво существует на протяжении длительного времени, предполагается, что за ним стоят соответствующие причины, устойчиво вызывающие его к жизни. Выявлять такие причины представляется весьма надежным подходом, но в итоге часто получаются отвлеченные схемы, так или иначе объясняющие факты, но не приближающие к пониманию сути явлений. «Любая попытка оперировать в гуманитарной сфере исключительно достоверными фактами, которые как бы “вырваны” из своего времени и пространства с помощью надёжной “фиксации”, при известной последовательности приводит либо к исследовательскому бессилию, либо к исследовательскому произволу, поскольку отделённые от собственной среды факты можно группировать в соответствии с любыми принципами, кроме изначально свойственных самим фактам» (Шереметьев 2021, 53). Другой возможный подход выглядит менее надежным и, как может показаться, более абстрактным с естественнонаучной точки зрения, тем не менее он позволяет достичь хотя бы минимального понимания природы феноменов. Это возможно в том случае, если во главу угла ставится осмысление явления как встроенного в историческую или культурную длительность, некую смысловую протяженность, необходимую для самого существования такого явления. Суррогатом такого осмысления будут являться попытки поиска исключительно прямолинейных причин, чтобы «упаковать» факты удобным образом и поместить их в нужный исторический контекст любой ценой. В качестве практической иллюстрации альтернативного способа восприятия и объяснения фактов с учетом

необходимой для их существования смысловой протяженности можно привести такой пример из оружейной тематики.

В граничащих с исторической Индией регионах современного Афганистана и Средней Азии, испытавших сильное влияние кочевнических культур, в традиционном представлении населения доминировала концепция ножа как универсального предмета одновременно бытового и военного назначения. Эта концепция подразумевала прямой однолезвийный клинок и наиболее распространенную конструкцию рукояти, состоящую из двух пластинок-накладок (Илл. 1). Использование подобных предметов предполагало их удержание в руке таким образом, чтобы клинок находился со стороны большого пальца руки, как обычно и держат ножи. В противоположность этому в самой Индии превалировало представление о базовом оружии как об обоюдоостром кинжале. При этом такой кинжал в большинстве случаев имел изогнутый клинок, как правило, с двойным изгибом, восходящим, по всей видимости, к форме рога антилопы. Рукоять представляла собой цельнометаллическую конструкцию, единую с клинком (Илл. 2) или крепившуюся всадным способом, особенно если рукоять изготавливалась из иного материала. Кинжалы в Индии удерживались в руке таким образом, чтобы клинок находился со стороны мизинца, и при нанесении удара при замахе сверху последний изгиб (кончик клинка) смотрел



Илл. 1. Нож. Центральная Азия, XIX век.  
Частное собрание. Фотография автора.



вниз. При этом ножи в Индии использовались главным образом в бытовых и производственных целях (Курочкин, Новоселов 2022, 201). Насколько глубоко были укоренены подобные представления, можно проиллюстрировать следующим историческим примером. В связи с резко возросшей ролью афганских элит в Индии в XVIII веке образ «афганца» стал восприниматься как имеющий повышенный социальный статус и привлекательность, и уже индийские элиты стали заимствовать и адаптировать соответствующие атрибуты. В результате простой афганский нож, использовавшийся одинаково как высокопоставленными торговцами лошадьми, так и простыми мясниками, сохранив изначальные «ножевые» черты, в индийской среде получил дважды изогнутую форму, украшения и статус кинжала (Илл. 3) (Указ. соч. 2022, 206-211).

Можно пытаться объяснять указанную для разных регионов специфику через свойство универсальности ножа для кочевника, который вынужден все

Илл. 2. Кинжал. Индия, XVIII-XIX вв.  
Частное собрание. Прорисовка.

носить с собой и не может позволить себе иметь предметы узкоспециализированного назначения. Можно через оседлость, когда домохозяин позволяет себе иметь бытовые ножи и другие инструменты для домашних нужд или производственных целей, а в качестве оружия владеет более статусными предметами, выразительно отличающимися от бытовых. Но подобные концепции не приближают к пониманию того факта, что даже осев, бывшие кочевники продолжали предпочитать ножи. Тогда объяснение может поменяться и пойти уже в русле обсуждения не социально-экономических условий или способов ведения хозяйства, а в рамках существования устойчивых традиций или просто неких старинных обычаев. Но затем выясняется следующий факт, что там, где преобладала идея ножа, появляющееся новое длинноклинковое оружие также несет в себе признаки ножа, как внешне, так и в конструктивной части. Например, исследователи отмечают, что наблюдается несомненное сходство в монтаже рукоятей среднеазиатских шашек и небольших традиционных ножей этого региона (Милосердов 2024, 328, 333). То же самое имеет место и в случае афганских шашек, с одной стороны, и воспетого Киплингом большого хайберского ножа и традиционных



Илл. 3. Кинжал. Индия, XIX в.  
Частное собрание. Фотография автора.

местных универсальных ножей, с другой (Милосердов 2019, 180). Аналогичная ситуация может быть прослежена и в случае индийского оружия, демонстрирующего корреспондирующие связи между формами и конструкциями кинжалов и длинноклинкового оружия. «В традиционной культуре идентичное по форме клинковое оружие может, в зависимости от предстоящих задач, сильно различаться размерами, не теряя при этом типологического единства» (Шереметьев 2021, 40). Чтобы объяснить уже этот феномен, исследователю, придерживающемуся прямолинейного толкования фактов, придется заявить об особенностях культуры местного производства и предпочтений, отдаваемых мастерами тем или иным способам изготовления. На данном примере можно наблюдать, как набор фактов, скрывающий за собой, по сути, одно и то же явление, объясняется по-разному в зависимости от различного контекста, и эти объяснения никаким образом не выявляют сути и не приводят к пониманию самого явления.

В качестве возможного альтернативного способа восприятия фактов и обнаружения стоящего за ними явления можно попытаться воспользоваться концепцией прообраза или архетипа. Эту концепцию можно представить в следующем виде. «Всякая вещь всегда что-то значит, то есть имеет свою собственную сущность. Смысл вещи, ее сущность является определяющим принципом вещи, в соответствии с которым она и существует. Поскольку один и тот же принцип может воплощаться во множестве схожих между собой вещей, то получается, что принцип не зависит от отдельно взятой вещи, а конкретная вещь, напротив, от него зависит целиком. Поэтому можно сказать, что конкретная вещь есть проявление некоего изначального образца или прообраза, т. е. архетипа» (Указ. соч., 48). Таким образом, некая идея может витать над определенными местами, народами и странами, и даже если отсутствует прямая преемственность и линия передачи между самими явлениями, то такая идея будет воплощаться вновь и вновь, образуя своего рода преемственность — ту самую смысловую протяженность. Очевидно, что такие идеи могут относиться не только к предметному миру, но и к более широкому классу понятий социального, духовного и культурного рода — всего того, что привычно описывается понятием традиции.

Именно с точки зрения устойчивости традиции, непрерывно существовавшей или выражавшейся в том числе в виде периодически воплощающейся идеи, предлагается рассмотреть феномен такого знакового для Индии социокультурного образования, как вооруженные объединения аскетов, и предпринять попытку определить корни и историческую давность этого явления, в том числе с помощью исследования сопутствующего оружейного комплекса и его традиционной устойчивости или повторяемости у определенных социальных групп.

### Постановка проблемы

Вооруженные аскеты в истории Индии играли важную роль, которую вполне можно сравнить с ролью рыцарских орденов в истории Европы. Попытки установить обстоятельства и давность происхождения таких объединений аскетов предпринимались неоднократно. Автор наиболее популярной версии, согласно которой сам Акбар Великий позволил аскетам вооружиться, чтобы противостоять бесчинствам аналогичных религиозных, но мусульманских фанатиков, признавал, что это нигде не было зафиксировано, но это абсолютно точная информация, так как он сам услышал ее непосредственно от аскета, и все аскеты верят в это (Farquhar 1925, 442). Удивительно, что такое знаковое событие не оставило следов не только в официальных хрониках, но и в записях ряда *акхара*<sup>1</sup>, о существовании которых упоминают отдельные исследователи<sup>2</sup> (Bhattacharya 2007, 575). Несмотря на эти обстоятельства, подобную версию принимают и современные исследователи по той причине, что аналогичную информацию выдавали

---

<sup>1</sup> «Акхара» — многозначный термин для обозначения объединения или группы аскетов, места их пребывания, а также площадки (школы) для отработки навыков воинских искусств.

<sup>2</sup> Относительно исторической достоверности существующих записей *акхара* должны быть определенные сомнения, так как некоторые из них точно представляют собой записанные сравнительно недавно устные предания (Sarkar 1959, 82-83) с явно ошибочными датировками (Lochtefeld 1994, 595 прим. 14).

интервьюируемые аскеты на протяжении прошлого века. Но так как подобные сведения противоречили известному описанию битвы индуистских аскетов друг с другом в «Акбар-наме» без всякого участия со стороны мусульманских аскетов, исследователям приходится идти на серьезные допущения, чтобы сгруппировать такие закреплённые в историографии факты и объяснить их необходимым образом, как это сделано, например, в работе W. R. Pinch «Warrior ascetic and Indian Empires» (Pinch 2006, 33-44).

Другой подход к фиксации фактов заключается в том, чтобы отмечать появление вооружённых аскетов на исторической сцене в тот момент, когда соответствующие подразделения организовывались внутри существующих или вновь создаваемых монашеских орденов в рамках различных богословских традиций *сампрадая*, которые каждый раз, как предполагается, заново «изобретали» модель вооружённого аскетизма<sup>3</sup> или же отвечали на аналогичные действия конкурирующей стороны. Вполне вероятно, что и эпизод с Акбаром в реальности имел место в случае одного из таких орденов, захотевшего по каким-то причинам получить высочайшее разрешение. Объяснение того факта, зачем аскетам-индуистам было нужно благословение могольского императора при отсутствии каких-либо запретов на использование оружия<sup>4</sup>, также требует значительных допущений и также занимает существенное место в указанной в качестве примера работе (Указ. соч., 44-58). При этом объяснение обстоятельства, кто же первый ввел такую инновацию и в ответ на что, продолжает апеллировать к внешним событиям и предполагает, что мирно существовавшие до этого аскеты вынужденно

---

<sup>3</sup> В качестве примера можно привести создание внутри движения сикхов вооружённых орденов аскетов, которые, как передает традиция, были созданы в определенный год определенным религиозным или военным лидером, в то время как с исторической точки зрения эти ордены представляли собой скорее продолжение в новой общине более ранней аскетической традиции: влияние натхов (*натхи* — шиваистское средневековое движение, уходящее своими корнями в традиции сиддхов, также натх-йоги) явно видно в некоторых из их обычаев и верований (McLeod 1980, 35 п. 2).

<sup>4</sup> Нет подтверждений, что моголы ограничивали индийцев во владении оружием. Более того, индуисты, как и представители других народов, рас и религий, со своим вооружением и традициями военного дела нанимались на военную службу к моголам целыми отрядами. О милитаризации индийского общества еще будет сказано далее.

взялись за оружие в ответ на те или иные внешние вызовы. Это то самое течение исследовательской мысли, о которой говорилось в водной части статьи: раз есть культурное явление, то у него должна быть зримая, объяснимая и понятная причина. Существование самого явления без причины ставится под вопрос или же явление признается возникшим только тогда, когда на историческом горизонте появляется подходящая причина или факт. В случае вооруженных аскетов, помимо их хрестоматийного упоминания в хрониках Акбара, таким удобным фактом являются сведения об основании соответствующих акхара (монастырей, школ, объединений аскетов) в разных традициях индийского аскетизма, почерпнутые из уже упомянутых записей *акхара* (Sarkar 1959, 83-89). Также причины могут объясняться путем логических умозаключений (Ghurye 1953, 116-119). Но при этом за рамками подобных рассуждений всегда остается вопрос, а откуда взялись сами основатели и какими традициями они руководствовались? Также вряд ли можно признать обоснованным подход незамысловатое объяснение неизвестного (феномен вооруженного индийского аскетизма) через известное (организация вооруженных подразделений внутри «мирных» *сампрадая* в позднее Средневековье и Новое время). В последнем случае следует не интерпретировать факты любой ценой, чтобы понять неизвестное, а выделять значимое в уже известном.

Удивительно, что широко распространенное в исследовательской литературе обоснование версии с обращением аскетов к Акбару сосуществует наряду с вполне признаваемыми фактами, свидетельствующими о более ранней «фиксации» явления вооруженного аскетизма, как минимум уже в раннем Средневековье (Lorenzen 1978, 64-67). Допускается также, что никакие внешние факторы, побудившие аскетов взяться за оружие, и не требовались, хотя причина по-прежнему была необходима, если не вооруженным аскетам, то самим исследователям: «религиозный конфликт, одно из основных предварительных условий, необходимых для появления воинов-аскетов, присутствовал в Индии по крайней мере еще в шестом веке до нашей эры. Чаще всего этот конфликт принимал форму соревнования сект, обычно завершавшегося теологическими дебатами и состязаниями в чудесах между

лидерами соперничающих школ или сект» (Указ. соч., 64)<sup>5</sup>. Не обошлось и без социально-экономических причин: «основные экономические и политические предпосылки присутствовали еще до [мусульманского] завоевания и вытекали из трехсторонней борьбы за контроль над накопленным богатством и земельными доходами, а следовательно, и за политическую и военную власть, между королями и султанами, их баронами и генералами, а также храмами и монастырями. Группы религиозных аскетов появлялись, по необходимости, в обстановке политической и экономической слабости и децентрализации и, как правило, процветали больше всего во времена политического и экономического кризиса. Это объясняет, например, почему они имели наибольшую известность в восемнадцатом веке, сначала во время запутанного формирования государств-преемников империи Моголов и еще больше во

---

<sup>5</sup> Хорошим примером религиозного диспута между аскетами, подразумевающего убеждение оппонента с помощью оружия, является пример спора между аскетом-шиваитом секты *kāpālīka* и аскетом-джайном секты *digambara*, описанный в «Прабодхачандродая», пьесе на санскрите авторства Шри Кришны Мишры (XI-XII вв.): «Дигамбар: О Капалика! Какова суть твоих религиозных обрядов и какого рода блаженство ты надеешься обрести?

Капалика: О Дигамбар! Внемли нашим обрядам: после поста мы пьем напиток из черепов брахманов; наши жертвенные огни питаются дождем и кровью людей, смешанными с их мясом, и человеческие жертвы, покрытые свежей кровью, струящейся из ужасных ран в их горле, являются подношениями, которыми мы умилостивляем ужасного Бога.

Дигамбар: О достойный человек! Какой-то злодей отвратил тебя от истинной религии.

Капалика: (в гневе) Ты нечестивый человек, который ниже еретиков, ты, который бреет свою голову; ты, изгой, который вырывает волосы из своего тела; ты, обманщик! Я созерцаю Господа Бхавани, могущественного Бога, который создает, сохраняет и разрушает четырнадцать миров, чья слава как раскрыта в Ведах, так и отображена в его трудах. Мощь нашей религии такова, что я управляю Хари, Харой и величайшим и древнейшим из богов; я останавливаю ход планет на небесах; я погружаю землю в воду с ее горами и городами, и я снова выпиваю воду в мгновение.

Дигамбар: О Капалика! По этой причине я говорю, что какой-то фокусник обманул тебя, показав иллюзорные явления твоим чувствам.

Капалика: Нечестивец! Ты называешь великого Бога жонглером? Злобность этого человека невыносима (вытаскивает свой меч). Я умилостивлю супругу Бхарги и собрание демонов, призванных звуком дамару, кровью, бьющей из его разделенных вен и пузырящейся в ране (замахивается мечом и направляется к Дигамбару)» (Prabodha Chandrodaya 1893, 38-40).

время краха административной структуры и экономики этих государств под разрушительным воздействием завоевания и колониальной эксплуатации Ост-Индской компанией» (Указ. соч., 68). Но «появляющиеся по необходимости» группы слабо стыкуются с описаниями британского политического агента Джеймса Тода в начале XIX века: «Госаины<sup>6</sup>, которые исповедуют оружие, разделяют характер рыцарей Святого Иоанна Иерусалимского. Они живут в монастырях, разбросанных по стране, владеют землями, просят милостыню или служат за плату, когда их призывают» (Тод 1920, 601). Другое определение, использованное Д. Тодом: «они — тамплиеры Раджастана» (Указ. соч., 1082).

Исследователи отмечают, что в основании причин богатства и прочности коммерческих связей аскетов лежали сеть монастырей, играющих роль офисов и банков, собственные вооруженные силы, а также маршруты паломничества, которые охватывали огромную территорию и расстояния и позволяли вести дела как минимум от Декана до Непала и Тибета (Cohn 1964, 181). Да, роль этих связей сильно возросла во времена политических и социальных потрясений. Но это не значит, что они возникали по мере необходимости ниоткуда, а затем также исчезали в никуда, чтобы проявиться во время следующего кризиса. Да и огромные капиталы и земельные владения, которыми славились аскеты (Lochtefeld 1994, 593), не могли возникать сразу и на пустом месте.

Безусловно, XVIII век стал временем наивысшего расцвета монашеских орденов в Индии, и их роль неимоверно возросла. Главными их преимуществами называются возможность обеспечить свою защиту независимо от установленной политической власти в виде собственной военной силы для защиты торговых путей и доходов, а также наличие статуса святых людей, отделенных от мира. Также они могли торговать в таких местах, в которые члены профессиональных торговых каст не могли попасть без высоких рисков, но в случае аскетов страх одновременно физического и

---

<sup>6</sup> «Госаины» — одно из названий аскетов в Индии. В источниках используется, как правило, без различения принадлежности к той или иной традиции *сампрадая*. В XVIII веке чаще употреблялось в отношении традиции *daśanāmī*.

духовного возмездия с их стороны имел благотворный эффект на их недоброжелателей (Bauly 1983, 143). Если такие преимущества существовали в XVIII веке, то по каким причинам они не могли существовать ранее?

К моменту установления британского владычества в Индии вооруженные аскеты и их объединения играли существенную роль в экономике страны. Они занимались для сбора налогов, вели банковскую деятельность, контролировали торговлю драгоценными камнями, кораллами, шелком-сырцом, золотом и серебром. Они охраняли торговые пути и беспрепятственно перемещались по всей Индии, так как были освобождены от любых официальных требований и поборов и пользовались огромным уважением и почитанием, с которыми к ним относилось не только простое население, но и власти преобладающие. В качестве военных наемников они перебивали на службе у всех больших и малых правителей Индии, включая британцев. Неслучайно, чтобы подорвать традиционные устои индийского общества и обрести контроль над экономикой страны, колонизаторам на определенном этапе потребовалось устранить в первую очередь аскетов и другие мобильные и неконтролируемые ими группы в рамках антитаговской кампании<sup>7</sup>. Можно сделать справедливое предположение, что если аскеты со всей своей архаикой играли столь важную роль в жизни страны еще в XVIII-XIX веках, то вряд ли такой системообразующий институт был менее востребован в более ранние периоды существования государств на территории Индии.

Общепризнано, что паломничества по культовым местам, помимо самой цели религиозного поклонения, были вплетены в жизнедеятельность и являлись существенной частью экономической активности аскетов<sup>8</sup>. Аскеты

---

<sup>7</sup> Известная кампания против мифических «тагов-душителей» была инициирована и использована для устранения «теневого», с точки зрения британцев, экономики. Главными пострадавшими стали мобильные группы, обеспечивающие экономические связи, в том числе банджары — «цыгане» Индии, контролирующие транспортные перевозки, и неподотчетные новой администрации «дикие» племена охотников и собирателей (Курочкин 2016б).

<sup>8</sup> Это можно сравнить с таким историческим примером: в XVIII веке торговые маршруты караванщиков и торговцев лошадьми между Индией, Средней Азией и

охраняли маршруты паломничества и сами святые места, а также контролировали связанную с ними торговлю (Bauly 1983, 183-185). И это касалось не только маршрутов и мест массового паломничества. Разнообразные события и ярмарки, связанные с более мелкими фестивалями в сельской местности, со святилищами определенных святых или с местами поклонения местным божествам, также контролировались аскетами. Ордены вооруженных аскетов, действуя как торговые гильдии, связывали воедино разные уровни экономики (Указ. соч., 128). В этой связи ответ на вопрос, насколько древним является феномен вооруженного аскетизма, должен лежать в той же плоскости, что и вопрос, насколько древними являются паломничества по святым местам, религиозные праздники и связанные с ними торговля, логистика и безопасность.

В Махабхарате так называемые «паломнические тексты» — *тиртхаятры* — представляют собой паломнические путеводители, описывающие места и маршруты паломничеств или рассказывающие истории о таких паломничествах. «В “паломнических” текстах “Махабхараты” проявляется прекрасное знание достопримечательностей тиртх<sup>9</sup>, условий паломничества в отдельных районах, особенностей паломнического быта. Яркую идеализированную картину отправления в паломничество царственного героя находим в главе 34 книги IX (отъезд Баладевы): царь идет во главе огромной пышной процессии, везя с собой несметные богатства для дарений брахманам в тиртхах. Он движется по комфортабельной дороге, вдоль которой размещены различные лавки и лотки, ведущие торговлю. За этой гиперболизированной деталью скрывается тот реальный факт, что пути паломников в древней Индии являлись одновременно и основными торговыми артериями» (Васильков 1979а, 6). Сама эпопея Махабхараты задолго до своей

---

даже Россией были привязаны как в целях безопасности, так и в целях удобства к сезонным маршрутам кочевников (Gommans 1995, 27-28).

<sup>9</sup> «Тиртха» означает «переправа», «брод», «мелководье». В некоторых случаях объект паломничества никак не связан с водами, это может быть, скажем, храм, роща или священная гора, которую тоже могли определять термином *тиртха*, поскольку у этого слова есть и метафорическое значение («переправляющая к Освобождению») (Васильков 2008, 127).

фиксации, находясь еще в становлении, пелась своими творцами именно на путях паломничества и для паломников (Указ. соч., 7). О связи сюжетов Махабхараты с местами паломничества свидетельствуют и эпиграфические надписи, датируемые исследователями II веком до н. э. — I веком н. э. (Васильков, 2011а, 182-187). В целом большинство исследователей полагают, что сам институт паломничества имеет доарийские корни (Васильков 1979а, 9).

Аскеты, сами участвующие в паломничествах, неминуемо должны были взять на себя главную роль, поскольку являлись единственным связующим звеном и организационной структурой, независимой от территориальных делений, государственных границ и расстояний. Представляется достаточно вероятным, что давность существования вооруженного аскетизма должна в той или иной степени коррелировать с давностью существования традиции поклонения святым местам и с циклами паломничества. В этой связи мероприятия, необходимые для охраны дорог, рынков, святых мест и т. п. подразумевали под собой именно координированные усилия малых групп, действующих автономно, но в соответствии с общим замыслом. Каждый такой отряд должен был быть в состоянии обеспечивать себя самостоятельно и давать вооруженный отпор любым грабителям или конкурентам. Подобные навыки в полной мере соответствуют тактике партизанской войны, которая ярко себя проявила, например, в восстании «санньясинов и факиров» в Бенгалии и Бихаре 1763-1800 гг. Представляется, что военное дело аскетов являлось продолжением их традиционных занятий и экономической деятельности.

Помимо указанных обстоятельств, необходимо принимать во внимание высочайший уровень милитаризации традиционного индийского общества. Попытки искать причину этого явления среди внешних факторов, вторжений, конфликтов или социально-экономических условий изначально обречены на провал. «В каждом сельском поселении по всей Северной Индии и, вероятно, в других местах мужчины-земледельцы были вооружены длинными, окованными металлом посохами, копьями, луками, пиками и мушкетами. Это были крестьяне-воины, которые были искусны и опытны в

использовании такого оружия. [...] Они формировали крестьянское ополчение, которое можно было призвать отказаться от возделывания земли и сражаться, когда это было необходимо. Деревенские ополчения часто вступали в ожесточенные споры с соседними общинами из-за границ, кражи скота или других провокаций. Деревенские ополчения с готовностью защищали свои деревни, часто укрепленные, от нападений бандитов и вооруженных налетчиков, а также солдат-фуражиров. Их воины откликались на призывы своего заминдара присоединиться к общей обороне против захватчиков. Деревенские воины грабили и убивали побежденных солдат, пойманных во время бегства с крупных сражений. Крестьянские ополчения порой занимались вооруженными грабежами путешественников, передвигавшихся по крупным дорогам или речным путям» (Richards 2004, 394). В привычной логике исследователей среди внешних факторов следует искать самых первых захватчиков, которым были вынуждены противостоять индийские крестьяне, а среди внутренних — самый первый спор между общинами.

Для любого государства в Индии важнейшей проблемой являлось то, как иметь дело с крестьянством в целом и как получить хоть какой-то способ контроля для сбора доходов с этих почти неуправляемых десятков миллионов людей, защищенных глиняными фортами, джунглями и оврагами по всем равнинам Индостана и, прежде всего, оружием, с которым они были так хорошо знакомы (Kolff 2002, 9). С архаичных времен и до XIX века на территории Индии существовала уникальная система, когда после окончания аграрного сезона и окончания сезона дождей мирные земледельцы превращались в воинов — не в вооруженных крестьян, не в ополчение, как второстепенный и вспомогательный род войск, а именно в полноценную военную силу. В Тайгтирия-брахмана (ТВ 1.8.4.1-2) люди Куру-Панчала каждый год отправлялись на восток, где не только находили средства прокормить свой народ и скот, но и отбирали чужой урожай. Если в древности в это время года совершались набеги или происходили войны между царствами, то в раннее Новое время крестьяне нанимались целыми отрядами на временную военную службу (Kolff 2002, 29-30). В раннее Средневековье

даже торговые гильдии и храмы являлись потенциальным источником угрозы для власти кшатриев, поскольку новые династии могли основываться как милитаризованными торговцами (например, Пушьябхути) и вооруженными брахманами (такими, возможно, были Паривраджики), так и влиятельными шудрами (Пала) (Davidson 2002, 79-80).

Учитывая традиции военного наемничества с одной стороны и религиозные конфликты самих аскетов с другой, вопрос о возникновении и давности феномена вооруженного аскетизма следовало бы рассматривать в общеиндийском контексте, а не пытаться привязываться к конкретным событиям как к причинам. В случае устойчивых традиционных феноменов редко бывают, если не совсем отсутствуют, события, когда кто-то что-то создал, решил, организовал и начал таким образом историю. Историю нельзя начать, ее можно лишь продолжить. То, что кажется возникшим внезапно на пустом месте, при детальном рассмотрении обнаруживает корни, причины и обстоятельства, продолжением которых и стало возникновение такого феномена. Как правило, популярная история с основателем, с чьим-то решением или действием только фиксирует существование какой-то традиции задним числом и на легендарном уровне. Соответственно, если искать в прошлом готовый феномен, обладающий известными признаками, то в самом его начале, в первом упоминании, обнаружится, скорее всего, именно момент легендарной фиксации уже готового, созревшего явления. Чтобы проследить его более глубокие корни, потребуется исследовать связи, которые менее отчетливо присутствуют на историческом уровне и могли не найти прямого отражения в письменных источниках, но зато гораздо отчетливее явлены в материально-предметном выражении. В целях настоящей статьи такие связи могут продемонстрировать консерватизм предпочтений вооруженных индийских аскетов в использовании вещей и атрибутов, а также в части определенных поведенческих и культурных стереотипов, и, следовательно, показать традиции аскетов как укорененные в прошлом, а не как возникшие внезапно в какой-то период исторической турбулентности в виде ничем не объясненных анахронизмов. С другой стороны, выявленные консервативные предпочтения могут служить косвенным подтверждением связи между

различными социокультурными группами, существовавшими в разное время, и даже предположить преемственность между ними. В том случае, если проследить непрерывность или преемственность в части вещественного мира на значительных исторических периодах невозможно, то с гораздо большей степенью уверенности и достоверности можно выявить связанные с вещами смыслы и значения, которые могут показаться на первый взгляд более эфемерными, чем сами предметы материального мира, но которые зато являются намного более устойчивыми и дольше живущими в культуре как своего рода культурные коннотации.

#### **Материальные свидетельства консервативности взглядов и культурных предпочтений аскетов**

Прежде всего следует отметить, что попытки искать корни вооруженного аскетизма в XVIII веке или в тексте «Акбар-наме» вызваны так называемым «эффектом уличного фонаря» — естественным желанием сконцентрировать поиски в наиболее удобном для этого месте. При этом наряду с фактами существования вооруженного аскетизма уже в раннем Средневековье, широко известно исследователям и кочует из работы в работу описание последователей Шивы, содержащееся в «Махабхашье» Патанджали (Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya 1880, 387), которое является предположительно первым упоминанием в текстах и самого шиваизма как религиозного течения<sup>10</sup>. Эти последователи носят звериные шкуры<sup>11</sup>, посохи и железные копья и достигают своих целей насилием. Термин «*ayaḥsūlikaḥ*» может толковаться как «тот, кто носит железное копье» или «тот, кто достигает своих целей через насилие», или даже как гипербола: «тот, кто ведет себя как копье» (Kavyaprakash 1967, 363). Исследователи считают это первым

---

<sup>10</sup> Часто приводимые аргументы для датировки Патанджали серединой II в. до н. э. в настоящее время уже не кажутся убедительными — есть основания полагать, что «Махабхашья» была создана не ранее начала нашей эры (Вигасин, 2024).

<sup>11</sup> *ajina* — звериная шкура, но, как правило, шкура черной антилопы (Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary).

упоминанием вооруженных аскетов (Clark 2006, 178). Отметим, что в свете выше высказанного тезиса о фиксации в источниках уже готового явления достаточно неожиданным выглядит то обстоятельство, что первое упоминание самого шиваизма сразу содержит упоминание вооруженных аскетов. Также вполне вероятно, что, скорее всего, аскеты в звериных шкурах и с посохом в руке, самим по себе являющимся оружием аскетов (Курочкин 2016а, 33-34), могли и не носить дополнительно железных копий в качестве оружия, и в указанном источнике действительно имела место поэтическая формула. Но наличие посоха и звериных шкур, наряду с агрессивным поведением, само по себе является отличительным признаком вооруженных аскетов. Упоминание или использование образа копья также представляется не случайным. Известно, что отдельная часть или отряд аскетов назывался *ani*, что дословно обозначает «острие» или «лезвие», в том числе «копье» (Van der Veer 1988, 137). Большое железное копье *mota bhālā*, дословно «великое» или «большое» копье, было и остается главным символом вооруженных орденов аскетов и объединений акхара до сих пор.

Относительно шкуры черной антилопы, упомянутой в «Махабхашья» наряду с цельнометаллическим копьем, нужно отметить, что она же фигурирует и в биографии индийского императора Харши «Харшачарита», датированной VII в. н. э., которая считается первой исторической биографией на санскрите, и в которой упомянуты вооруженные мечами, щитами и кинжалами аскеты, «люди воинственного духа», которые были личными стражами царя, а также занимали передовые ряды в битвах (Harṣa-carita 1897, 91, 92, 99). В этом же труде в описании одного из персонажей присутствует такой пассаж: «от драгоценного камня в его ушном украшении на его огромное плечо спускался рыжевато-коричневый свет, словно шкура антилопы, носимая в знак преданности делу владения оружием» (Указ. соч., 120). Можно предположить, что в данном случае речь идет просто о символе отшельничества, но также вполне может быть, что и об одной из первых разновидностей доспеха, доступного странствующим воинам и в силу этого ставшего соответствующим символом.

Связь между наличием шкуры антилопы и делом владения оружием представляется далеко не случайной. Сама по себе шкура антилопы являлась символом отшельника, отрекавшегося от мира и удалявшегося для жизни посреди дикой природы. Именно в шкуры антилопы (*ajina*) собираются облачаться Пандавы, уходя отшельниками в лес<sup>12</sup> (Махабхарата 2.66-68). Но хотя шкура антилопы и фигурирует в религиозных текстах в качестве атрибута «мирного» аскета, в эпосе, в том случае если в лесу встречается отшельник в шкуре антилопы, он, как правило, всегда вооружен луком и стрелами (Махабхарата 1.120.15, 1.123.18, 1.185.2, 2.4.28).

В эпизоде «собираения лотосов» Бхима одет в шкуры и вооружен (Махабхарата 3.151.11-15):

*«По приказу царя Куберы здесь несли стражу сотни тысяч разнообразно вооруженных и облаченных ракшасов, называемых “обуянные яростью”. Заметив, что приближается грозный в своей отваге герой, Каунтея Бхима, завернутый в черные шкуры оленей, с золотыми браслетами на руках, вооруженный и опоясавший себя мечом губитель недругов, не ведающий колебаний и явно намеревающийся рвать лотосы, они подняли крик: “Не спросить ли нам у этого тигра среди мужей, который явился сюда с оружием, облачившись в оленьи шкуры, — что он намерен делать?” Все они подошли к исполненному боевого пыла мощнорукому Врикодаре и спросили: “Ты должен открыться, кто ты? По одежде ты кажешься отшельником и носишь платье из лыка. Скажи, зачем ты явился, о блистательный?”»<sup>13</sup>.*

---

<sup>12</sup> В эпосе, когда речь идет о намерении Пандавов удалиться в лес, речь не всегда идет именно о шкуре черной антилопы, иногда они собираются облачиться в шкуры «антилопы руру» (*rauravājīnavāsasaḥ*) — оленя Барасинга (*Rucervus duvaucelii*) (Махабхарата 2.67.9, 3.7.11). Любопытно, что именно шкура антилопы руру была предписана для ношения кшатриями, а шкура антилопы гарна (*hariṇa, eṇī*) — для брахманов (*Āpastamba Dharmasūtra* I.1.3). Но, по всей видимости, все эти шкуры были черными: когда Пандавы надели свои шкуры, они оказались именно черными (*kṛṣṇājīnasamāvṛtān*) (Махабхарата 3.12.15, 48.16).

<sup>13</sup> Автор благодарен Я. В. Василькову за предоставленный исправленный и дополненный перевод к готовящемуся переизданию (Махабхарата 1987, 309).

В сцене нападения на лагерь Пандавов Ашваттхааман сталкивается с вооруженным и одетым в шкуры чудовищем (Махабхарата 10.6.3-5):

*«Позвав с собой Критавармана и великоколесничного воина Крипу, обуянный яростью Драуни приблизился ко входу в лагерь (Пандавов). Увидел он там существо, огромное телом, сиянием подобное солнцу и месяцу, — (при виде) его волосы на теле вздымались (от ужаса); стояло оно, загоразживая собою вход. Облаченное в тигровую шкуру, было оно обильно покрыто кровью; черная шкура оленя покрывала его, а вместо брахманского шнура его обвивала змея. Множеством далеко простирающихся мощных рук вздымал он разного рода оружие, а на них вместо браслетов были подвязаны огромные змеи; изо рта у него вырывались гирлянды пламени»<sup>14</sup>.*

Шкура индийской антилопы *Antilope cervicapra*, имеющая оттенки от светло-рыжего до практически черного цвета у взрослых самцов, являлась атрибутом аскетов не только в давние времена. На изображении из трактата *Kitāb-i tashrīḥ al-aqvām* о происхождении и занятиях некоторых сект, каст и племен Индии, созданного в 1825 году по заказу полковника Джеймса Скиннера (James Skinner), известного военного деятеля смешанного англо-индийского происхождения, далеко не чуждого индийской культуре, можно увидеть аскета, сидящего на звериной шкуре (Илл. 4). Как считается, изображения из этого альбома являются документальными и сделанными с натуры в реалистичной манере, но учитывая существование разных списков трактата с незначительно отличающимися изображениями, возможно, имели место зарисовки по памяти. Автору известны две версии, хранящиеся в British Library, Add. 27255<sup>15</sup> и Library of Congress, Control Number: 2014658650<sup>16</sup>, на которых один и тот же аскет, с одними и теми же различающимися только в

---

<sup>14</sup> Перевод по (Махабхарата 1998, 19-20).

<sup>15</sup> K90086-81, Source: Add. 27255, f.370v. Title of Work: *Kitāb-i Tashrīḥ Al-Aqvām*, an account of origins and occupations of some of the sects, castes and tribes of India. Credit: From the British Library archive. <https://imagesonline.bl.uk/asset/8836>

<sup>16</sup> Library of Congress Control Number: 2014658650. *Kitāb-i Tashrīḥ Al-Aqvām*. Image 664. <https://www.loc.gov/item/2014658650/>



Илл. 4. Изображение аскета. Kitāb-i tashrīḥ al-aqvām. Индия, XIX в.  
Library of Congress, African and Middle East Division, Near East Section Persian  
Manuscript Collection. Public domain.

деталей атрибутами, изображен в противоположных зеркальных ракурсах. На первом из указанных вариантов списка бесспорно изображена шкура черной антилопы, о чем свидетельствует как ее окрас, так и следы от рогов. Во втором варианте, несмотря на присутствие явно кошачьей лапы, принимая во внимание размеры шкуры и то, что это не шкура тигра или леопарда, наличие характерных кругов белой шерсти вокруг глаз и тем более наличие рогов

свидетельствуют о том, что это либо шкура антилопы, либо художник держал в голове смешанный образ «звериной шкуры», используемой аскетами. Таким образом, можно заключить, что использование шкуры антилопы как атрибута отшельников и аскетов имеет глубокую традицию, существовавшую как минимум до XIX века. На этих же изображениях присутствует еще один знаковый для аскетов предмет вооружения, изготовленный из рогов все той же *Antilope cervicarpa*, о котором речь пойдет позднее.

Помимо шкуры черной антилопы другим примером, позволяющим если не обосновать напрямую давность традиции вооруженных аскетов, то хотя бы продемонстрировать древность и консерватизм их взглядов, является пример из оружейного комплекса.

При первом знакомстве с индийским оружием создается впечатление о большом разнообразии и непредсказуемости его форм. На самом деле подобное разнообразие вызвано тем обстоятельством, что использование оружия в Индии не ограничивалось армиями и сражениями между ними, так как милитаризация общества была максимальной вплоть до второй половины XIX века. Оружие являлось неотъемлемой частью жизни, способом решения любых вопросов (хозяйственных, экономических или религиозных) и в любых масштабах (на уровне государств, соседних общин или между самими общинниками). Разнообразные социальные группы или племена имели свои традиционные предпочтения. Эволюция оружия и поиск новых форм не останавливались и не диктовались исключительно военной необходимостью, уровнем развития военного дела в глобальном масштабе или совершенствованием технологий. Ранее уже приводился пример, как прямой афганский нож под воздействием традиционных воззрений о статусном оружии превратился в изогнутый кинжал, сохранив при этом все свои основные признаки ножа. Мушкеты и европейские клинки современного производства использовались наряду с архаичным обитым железом посохом, который вполне соответствовал реалиям и успешно выполнял свою функцию с древности и до XIX века. Не в последнюю очередь разнообразие форм было вызвано инокультурными и кросс-культурными факторами. Но все вышеизложенное не означает, что формы и виды индийского оружия были

случайными или фантазмагоричными — каждая разновидность имеет свою историю и объяснение. Если остановиться на кинжалах, то наиболее близкой и родной формой клинка кинжала для индийского взгляда будет форма с двойным изгибом клинка, пусть даже не всегда сильно выраженным, наследующим, вероятно, форме рога, одного из первых материалов для изготовления кинжалов. Для могольского и в целом мусульманского взгляда такой близкой формой будет являться клинок с одним изгибом, отсылающий к образу когтя или клыка тигра.

Теперь, с учетом этих обстоятельств, следует обратить внимание на то, что вооруженные аскеты предпочитали совершенно особый вид кинжала. Естественно, это предпочтение не являлось абсолютным и вооружение аскетов не было унифицировано. Очевидцы, наблюдавшие такие кинжалы у аскетов, называли их «катар» (kutar) и описывали как похожие на шотландский прямой кинжал дирк (Sharīf 1832, 295), очевидно, имея в виду прямой клинок, так как, повторимся, кинжалы с прямыми клинками были нетипичны для Индии, хотя, безусловно, встречались и не только у аскетов, но не являясь при этом доминирующей разновидностью. Учитывая крайне ограниченное количество видов индийских кинжалов с прямым клинком, можно уверенно предположить, что это был кинжал, проиллюстрированный в Айн-и-Акбари в конце XVI века<sup>17</sup> и названный там как «kattāra» (Илл. 5)<sup>18</sup>. При этом очень странно, что



Илл. 5. Изображение кинжала «каттара».  
Айн-и-Акбари. Индия, XVI век.  
Staatsbibliothek zu Berlin (Stabi Berlin).

<sup>17</sup> Нужно учитывать некоторую условность изображений оружия в Айн-и-Акбари. Вероятно, предметы изображены не с натуры, а по описанию или по памяти. Но в целом основные черты и особенности оружия переданы верно.

<sup>18</sup> Staatsbibliothek zu Berlin. Abu 'l-Faḍl Ibn-Mubārak: *Ā'in-i akbarī*, 47r.

[https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN737939656&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN737939656&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=)

количество таких предметов, обнаруживаемых в Индии, сравнительно невелико (Илл. 6). Они также не отслеживаются в дворцовых арсеналах<sup>19</sup> и не встречаются сейчас в музеях, что свидетельствует о том, что они были не востребованы среди элит или просто в воинской среде, а занимали определенную нишу. Зато в достаточно большом количестве они находились в Непале. Некоторые исследователи даже считали их непальским оружием<sup>20</sup>. Последнее, кстати, является еще одним примером критикуемого подхода непосредственного и прямолинейного объяснения фактов: кинжалы обнаруживаются в Непале, следовательно — это непальское оружие. В таком случае даже не требуется поиск причин, обстоятельств, выявление соответствующей традиции или какого-либо смысла существования вещей. Более содержательной может быть следующая попытка объяснения.

Дело в том, что Непал не только был включен в религиозные и экономические сети аскетов, но во время



Илл. 6. Кинжал «каттара». Индия, XVIII-XIX вв. Длина 36,6 см. Частное собрание. Фотография автора.

---

<sup>19</sup> В XIX веке в Раджастане существовала традиция изображения видов оружия, изготавливавшегося или хранящегося в дворцовых арсеналах.

<sup>20</sup> Например, (Elgood R. Hindu Arms and Ritual: Arms and Armour from India 1400-1865. Delft: Eburon Academic Publishers, 2004. 312 p.).

восстания «санньясинов<sup>21</sup> и факиров» в Бихаре и Бенгалии в конце XVIII века Непал активно использовался аскетами как тыловая база (Bhattacharya 2013, 29, 35). Восстание *санньясинов* и факиров удалось окончательно подавить, только когда британская администрация договорилась с правителями Непала (и Бутана) о запрете пребывания на их территории аскетов, владеющих оружием (Clark 2006, 254), в результате чего аскеты разоружились и остались на территории Непала. По всей видимости это и стало причиной появления в Непале определенного количества «непальских» кинжалов. Для сохранения их в самой Индии, с учетом борьбы британской администрации с вооруженным аскетизмом, продолжавшейся в XIX веке, подобных условий не было.

Ранее в XVIII веке вооруженные аскеты также принимали прямое и активное участие в битвах за долину Катманду. В некоторых сражениях их многосотенные отряды гибли целиком, так как аскеты не были склонны бежать с поля боя (Указ. соч., 248). После битвы за Киртипур в 1767 году именно оружие погибших аскетов было использовано для украшения храма Багх Бхайрава недалеко от Киртипура. Большинство предметов — это именно прямые кинжалы указанного вида (Илл. 7). Показательно, что в одном ряду с оружием в этом храме висят и щипцы-*чимта*, которые не только являлись атрибутом аскетов, но и использовались ими в качестве оружия (Курочкин 2016а, 37-38).



Илл. 7. Храм Багх Бхайрава недалеко от Киртипура.  
Фотография М. Ф. Альбедиль.

---

<sup>21</sup> *saṃnyāsīn* — «отрекшийся от мира», часто используется просто для обозначения индийского аскета.

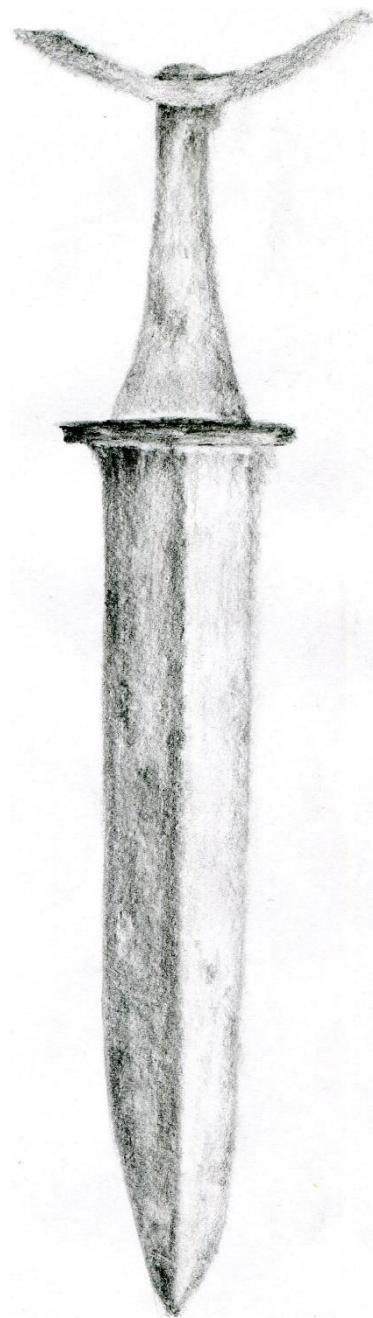
В свете дальнейшего исследования интересно отметить, что осевшие в Непале после подавления восстания *санньясины* со временем стали восприниматься не как социальная группа, а как отдельная каста (Clark 2006, 18-19). Да и в самой Индии одной из особенностей аскетов, в частности госаинов, являлось то, что они формируют не только монашеский орден, но и касту (Указ. соч., 15). Еще задолго до того, как крупные объединения вооруженных аскетов прервали свое существование, вокруг их лагерей образовывались и оседали семьи аскетов, которые пренебрегали обетом целомудрия и безбрачия. Аскеты становились домохозяевами, занимались сельским хозяйством и торговлей. Таким образом, со временем постепенно возникали целые группы новых кастовых общин, каждая из которых носила в качестве своей фамилии обозначение религиозной секты или ордена, из которого она произошла<sup>22</sup> (Orr 1940, 97). В ходе мусульманских вторжений с конца XII века и позднее, в результате тотального истребления индусов и особенно брахманов, последние бежали в Непал в таком количестве, что со временем стали восприниматься как отдельные касты и народности (Slusser 1982, 8). Отметим, и этот факт будет любопытен в свете дальнейшего исследования, что в войне за долину Катманду пала династия непальских правителей Малла, чьи предки бежали из Индии также в результате мусульманских вторжений. Слово «малла», как предполагается в одном из вариантов, означает «борец» (Shrestha, Singh 1972, 21), но также может быть производным от него в значении «великий человек» (Sontheimer 1987, 17). Эти примеры, свидетельствующие о возможности появления народностей из каст, а каст из социокультурных групп, понадобятся в качестве иллюстраций в ходе дальнейших рассуждений.

Конструкция большинства таких кинжалов XVI-XVIII вв. представляет собой отдельную железную рукоять, в которую всадным способом вставлен клинок. Это наиболее традиционный и характерный для Индии способ

---

<sup>22</sup> «Так, например, на большой части Северной и Центральной Индии могут быть обнаружены кланы Гири, Пури, Бхарати и т. п., принадлежащих к кастам «Санньяси», «Свами» или «Госаин», что декларирует их происхождение от прежних воинствующих Саньяси» (Orr 1940, 97).

монтажа, происходящий из необходимости соединения рукояти и клинка, изготовленных из разных материалов, как, например, бронзы и железа. Определенное недопонимание должны вызывать непропорциональные, нефункциональные и в целом излишне длинные планки крестовины и навершия. Причем если схожая форма навершия достаточно известна по находкам Бронзового века в обширном регионе от Кавказа и Среднего Востока до Южной и Юго-Восточной Азии, то подобная форма крестовины практически не встречается. С подобным непропорциональным навершием известны железные кинжалы из Таксилы (Гандхара) I века н. э. (Илл. 8). Крестовина и навершие на них являются отдельными деталями, изготовленными из железа, а деталь навершия присоединена посредством расклепывания (Marshall 1975, 545). Следует отметить, что навершие так называемой антенновидной формы являлось характерной чертой кинжалов и мечей индийской культуры медных кладов II тысячелетия до н. э. С аналогичной крестовиной известен предмет схожей с кинжалами аскетов конструкции, также с подобной I-образной рукоятью, выполненный полностью из железа и, что характерно, смонтированный аналогичным образом из двух частей: клинка и рукояти. Предмет атрибутирован как «Луристан, предположительно 1000 г. до н. э.»<sup>23</sup>.



Илл. 8. Кинжал из Таксилы. Индия, Гандхара, I в. н. э.  
Длина 29 см. Прорисовка по (Marshall 1951, Plate 164, cat. 61).

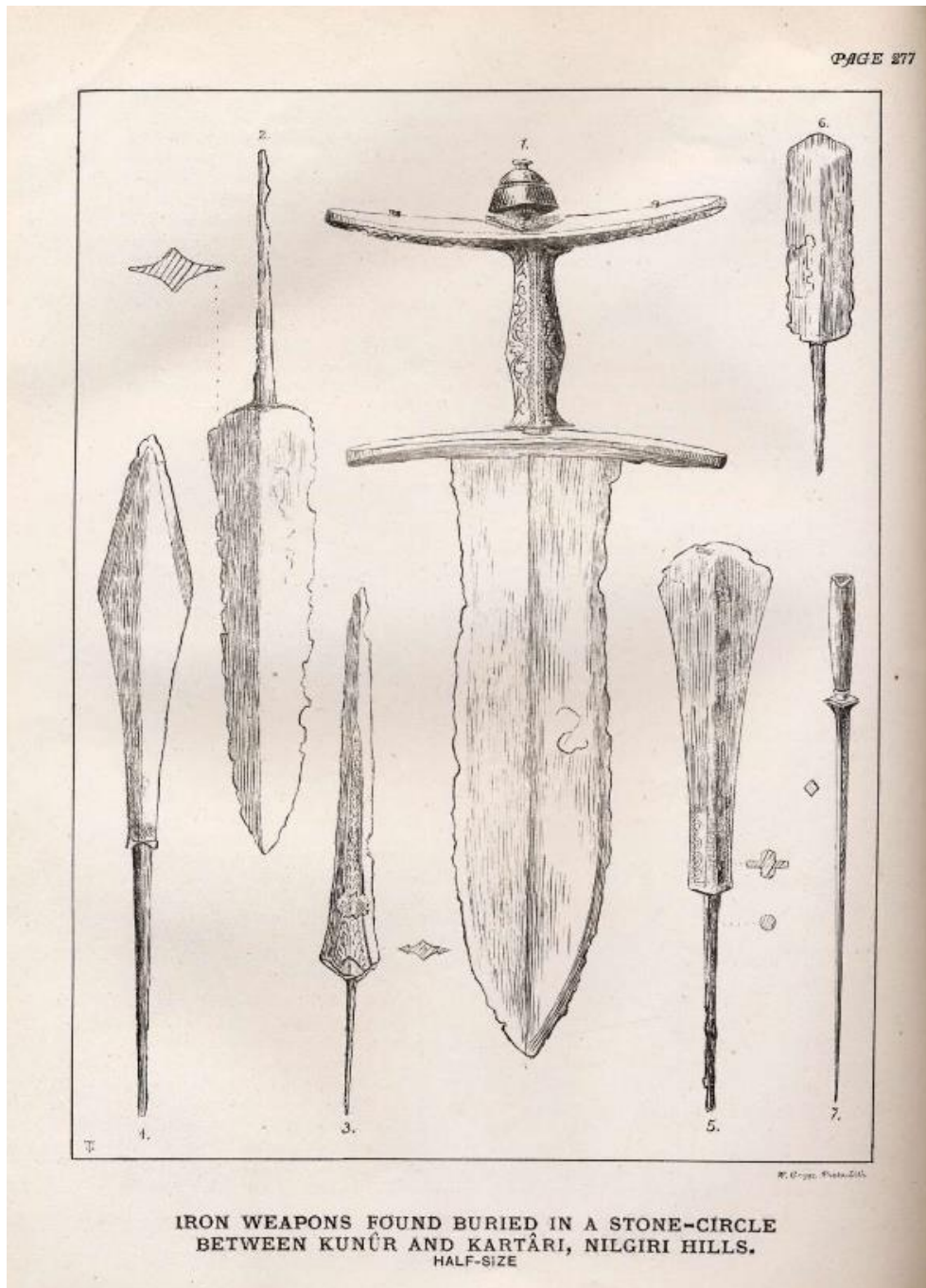
---

<sup>23</sup> National Museum of Iran, inventory number 1680 (Khorasani M.M. Arms and Armor from Iran: The Bronze Age to the End of the Qajar Period. Tübingen: Legat Verlag 2006. P. 64 (Cat. 20)).

Еще больший интерес представляют кинжалы, обнаруженные в захоронениях в Нилгири, Голубых горах (Илл. 9)<sup>24</sup>. Датировать их сложно, но они вряд ли моложе середины I тыс. н. э. Здесь I-образная рукоять не соединена с клинком, а, как и в случае кинжалов из Таксилы, клинок имеет хвостовик, на который монтируются детали рукояти. Поперечные крестовина и навершие, как и в случае кинжалов из Таксилы, являются отдельными деталями и имеют сквозные отверстия, через которые и проходит хвостовик. Между собой они разделены втулкой-рукоятью. Это простейшая конструкция, которую можно изготовить из железа, избежав проблем соединения бронзовой рукояти с железным клинком, цельнойковки или кузнечной сварки. Вероятно, именно кинжал подобной конструкции запечатлен на барельефе в Боробудуре (Илл. 10). Помимо непривычно больших размеров поперечных планок следует обратить внимание на форму клинка с сужением в центральной части как у кинжалов из Нилгири, так и у кинжалов аскетов. Трудно отказать от впечатления, что «катары» аскетов XVI-XVIII вв. наследовали рассмотренным формам или как минимум отсылали к ним. Можно предположить, что более поздние прямые кинжалы, предпочитаемые аскетами, несмотря на изменившийся способ крепления и изготовления, унаследовали подобные архаичные, рудиментарные черты, если не непосредственно от кинжалов, подобных обнаруженным в Нилгири, то от схожих по форме архаичных железных и бронзовых кинжалов. Важно отметить, что кузнечные технологии XVI-XVIII вв. в Индии позволяли сделать любую форму рукояти, но общие традиционные черты сохранялись: подобное навершие осталось на традиционных индийских кинжалах, хотя и уменьшилось в размерах, но вот такая длинная крестовина, как у кинжалов из Нилгири, а позднее и у кинжалов аскетов, исчезла и приобрела стилизованные, условные черты. Тем не менее аскеты, как представляется, продолжали использовать явно архаичную или рудиментарную форму кинжала, которая ранее была обусловлена производством в условиях менее развитого кузнечного мастерства.

---

<sup>24</sup> Два кинжала длиной 35,6 см (с широким клинком) и 31,3 см (с узким клинком) находятся в British Museum. Museum number: 1868,0401.1 ([https://www.britishmuseum.org/collection/object/A\\_1868-0401-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1868-0401-1)) 1868,0401.2 (<https://www.britishmuseum.org/collection/image/51327001>)



Илл. 9. Кинжал из Нилгири. Индия, середина I тыс. н. э.  
British Museum. Museum number: 1868,0401.1  
Иллюстрация из (Walhouse 1873).



Илл. 10. Барельеф. Боробудур, Ява, VIII-IX вв.  
Фотография Ю. Александрова.

Таким образом, к рассмотрению предлагается аргумент, что аскеты были в достаточной степени консервативны в своих оружейных предпочтениях. Такое оружие, как кинжал, особо это подчеркивает, так как именно этот вид оружия в самых разных культурах является наиболее близким к владельцу предметом, проекцией его внутреннего мира, вкусов и предпочтений.

Можно привести параллельный пример, когда светский аналог вооруженных аскетов — профессиональные бойцы-чемпионы, развлекающие первых лиц и двор гладиаторскими поединками, тренирующие войска и участвующие в битвах, из всего многообразия длинноклинкового оружия средневековой Индии предпочитали архаичные формы — прямые мечи, часто с широким лопатообразным острием, так называемые «кханда», или, по крайней мере, всегда изображались с ними, что в любом случае свидетельствует об их ассоциации с такими предметами. Также чемпионы, демонстрируя консервативность своих предпочтений и противопоставляя себя обычной воинской среде, в то время, когда в средневековой Индии воины уже давно не носили звенящие ножные или ручные браслеты, в отличительных целях или в силу определенных представлений, связанных со сферой воинского и шаманского танца (по сути — та же архаика), носили пояса с колокольчиками (Курочкин 2019). В целом при изучении феноменов вооруженного аскетизма и придворных чемпионов вызывает удивление наличие некоторых параллелей. Отзвуки этого можно увидеть в подчеркиваемом исследователями сходстве между светскими борцами и *санньясинами*-борцами недавнего времени (Alter 1992, 317-336).

Консерватизм аскетов касался не только предпочтений в вооружении, но и проявлялся в поведенческих аспектах. Как известно, подготовка аскетов включала традиционную борьбу<sup>25</sup>. Это была не формальная подготовка, борьба и ближний бой являлись частью самоидентификации аскетов. В начале

---

<sup>25</sup> Интересно отметить, что одна из ветвей *gātānandī-сампрадая* — вооруженные аскеты-*байраги* назывались *akhadamallas* как сочетание понятий «акхада» (*акхара*, школа, место для тренировок) и «малла» — борцы (Ghurye 1953, 201).

XIX века, когда их объединения уже использовали конницу, артиллерию и даже ракеты, они предпочитали практически обнаженными, в набедренных повязках, обильно смазанные маслом (это все атрибуты традиционной индийской борьбы), с одними двусторонними кинжалами<sup>26</sup> врываться в ряды врага, сея страх и ужас (Martin 1838, 517). Это можно сравнить с еще одним примером традиционных предпочтений, когда обученные британскими инструкторами штыковому бою сипаи в реальной ситуации не использовали мушкеты со штыками, а хватались за свои сабли, потому что владению саблей они обучались с детства в деревенских школах-акхара, как до этого их отцы, деды и т. д. Даже британская муштра не могла этого изменить (Gordon 1906, 32)<sup>27</sup>.

В этой связи интерес представляет оружие, которое, как отмечалось в свидетельствах, использовали аскеты, «врываясь в ряды врага». Речь идет об уже упомянутых ранее в связи с изображением аскета, сидящего на шкуре антилопы, двусторонних кинжалах из рогов антилопы (Илл. 11). Это еще одно любимое оружие аскетов, даже в большей степени связанное с их самоидентификацией, чем рассмотренные выше прямые кинжалы.

Илл. 11. Двусторонний кинжал из рогов антилопы.  
Частное собрание. Фотография автора.



---

<sup>26</sup> «Кинжал, заостренный с обоих концов и удерживаемый за среднюю часть».

<sup>27</sup> «Солдаты, помимо мушкета и штыка, носили туземную саблю-талвар, изогнутый меч с острым лезвием, который они носили с короткой петлей, прикрепленной к ножнам, через левую руку близко под плечом, рукоятью вперед. Они редко использовали штык, считая его в целом парадным оружием, и почти всегда, сражаясь в ближнем бою, перебрасывали мушкет в левую руку и вытаскивали саблю-талвар». Как правило, тренированные по европейскому образцу рядовые сипаи не имели другого оружия, кроме мушкета и байонета. Но в данном случае описание взято из времен подавления восстания 1857-59 гг., когда, по всей видимости, регламенты не соблюдались так строго, и так как описание дано самим заместителем командира 7-го Пенджабского пехотного полка в отношении своих подчиненных, вряд ли придется сомневаться в его достоверности.

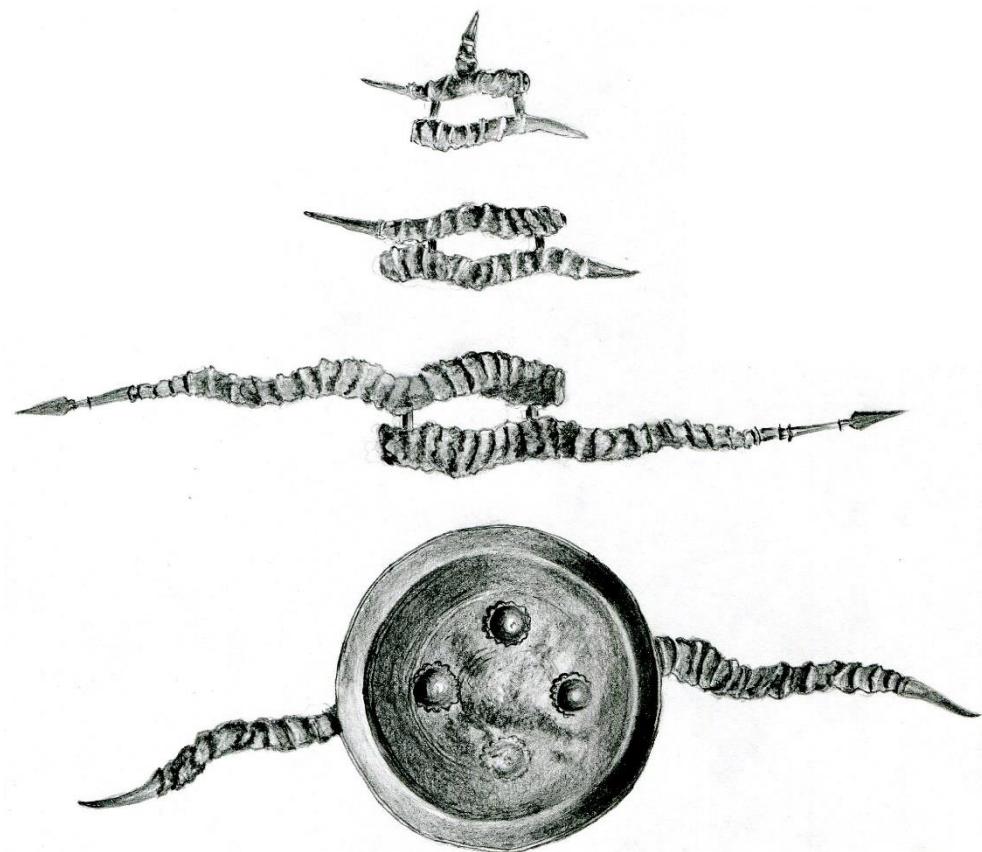
Для изготовления этого оружия использовались исключительно рога антилопы гарны, распространённой в Индии (*Antilopa cervicapra*, винторогая антилопа, относящаяся к подсемейству газелей) (Милосердов 2013, 231-236), той же самой, чьи шкуры носили аскеты и чей цвет свидетельствовал о «преданности делу владения оружием». Одно из названий этого оружия — *bhīḍ cīr* — представляет собой комбинацию слов со значениями «раскалывать», «разрывать», «резать», «прорывать» и т. п., представляющими собой обычные понятия, использовавшиеся для обозначения оружия в Индии (Курочкин 2015). Еще одно значение этого словосочетания — «ужасать», а также «рассекать толпу или отряд». Аскеты настолько были верны этому оружию, что использовали его наравне с современным. Так, при обнаружении тайника аскетов во время их восстания в Бенгалии и Бихаре в конце XVIII века было изъято двадцать семь мушкетов, три копьа, четыре топора, двадцать пять мечей и девять кинжалов из рогов антилопы (Bhattacharya 2013, 42).

Понятно, что доступный материал изготовления определил форму предмета. Но существовали кинжалы и в виде одного рога антилопы. Интерес же представляет именно двусторонность, так как она не является характерной чертой, свойственной индийскому оружию, и присутствует только у подобных предметов и их производных. Но многое станет понятным, если такое простое оружие, как двусторонний кинжал из рогов антилопы, воплотить с помощью более дорогих материалов и сложных технологий (Илл. 12). Несмотря на кажущуюся многофункциональность этого оружия, это то, что называют кастетом.

Илл. 12. Индийское оружие, XVIII-XIX в. Прорисовка.



Форма оружия из рогов антилопы реализовывала не концепцию двусторонности, а именно концепцию кастета (Илл. 13<sup>28</sup>).



Илл. 13. Варианты изготовления оружия из рогов антилопы. Прорисовка.

В противном случае рога были бы соединены более простым и надежным способом, а не как кастетообразная конструкция. Именно это и произошло с этим оружием, когда оно вышло из среды аскетов, утратив свои понятийно-смысловые рамки, и попало в более престижный воинский комплекс оружия раджпутов и маратхов, затем в мусульманскую среду<sup>29</sup> и далее — в Иран, и даже было замечено среди оружия махдистов во время их восстания в Судане.

---

<sup>28</sup> Прорисовка с экспозиции, составленной из реальных предметов.

<sup>29</sup> Вероятно, через секты аскетов-мусульман, границы которых с индуистскими сектами были сильно размыты, а так называемое «восстание факиров» в конце XVIII века в Бенгалии и Бихаре еще сильнее сблизило разнообразные группы аскетов.

Связь с кастетообразным оружием подтверждает и то обстоятельство, что, помимо естественно ожидаемого от рогов функционала колюще-проникающего оружия, этот предмет исполнял функцию щита, для чего на его передней части иногда закреплялся небольшой щит, превращая сам предмет в подобие кулачного щита (в европейской традиции — buckler). В таком случае, помимо двух колющих сторон у данного оружия, дополнительно также использовалась и его передняя поверхность, соответствующая ударной части кастета. Это функция вполне сохранялась и в случае отсутствия небольшого щита. На рассмотренных выше изображениях аскета на шкуре антилопы щит на этом оружии присутствует. Но откуда могла взяться идея двусторонности, не встречающаяся на другом индийском оружии, на, по сути, кастетообразной конструкции? Как уже отмечалось, культурные явления не возникают из ничего, также как и предметы традиционного вооружения не изобретаются внезапно в конкретный момент времени и на пустом месте. Феномены и традиционные вещи требуют для объяснения своего существования соответствующего культурного контекста и смысловой протяженности.

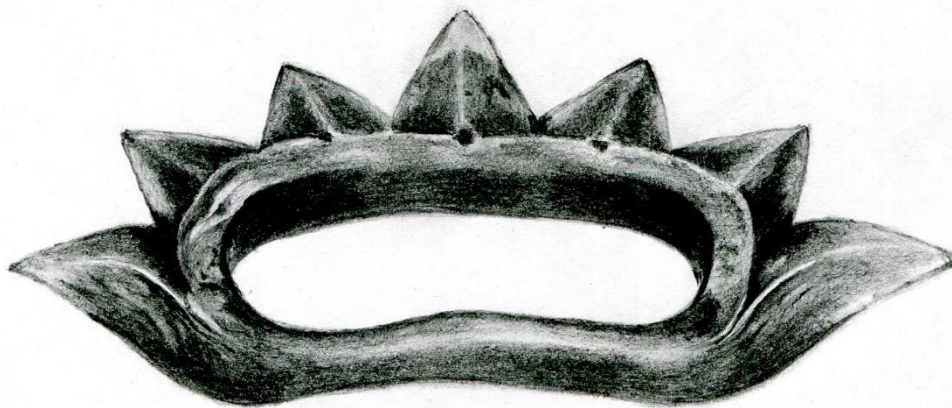
Ранее уже упоминалась непосредственная связь аскетов с традиционной индийской борьбой. В этой связи интересно упомянуть, что традиционный индийский «кастет», использовавшийся в индийской борьбе, называемый «ваджра мушти»<sup>30</sup>, изготовлялся из рога буйвола (Илл. 14) и, помимо вполне ожидаемых шипов на передней ударной части, имел шипы на двух разнонаправленных сторонах, соответствующих основанию кулака (со стороны мизинца) и верхней части кулака (со стороны большого пальца).

Эти части, как и основная ударная передняя поверхность, использовались аналогично оружию из рогов антилопы. Но если в случае кастета это были удары, в которых кастет усиливал действие кулака и позволял наносить прямой удар и два удара основанием кулака и его верхней частью с помощью расположенных на этих сторонах шипов, то в случае оружия из рогов это была уже столь необходимая в схватке с холодным оружием функция

---

<sup>30</sup> Обычно трактуется как «алмазный кулак». Но учитывая, что «ваджра мушти» также являлось эпитетом Индры, лучше понимать это как образ присутствия ваджры, оружия Индры, в руке, придающего ей силу, в том числе божественную.

парирования, аналогичная прямому удару кулаком, и два круговых (боковых) удара остриями рогов, при этом динамика движений для обоих видов оружия была идентичной<sup>31</sup>.



Илл. 14. Кастет «ваджра-мушти». Прорисовка.

Как будет показано далее, кастет «ваджра мушти» представляет собой достаточно архаичную форму оружия, а оружие из рога антилопы является, по всей видимости, одним из самых первых и ранних вариантов кинжала. Показанная схожесть, а главное — функциональные особенности, позволяют предположить, что два этих оружия — кинжал из рогов антилопы и кастет — являются двумя вариантами воплощения одного и того же паттерна, но в разных контекстах: вариант из полноразмерных рогов антилопы — это оружие для боя, а кастет из рога буйвола — для борцовских поединков, не обязательно подразумевающих смерть одного из участников.

---

<sup>31</sup> Анализ движений в традиционных боевых искусствах Индии, в становлении и распространении которых вооруженные аскеты сыграли одну из главных ролей, и в которых до сих пор используется оружие из двух рогов антилопы, показывает, что таким оружием не наносили привычные европейскому взгляду колющие удары тычком по направлению вперед, как в случае копья, а наносили круговые удары в горизонтальной или вертикальной плоскости одним из остриев рогов — полностью аналогичные ударам, которые можно наносить основанием и верхней частью кулака или кастета.

### **Борьба и борцы**

Использование традиционного кастета среди борцов было широко распространено вплоть до XX века в качестве оружия придворных «гладиаторов». Согласно описаниям, бойцы носили только набедренную повязку и были обильно смазаны маслом, как и аскеты в ближнем бою. Но в более ранние времена это не была борьба в современном представлении или как ее наблюдали в Индии уже в позднем варианте «кушти». Это больше напоминало бои без правил, причем с разрешенным членовредительством и даже гибелью одного из противников: били руками, ногами, головой, ломали конечности, ограничений было мало.

Важно также отметить, что борьба была не просто развлечением. Это был комплекс представлений и практик, связанных не только со спортом в современном понимании или культом силы, но и с образом жизни, питания, нормами поведения, медицинскими и оздоровительными практиками. Борцы и чемпионы также выполняли функции охранников, стражи, а также исполняли деликатные поручения, такие как осуществление казни, причем чисто борцовскими методами<sup>32</sup>.

Если в поздние времена содержание при дворце разнообразной публики, связанной со сферой искусств и развлечений, представляется как способ скрашивания досуга первого лица, то ранее в обязанности царя как правителя и наместника высших сил на земле входило поддержание порядка, равновесия и гармонии, другими словами — дхармы. Присутствие при дворе борцов или чемпионов наполняло царскую власть силой и здоровьем, как правильно функционирующий организм. Собственно говоря, отсюда и пошла идея соревнований и поединков: чьи борцы и чемпионы сильнее, значит та власть — крепче, здоровее, а следовательно, легитимнее с божественной точки зрения. Аналогичные функции были и у других видов искусств. Важным было

---

<sup>32</sup> Так, бригадный генерал Ричард Мэтьюз, стоявший во главе одной из армий Ост-Индской кампании, допустивший зверства в отношении местного населения и разграбивший казну Типу Султана, был казнен по приказу последнего. Приговор исполнили придворные борцы, открыв генералу голову с помощью оружия «тигриные когти», как на (Илл. 15) (Calder 1800, 37).

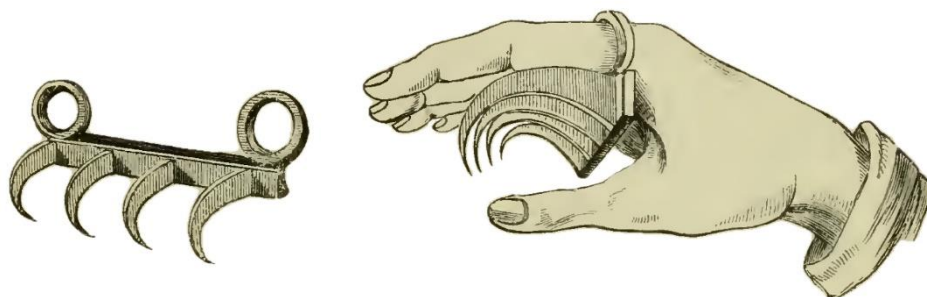
и нахождение при дворе религиозных деятелей, поддерживающих благочестие двора и царя. Не случайно один из важных образов, в которых любили представлять правители в Индии, — это образ отрешенного аскета. Функционал института придворных борцов и чемпионов — это именно участие в поддержании дхармы двора с «силовой» и статусной точки зрения. Вооруженные аскеты поддерживали порядок уже за пределами дворца в рамках религиозных, торговых, экономических (банковская деятельность или сбор налогов) и военных связей, по сути — весь комплекс возможных отношений.

Глубокие корни борьбы также связаны с демонстрацией и проявлением силы и часто — божественной силы. Именно сила приравнивала героев к богам. Не случайно в эпосе, и не только в индийском, нужно было последовательно преломить луки, копья, булавы и мечи, чтобы сразиться в настоящем героическом поединке. В придворных гладиаторских боях в Индии допускалось использование любого оружия, но при условии, что у обоих бойцов оно было равнозначным. Но в поединках с клинковым оружием сила не так важна, как другие навыки, а ведь победителем должен стать сильнейший. Единственное оружие, которое может дополнить, но не подменить собой силовую борьбу и при этом смягчить фактор неминуемой или быстрой гибели одной из сторон, как это было бы в случае использования полноценного холодного оружия, — это кастетообразные предметы или в более поздний период разнообразные устройства для дополнения силы действия кулака в виде замысловатых крючков и когтей (Илл. 15)<sup>33</sup>. Кастетообразное оружие усиливало действие кулака независимо от того,

---

<sup>33</sup> Подобные предметы использовались для того, чтобы смазанное маслом тело и конечности не выскальзывали при захватах, но наносимые травмы не приводили бы к слишком быстрому выводу соперника из строя. Другим вариантом подобного оружия, более опасным, но также использовавшимся для гладиаторских поединков, было предусмотрено, чтобы когти не утапливались в ладони, а торчали между пальцами из передней части кулака, как выпущенные когти тигра. В таком варианте исполнения использование когтей подразумевало не захваты или удары внутренней частью ладони, как в первом случае, а действия передней частью кулака, как и в случае кастета, что позволяет предположить, что подобные предметы представляют собой более опасный вид кастетообразного оружия.

являлось ли целью нанести большее поражение противнику или же доставить большее удовольствие кровожадным зрителям.



Илл. 15. Оружие «лапа тигра». Рисунок из Bentley R. *Life in Bombay, and the Neighbouring Out-stations*. Bombay, 1852.

Использование кастетообразного оружия в борьбе представляется достаточно древним явлением. В «Махабхарате»<sup>34</sup> Карна и Джарасандха остались без стрел, без луков, мечи их сломались и упали на землю (выпали из рук), и они стали биться руками (*bāhubhiḥ*), благо оба были очень сильны. И происходит битва, которая определяется как *bāhukaṇṭakayuddha*. Одно из значений *kaṇṭaka* — это «ноготь», но вряд ли речь могла идти об использовании ногтей на пальцах рук как о каком-то специальном виде боя<sup>35</sup>. Да и серьезное повреждение, которое согласно описанию битвы Карна нанес Джарасандхе, вряд ли было бы возможно без применения подручных средств. Единственное достоверное предположение, которое можно сделать, это допустить значение *bāhukaṇṭakayuddha* как «схватка с шипами на руках»<sup>36</sup>. В этой связи интересно отметить, что в предисловии к публикации текста Mallapurāṇa<sup>37</sup> индийские исследователи, описывая разновидности кастетов «ваджра мушти», указывают, что существовал вариант этого оружия, в котором к выступам треугольной формы, вырезанным из рога, дополнительно

<sup>34</sup> Книга 12. Шанти-парва. Глава 5.

<sup>35</sup> Просто борьба — это «*malla*yuddha».

<sup>36</sup> Автор выражает глубокую благодарность Ярославу Владимировичу Василькову за помощь в понимании и трактовке этого термина.

<sup>37</sup> «Кастовая» пурана XVII века касты борцов *джьештималла*.

крепились металлические «ногти» или шипы (nails) (Mallapurāṇa 1964, 30). Значение *bāhukaṅṭaka* как «колючий» предложено в (Невелева 2017, 14). При этом «шипы на руках» точно не могли быть вариантами оружия, как на (Илл. 15). Такие предметы, как на указанной иллюстрации, были достаточно сложными по технологии изготовления и вряд ли могли появиться ранее Средневековья, а их использование или фигурирование в каком бы то ни было виде не фиксируется ранее этого времени, в то время как оружие, вырезанное или сделанное из рога, является одним из древнейших видов вооружения.

В десятой книге (песни) Бхагавата-пураны, описывающей истории, связанные с Кришной, Кришна убивает царя Камсу (инкарнацию великого асуры Каланеми), победив перед этим вместе с Баларамой выставленных против них борцов. При этом каждый удар Кришны был «тверд, как удар ваджры» (Бхагавата-пурана 10.44.020), от чего конечности противника ломались, и он время от времени терял сознание. В другом тексте уже Баларама бьет своего противника кулаком по голове, как поражает гору ваджрой (Харивамша 2.30.53). Такое сравнение удара кулака с божественной мощностью удара ваджрой, конечно же, не свидетельствует о прямом применении героями эпоса оружия «ваджра мушти». Но использование этого предмета реальными бойцами неминуемо отсылает к эпическим событиям и помещает спортивный на первый взгляд поединок и придворное развлечение в мифическое измерение. И такая отсылка к событиям эпоса не только подчеркивает связь борцов с деяниями великих героев и богов прошлого, но и может быть истолкована в свете консервативности их взглядов и следования традициям. Так же интересно, что сами поединки Кришны и Баларамы с борцами представляли собой не борцовские схватки, а бои без правил: они били друг друга кулаками, ладонями, царапали ногтями, били локтями, коленями, головами, что вполне соответствует содержанию традиционных индийских «борцовских» поединков с членовредительством, как было уже описано выше. Также нужно отметить, что в описанной ситуации Кришна с Баларамой смогли победить могущественных борцов, не только посланных воплощением великого асуры, но и самих по себе обладающих демонической природой, что и позволило братьям проявить свою божественную сущность. В

Вишну-пуране (книга 5, глава 20) два борца, выставленные Камсой, прямо названы демонами<sup>38</sup>. Приписываемая борцам демоническая природа их силы парадоксальным образом сочеталась с божественными проявлениями, как, например, в более поздних представлениях совершенное тело борца уподоблялось телу Кришны (Soral 2025, 216). Это вполне корреспондирует с особенностями индийских аскетов, когда им приписывались одновременно причастность к потусторонним силам и святость. Такие параллели если и не указывают непосредственно на связи между борцами и аскетами или общую природу этих групп, то явно демонстрируют схожесть в их восприятии со стороны социума.

#### Аскеты, борцы-малла и вратья

В настоящее время использование оружия «ваджра мушти» связывается почти исключительно с кастой профессиональных борцов «джьештхималла» — «великие» или «опытные» борцы, происходившие из западной Индии, переселившиеся оттуда в XIII веке в Карнатаку и ставшие там известными как «джетти» (сообщество борцов и земледельцев), а также искавшие пристанища при дворах других правителей Индии. В целях данного исследования нужно отметить важную деталь, а именно происхождение самоназвания «джьештхималла».

В тексте XII века Манасолласа описаны три вида борцов, различающихся по своим качествам, и лучший вид определен как *jyeṣṭhika* (Манасолласа 1939, 36). Кастовая пурана борцов *джеттималла* Mallapurāṇa описывает четыре вида борцов, лучший из которых определен как *jyeṣṭhī*<sup>39</sup>. В этой связи представляется очевидным, что и наименование самой касты профессиональных борцов *джьештхималла* восходит к термину, который прежде просто определял самую лучшую «разновидность» борцов, а уже затем стал обозначением касты и сообщества.

---

<sup>38</sup> mahāsuraḥ (Viṣṇu Purāṇa 5,20.48), daiteyamallās (Viṣṇu Purāṇa 5,20.49).

<sup>39</sup> Mallapurāṇam 3.11. (Soral 2025, 217 n. 46).

Учитывая повсеместную давность в общемировой истории такого явления, как борьба, было бы опрометчиво связывать ее исключительно с известной по средневековым или более поздним источникам кастой борцов *джетти*. Также необоснованно будет отмечать ее появление в индийской традиции с момента первой «фиксации» борьбы как целенаправленного занятия в письменных источниках XII века<sup>40</sup> или более поздних — в XV-XVII вв., когда различные касты пытались через тексты так называемых кастовых пуран утвердить и, по возможности, улучшить и возвеличить свое происхождение в древности<sup>41</sup>.

При этом слово «малла» могло обозначать не только борца, профессию или касту. Учитывая неоднократные случаи переноса между названиями социальных групп, каст и народностей, указанные выше, вполне вероятно, что и племя *малла*, современники Будды, получили свое наименование от изначально существовавшего братства или профессионального сообщества. Была высказана и частично обоснована гипотеза о связи между племенем *малла* и профессиональным сообществом борцов (Bollée 1981, 183). Существовало и другое значение *malla* как «великий человек», вероятнее всего, перенесенное с понятий «борец» и «герой», чем наоборот, — многие династии в Раджастане, Непале и Декане назывались Малла или использовали это как добавление к своему имени (Sontheimer 1987, 17). Такое изменение значения слова *malla* более чем сопоставимо с ранее сделанным предположением о заимствовании термина, обозначавшего самого лучшего, «великого борца», для самоназвания сообщества и касты *джъештхималла*.

Исследователи также предлагают сравнить такой перенос смысла с изменением значения древнеиндийского слова *marya*<sup>42</sup> в Ригведе, которое в старом пласте значений имело конкретный смысл «член братства», но затем было обобщено до «юноша в расцвете сил». Возможная генерализация

---

<sup>40</sup> Mānasollāsa.

<sup>41</sup> Dharmāraṇyapurāṇa и Mallapurāṇa.

<sup>42</sup> Индоиранский термин, обозначавший членов буйных дружин (банд) молодых воинов: см. авест. *mairyō* «злодей, негодяй», вед. *marya* «юноша, молодой воин»; из новоиндийских языков в синдхи у слова *malla* сохранилось значение «храбрец», «герой» (Васильков 2010, 257-258).

понятия могла произойти и со значением *malla* (Bollée 1981, 180). Более того, даже предполагается этимология, возводящая *malla* именно к *marya*, и приводятся морфологические примеры аналогичного изменения слогов (Указ. соч.). То есть речь вполне может идти о генерализации значения этого слова от «члена братства» к «юноша в расцвете сил» и затем до «герой, воин, борец», а от обозначения объединений последних — к названию племени. Индра в ведах — нестареющий юноша, а также *marya*. Именно этим словом обозначаются воин-Индра и воины-Маруты, предводителем которых он является (Кулланда 1995, 106). В сравнении с однокоренными словами в индоевропейских и даже неиндоевропейских языках значение этого слова легко возводится к праязыковому «член половозрастного группирования юношей-воинов». Впоследствии такие группы нередко эволюционируют в привилегированное воинское сословие (Указ. соч.). В мировой истории и культуре существуют свидетельства дальнейшей эволюции возрастного класса молодежи — молодых воинов. Помимо их постепенного отмирания и замещения новыми социальными формами, где о них могли напоминать только пережитки инициационных испытаний и ритуалов, превращения в особую форму организации знати, существовал путь их эволюции в профессиональные воинские дружины. Более того, военизированные мужские союзы могли принимать участие в становлении государственности (Вдовченков 2019, 20).

Интересно, что Маруты считаются классическим образцом мужского союза. В Ригведе (VII, 59, 9) они суть *sāmtarāna* «подвергшиеся совместному испытанию», где корень *tar-* имеет значение «тапас» (Указ. соч. 109). О роли тапаса в практиках аскетов широко известно. Подвижничество, по некоторым данным джатак, считалось царской практикой, имеется даже прямое утверждение, что «все подвижники — кшатрии» (Васильков 1979б, 113).

Исследователи связывают термин «малла» с упоминаемыми в ведийской литературе *вратья* (в «Законах Ману» [X.22] *малла* определены как «кшатрии-вратья»). При этом *малла* также являлись гильдией борцов и боксеров (Sontheimer 1987, 17). Существуют разные мнения, что было первично: отдельные профессиональные борцы, со временем объединившиеся

в кланы, или же из некоего племени, называвшегося «малла», периодически выходили известные борцы, которых со временем начали обозначать по наименованию этого племени. «Использование имени малла в значении “борец” или “боксер” могло быть вторичным. Возможно, в племени малла мужчины были высококвалифицированными в искусстве борьбы и были широко признаны в этом качестве. Таким образом, это племенное название также стало применяться к профессиональным борцам, многие из которых на самом деле были членами племени Малла в ранние времена» (Sharma 168, 171). Но указанная ранее этимология самоназвания касты борцов «джетти» может свидетельствовать о том, что именно объединение отдельных борцов (бойцов) в кланы или братства и привело со временем к появлению касты и племени. В том случае, если имеют место сомнения в уместности рассмотренной выше генерализации понятия и использования термина «малла» сначала для названия борцов или их гильдий-каст, а затем для названия племени, и более уместным представляется обратная направленность вектора изменения значения слова, то в целях данного исследования связь между кшатриями-*вратья*, которыми являлись племя *малла*, и последующими профессиональными объединениями борцов, «выходцев» из этого племени, также подразумевает наличие определенной связи между традициями *вратья*, племенем *малла* и борцами-*малла*. В связи с дальнейшим изложением будет любопытно отметить, что племя *малла*, представлявшее собой конфедерацию воинских *ган*, бежало в Восточную Индию под натиском ведийско-брахманистской традиции (Васильков 2012, 60), в процессе сопротивления которой в том числе, как предполагается, и рождалась традиция аскетизма шрамана.

Под наименованием «вратья» в ведийской литературе известны либо небольшие группы одновременно проходящих инициацию юношей, либо воинские дружины оставшихся без наследства младших сыновей, добывающих себе средства к существованию разбоем (Васильков 2012, 59). «Вратья были полукочевыми социовозрастными объединениями скотоводов-воинов и, по-видимому, торговцев. Когда около VI в. до н. э. большинство арийских племен перешло к оседлости, возникли первые государства и города,

власть в большинстве из них принадлежала олигархиям воинской знати (гана, сангха) или торговым гильдиям (шрени, врата), причем образования того и другого рода, по-видимому, представляли собой трансформацию древних социовозрастных «братств» (гана, врата). Социальной единицей у вратьев был караван повозок, обозначавшийся термином «грама» (впоследствии — «деревня»)» (Васильков 2009, 50).

*Вратья* посвящены многочисленные публикации, отметим здесь основные моменты, представляющие интерес именно для данного исследования. Прародитель *вратья*, «перво-вратья», «бог» *вратья* — это Рудра. Предводитель *вратья*, главный среди них, своей внешностью и атрибутами имитирует Рудру. Он носит черную одежду, в числе которой упомянута и шкура черной антилопы. И хотя сам Рудра ассоциируется с черным цветом, цветом смерти, само его имя предположительно связано с цветом крови, красновато-коричневым (Paṅḥola 1973, 39-40), как раз тем оттенком, который, как упомянуто выше, имеет, в зависимости от возраста и пола добытого животного, шкура черной антилопы: от светло-рыжего до полностью черного<sup>43</sup>. Сами *вратья* также носят такую шкуру (Указ. соч., 43). В воззваниях к Рудре (так называемых «шатарудриях» Яджурведы), несмотря на условность и хвалебность таких воззваний, к нему обращаются как к повелителю нападающих, воров, грабителей, мошенников (Тайттирия-самхита, IV. 5.3). В другой *шатарудрии* он восхваляется как завоеватель, владыка атакующих отрядов, возвышающийся меченосец (Ваджасанея-самхита, 16. 20), помимо повелителя воров и грабителей, также повелитель захватчиков земель (Ваджасанея-самхита, 16. 22) и повелитель боевых отрядов (Ваджасанея-самхита, 16. 25). Другими словами, *вратья* добиваются своих целей насилием. Им также приписываются сверхъестественные, магические способности (Васильков 2010, 307, сн. 16). Оба этих качества были присущи и вооруженным аскетам. Другое сходство, отмечаемое исследователями,

---

<sup>43</sup> Автор благодарен Д. А. Шереметьеву за высказанное предположение, что в символическом плане красная кровь — живая, а темно-коричневая или почти черная имеет цвет пролитой, мертвой крови. Прекрасный символизм для отречения от жизни.

касается бродячего, странствующего образа жизни (Gadgil, Khare 2015, 202-203). Некоторые исследователи даже называют *вратья* «первыми санньясинами» (Указ. соч., 204).

Предполагается, что *вратья* имели непосредственное отношение к возникновению буддизма, джайнизма и шиваизма (Parpola 1973, 35). Как отмечалось выше, это любопытное совпадение, что первое письменное упоминание шиваизма содержит сразу и упоминание вооруженных аскетов. Также отмечается явное сходство в поведенческих аспектах между *вратья* и разнообразными сектами аскетов. Речь идет о преднамеренном девиантном поведении, выражающемся в осознанном нарушении социальных правил и норм (Gadgil, Khare 2015, 199-200). Помимо цели преодоления социальных и моральных оков мира как одной из первоначальных и технических задач на пути к полному освобождению, внутри групп или сект подобное поведение, поощряемое сверху, приводит к созданию контролируемого и управляемого сообщества. Будучи связанным общими поведенческими нормами, отличными от принятых в окружающем социуме, такое сообщество резко разграничивается с самим социумом, что приводит к появлению субъектности группы и повышению ее статуса. Собственно говоря, это и является основным механизмом появления молодежных банд во все времена. В случае вооруженных аскетов это вызывало такие благоприятные для них последствия, как страх перед их необузданной природой, как представлялось, имеющей причиной связь с потусторонними силами, а также являлось механизмом достижения состояния ярости в бою — главной цели в индийской воинской традиции. Такая ярость могла выдаваться за следствие внутреннего «горения» из-за сильного внутреннего тапаса, как проявления божественной природы. В более поздней традиции это воспринималось как следствие вселения духа или божества: бога или богини войны, а на позднем этапе — Ханумана, божества воинов и героев, фигуры, объединявшей как борцов, так и аскетов. Связь аскетов с потусторонними силами, как и многие другие сходства с борцами, привлекает внимание как в случае описанной выше истории Кришны и Баларамы, победивших великих борцов, обладавших демонической природой, так и в истории Шивы, победившего демона Малла и взявшего имя Маллари

— «Враг Маллы». Важно также отметить, что Кришна, победивший борцов-демонов, и его окружение ассоциируются с *вратья* (Васильков 2009, 51-53).

Если связь между бойцами-малла и вооруженными аскетами можно символически проиллюстрировать через сходство/различие между оружием «ваджра мушти» и двусторонним кинжалом из рогов антилопы, то связь между *вратья* и аскетами определяется как соотношение между Рудрой и Шивой, сходство между которыми неоднократно подчеркивалось исследователями.

В Махабхарате в сцене нападения Ашваттамана, одержимого духом Рудры-Шивы<sup>44</sup>, появляется алтарь, вокруг которого представлены воинства («отряды», «дружины») — «самгхи» или «ганы» (Васильков 2010, 279). Эти же термины обозначали и отряды (братства) *вратья*, по образцу которых были структурированы общины формировавшихся буддизма и джайнизма (Указ. соч., 336). «Примечательно, что обе эти религии создали монашеские ордены, построенные по принципам архаичной социальной организации: структурными единицами в них были ганы и сангхи, а во главе общин (по крайней мере у буддистов) стояли архаты. Все это термины, восходящие к традиции вратьев» (Васильков 2012, 60). Культура *вратья* также представляла собой способ ухода из мира ведийской культуры в «параллельный» мир *вратья*, при этом переход из одной культуры в другую символически осознавался как смерть индивидуума (Васильков 2010, 116), по сути — форма отречения аскетов. Интересно, что такой переход мог восприниматься как нахождение в промежуточном состоянии в мире духов между смертью и новым рождением (Указ. соч., 117), что вполне совпадает с представлениями об аскетах с их двойной природой.

Конечно же, связь между *вратья* и вооруженными аскетами нельзя представлять как явление, носившее эволюционный характер: отряды *вратья* странствовали-странствовали и постепенно через ряд промежуточных форм превратились в вооруженных аскетов. Речь идет об устойчивой традиции, непрерывно существовавшей или выражавшейся в виде периодически

---

<sup>44</sup> Как уже говорилось, вселение в себя божества, в том числе ярости-Манью, являлось главным и желанным средством в битве и представляло собой идеал как для воинов древности, так и для поздних борцов и воинов-аскетов.

воплощавшейся идеи вооруженных странствующих групп, на раннем историческом этапе преследовавших своей целью завоевание новых пространств и последующего поддержания на них порядка в рамках концепции «йога-кшема»<sup>45</sup>. Именно эта идея объединяла на протяжении тысячелетий самые разные социокультурные группы: младших сыновей, покидавших дом, объединявшихся в братства и отправлявшихся на завоевание новых территорий; профессиональных борцов, создававших кланы, оседавших и становившихся кастами-племенами; аскетов, странствующих и сражающихся за завоевания не только или не столько духовных и нематериальных ценностей. Непрерывно существовал только единый паттерн, который в схожих условиях принимал одни и те же формы, которые, в свою очередь, неизменно наполнялись схожими символами и атрибутами. Последнее особенно важно, так фактор странствующих групп, завоевывавших новые пространства, сам по себе ни о чем не говорит: это явление общечеловеческого и общеисторического характера. Но вот горизонтальные связи в виде схожих верований, атрибутов и символики уже свидетельствуют о существовании традиции и преемственности.

### **Общендийский паттерн странствующих военизированных групп**

Понятно, что не во все времена существовали равные возможности для захвата территорий или создания государств из племен. В более поздние исторические периоды вызовом являлось просто обеспечение собственного существования и независимой экономической деятельности в условиях уже

---

<sup>45</sup> Два типа жизненной активности, определяемые как этап завоевания (новых территорий, имущества) — *йога* и этап освоения или удержания — *кшема*. Этим аспектам покровительствуют соответственно Индра и Варуна (Дандекар 2002, 132). *yoга* — запрягать, надевать доспехи, *kṣema* — безопасность, благополучие, место жительства. *Yogaḥkṣema* также обозначает смену дня в пути днем отдыха (Ригведа. Мандалы V-VIII 1999, 490). Более чем очевидны этимологическая основа и семантика данных слов и образов в отношении странствующих вооруженных групп, таких как индо-арии в Ригведе.

существующего «порядка»-*киема*. В этой связи интересно рассмотреть, какие формы принимали иные социокультурные группы, кроме описанных ранее.

Исследователями показано поразительное сходство, свидетельствующее о преемственности между братствами *вратья* и *бхактов*<sup>46</sup> (маратхи *vaghya*, каннада *vaggaууа*) Кхандобы-Маллари-Майлара, как и сходство между Рудрой и образами скотоводческих божеств Декана (Sontheimer 1987, 9-10). Можно отметить страннический образ жизни, наличие особого рода спутниц: при *вратья* — блудниц (*пумичали*), при *вагхьях* — почитательниц Кхандобы, *мурли* или *девадаси* (музыкантш и танцовщиц) (Васильков 2009, 57). Примечательно, что среди других атрибутов *вагхья* носят трезубец, копье или посох. В этой связи любопытно отметить, что среди инструментов и атрибутов групп танцоров в Махараштре до современного времени присутствовало копье (Илл. 16).



Илл. 16. Группа танцоров. Чота, Нагпур (Махараштра).  
Почтовая открытка, ок. 1900 г.  
Частное собрание.

---

<sup>46</sup> Бхакт, бхакты — от «бхакти» (служить), преданный последователь, практикующий глубокую личную эмоциональную связь с божественным. Бхакты выражают свою веру различными способами, включая поэзию, музыку и т. п.

Танцы, пение, игра на музыкальных инструментах — важнейшая черта мужских союзов, в частности возрастных группирований молодежи. И Индра, и Маруты постоянно именуется в Ригведе и Атхарваведе «танцорами». Есть в текстах и описания поющих и пляшущих Марутов и Индры (Кулланда 1995, 114).

Не менее любопытно отметить связь Рудры с Кхандобой, который как аватар Шивы в значительной степени смоделирован по примеру Маллы, асура или *дайтья*. Сам же Малла больше похож на изначального Рудру, чем на пуранического Шиву. Миф о Маллари, то есть Шиве, который победил демона Маллу, очень древний и имеет своего предшественника в Кришне Маллари, побеждающем двух борцов или маллов (Sontheimer 1987, 16).

Подобные сходства можно объяснить только предположением о прямой преемственности между современными скотоводческими культурами и религией Рудры древних *вратья* (Vassilkov 2011b, 210). Среди последователей Кхандобы известны *дхангары* — народность в Центральной Индии, пастухи и скотоводы, как предполагается, в прошлом — кочевники. Об их близости к Кхандобе говорит тот факт, что на фестивале в Джеджуре (Махараштра), где находится храм Кхандобы, один из самых известных индуистских паломнических центров Махараштры, во время церемоний персонажа «Кхандобу» и его жену сопровождают «охотники», представляемые дхангарами с их церемониальными копьями (Sontheimer 1987, 6). Помимо наличия церемониальных копий, как у вооруженных аскетов, *дхангары* известны и своими воинскими качествами. Многие из маратхских пехотинцев были *дхангарами*, вооруженными копьями (Singh 2004, 498). Подкаста *дхангар* — *хаткары*, также известные как «пастухи с копьями». «Хаткары Берара — все Барги или Банги Дхангары, пастухи с копьями. Они говорят, что раньше, отправляясь в поход, они брали с собой только одеяло длиной в семь локтей и медвежье копьё. Похоже, что все они были пехотинцами. Наики или старосты деревни Басима были в основном хаткарами. Обязанностью наика было поддерживать порядок и пресекать грабежи; но со временем они стали нарушителями закона, а их люди — разбойниками страны» (Russell 1916, 205) — описание, вполне подходящее и для вооруженных аскетов. В этой связи

также любопытно, как *хаткары* хоронили своих умерших: «раньше хаткары сжигали трупы только тех людей, которые погибли в битве или на охоте, или впоследствии от ран, кремация была предназначена для этой почетной цели. Других хоронили сидящими, скрестив ноги, и в рот трупа клали небольшой кусочек золота» (Указ. соч., 206). Как известно, *санньясины* также хоронили умерших в аналогичном положении (Clark 2006, 37)<sup>47</sup>.

Во всех указанных культах, по всей видимости, копье воспринималось в том числе как символ: символ группы, объединения<sup>48</sup> или как атрибут божества, в связи с чем копье занимает видное место в схожих между собой культах Кхандобы, а также Муругана и Сканды — богов воинов, кочевников и пастухов — имеющих если не прямую, то существенную связь с Рудрой *вратья*.

Как видно из вышеизложенного, можно в достаточной степени уверенно констатировать, что на территории Индии устойчиво на протяжении значительных временных периодов существовали социокультурные группы, связанные схожими поведенческими и культурными предпочтениями и имеющие много общего с феноменом *вратья*. Исследователи уверенно предполагают, что *вратья* не являлись исключительно вооруженными боевыми отрядами, а могли представлять собой странствующие неоднородные группы, напоминающие современные кочевые касты Южной Индии (или даже более известных европейских цыган из еще недавнего прошлого), предлагавших свои услуги оседлому населению как ремесленники или артисты, а также демонстрировавших «сверхспособности», как фокусники или обманщики (Parola 1973, 3), — занятия, часть которых не была чужда и поздним аскетам. Вполне вероятно, что именно такой образ странствующих,

---

<sup>47</sup> Автор на протяжении нескольких лет посещал традиционную школу-акхара в Бунди (Раджастан) для изучения воинских практик местного ополчения, сохранившихся, пусть и в сильно редуцированном виде, и используемых для демонстрации навыков на ежегодных фестивалях. На территории этой *акхара*, основанной, как сообщается, именно вооруженными аскетами, находится небольшой храм Ханумана, под которым в сидячей позе захоронен один из лидеров тех аскетов.

<sup>48</sup> Ср. «рыцарское копье» в европейской традиции как обозначение тактической единицы, вооруженной группы.

кочующих с различными целями сообществ и является тем самым паттерном, который определял поведенческие мотивы и культурные предпочтения многих разнообразных социокультурных групп на территории Индии на протяжении длительного времени.

### Вооруженные аскеты vs «мирные» аскеты

Может ли все вышеизложенное каким-то образом свидетельствовать о существовании непрерывной связи между объединениями вооруженных аскетов, борцами-*малла* и группами *вратья*? И если ордена аскетов восходят к военизированным группам *вратья*, то как это может соотноситься с существованием невооруженных «мирных» аскетов? Прежде, чем ответить на эти вопросы, необходимо сформулировать основные черты, присущие феномену вооруженного аскетизма.

Вооруженные аскеты — это приверженцы различных религиозных течений, прошедшие обряд отречения, предающиеся разного рода практикам и преследующие определенные духовные цели, но каким-то образом сохранившие в такой системе координат возможность вооруженной борьбы и применения насилия и, как следствие, соответствующее вовлечение в мирские дела. Очевидно, что в таких координатах трудно объяснить ситуацию, что «мирные», отречшиеся от мира аскеты, пропагандирующие исключительно духовные цели, внезапно через много веков существования традиции взяли в руки оружие и таким образом предали свои идеалы. Отречение от мира подразумевает попадание в полную зависимость от его негативных проявлений и готовность принять последние со смирением и радостью, включая гибель от зверей и вооруженных противников, иначе смысл отречения, *санньясы*, исчезает. Среди практик аскетов были и такие, которые подразумевали практически полную потерю физической дееспособности, когда даже процесс кормления становился невозможным без внешней помощи и благодати окружающих, то есть самого мира. Версия, что вооруженные аскеты возникли как вторичный институт внутри объединений мирных

«созерцательных» аскетов для защиты последних, должна подвергаться большому сомнению, так как для оправдания подобного явления должна была быть разработана отдельная доктрина, которая каким-то образом легитимизировала бы создание таких направлений аскетизма, чего, как мы знаем, сделано не было. В этой связи распространенный тезис, что аскеты вооружились, чтобы защищать себя или себе подобных, да еще спросив благословение могольского императора, выглядит крайне искусственным.

Гармоничное сочетание аскетизма и вооруженной борьбы возможно только в том случае, если они возникли одновременно или исторически сосуществовали долгое время. При этом можно осторожно признать, что владение оружием и ситуация битвы как формы, а точнее — состояния жертвоприношения, являлись не только частью самоидентификации вооруженных аскетов, но и частью их практик, способом достижения тех самых духовных целей. В Индии упражнения с оружием до сих пор являются важной, если не основной частью фестивалей, посвященных богам, и представляют собой, по сути, форму поклонения им. Владение оружием — это связь с богом, а цели, достигаемые с использованием оружия, — это действия, направленные на установление воли такого бога, упрочнения и поддержания необходимого порядка — дхармы. Оружие в руках борца или аскета — это всегда не просто предметы, а атрибуты и символы: молния Индры в руках борца (в случае кастета «ваджра мушти») или в руках аскета (в случае кинжала из рогов антилопы)<sup>49</sup>. Посох в руках аскета, имеющий в целом глубочайший символизм как «daṇḍa» (Glücklich 1988), а в частности являющийся как пассивным символом отречения аскета, так и проактивным средством наказания — восстановления все того же порядка<sup>50</sup>. Таким образом, вооруженные аскеты и борцы, владеющие сакральным оружием и знаниями его применения, представляли собой особого рода силу на службе

---

<sup>49</sup> Здесь трудно удержаться от спекуляции и попытки сравнить форму оружия из рогов антилопы с привычным символическим изображением молнии.

<sup>50</sup> Что уж говорить о посохе пастуха, который, с одной стороны, направлял его против врагов — хищных животных и похитителей стад, а с другой — управлял стадом, поддерживая все тот же порядок-дхарму, а уж тем более о глубочайшем религиозном символизме такого пастыря.

божественного провидения или его наместников — земных правителей, и такая сила была связана с их таинственной нечеловеческой природой, божественной или демонической, которая и проявлялась через физическую силу бойцов и их всесокрушающие «алмазные» кулаки или «безумие» и ярость аскетов в ближнем бою с анахроничным и пугающим оружием в руках.

Относительно вероятной связи с *вратья* можно осторожно утверждать следующее. Упомянутая ранее этимология слова *marua-malla* в значении от «член братства» до «юноша в расцвете сил» и до «герой, воин, борец» подразумевает связь между социовозрастными вооруженными группами, которыми, по всей видимости, являлись *вратья*, и отдельными незаурядными героями, борцами «первого сорта», чье обозначение по аналогии с вышерассмотренным происхождением названия касты земледельцев-борцов *джетти* могло стать названием племени *малла*. Также весьма существенно мнение о трансформации отрядов *вратья* в первые кшатрийские республики (*гана, сангха*), в которых и возникли противопоставлявшие себя ведийско-брахманистской традиции учения буддизма и джайнизма, породившие в свою очередь монашеские ордены — *сангха*.

Возможно, что именно противостояние или противопоставление себя ведийско-брахманистской традиции служило общим знаменателем для групп *вратья*, племени *малла* (кшатриев-*вратья*)<sup>51</sup>, последователей традиции шрамана, аскетических орденов буддизма, джайнизма и шиваизма. Многими исследователями отмечается, что аскетизм возник не вследствие развития ведийской религии, а скорее реакцией на нее, и такая реакция возникла в среде кшатриев, членов касты воинов, которые таким образом выражали свое недовольство ритуализмом брахманов (Bronkhorst 1998, 5). Отдельные исследователи даже утверждают, что могла существовать и кшатрийская традиция аскетизма<sup>52</sup>, но для подтверждения такого предположения требуются дальнейшие исследования (Bronkhorst 1998, 9).

---

<sup>51</sup> Племя *малла* было организовано в олигархическую кшатрийскую республику *гана-сангха* (Sharma 1968, 169). Именно *малла* совершали погребальный обряд над Буддой.

<sup>52</sup> Tsuchida, Ryutaro (1997): Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige. Memoirs of the Institute of Oriental Culture (University of Tokyo) 133, 105-161.

Также можно осторожно предположить, что, по всей видимости, на протяжении долгого времени не существовало различия между вооруженным аскетизмом и невооруженным, как и в случае вооруженного или невооруженного индийского крестьянства, вооруженных или невооруженных пастухов и т. д. Именно по этой причине ранние источники сообщают об аскетах как о «людях воинственного духа» без всякого удивления от наличия у них оружия. Первым, с чьей подачи в историографии вопроса было замечено, что оказывается есть «вооруженные» аскеты, был поэт-мистик Кабир (около XV в.)<sup>53</sup>, известный своими критическими стихами в адрес существовавших религий и неправильных, на его взгляд, практик. Досталось от него и йогам, которые не соответствовали его представлениям о правильных аскетах, но при этом их вооруженность находится явно не на первом месте среди их недостатков:

*«О брат, я никогда не видел такого йога: он раздувается от гордости,  
ни о чем не заботясь,*

*Он учит религии Махадевы и поэтому называется Махантом,  
На рынке и улице он сидит в позе йога; он несовершенный Сиддха,  
любитель Майи.*

*Когда Даттатрея напал на своих врагов? Когда Шукадева ставил  
пушку?*

*Когда Нарادا стрелял из ружья или Вьясадева трубил в рог?*

*Те, кто сражаются, имеют не большую мудрость; должен ли я  
называть таких людей аскетами или лучниками?»*

Как видно, поэт сравнивает не вооруженных йогов с невооруженными, а свои идеалистические представления о богах и мудрецах прошлого с реальностью.

В представлении современного человека еще в большей степени присутствует образ идеализированного аскета, словно сошедшего с

---

<sup>53</sup> Как утверждается, стихи передавались устно и были записаны только в XVII веке.

барельефов древних храмов, безмятежно предающегося аскезе под деревом в дикой местности вдали от любой цивилизации, которого ни в коей мере не касаются превратности и вызовы окружающего мира. Аналогичные представления присутствуют и у исследователей, опирающихся по необходимости исключительно на письменные источники — тексты смрити, которые передают картину исторической действительности и реальной жизни древней Индии не в большей степени, чем современные религиозные проповеди отражают окружающий нас мир. В соответствии с этой традицией, например, лесному отшельнику предписывалось жить не только без дома, огня, удовольствий, но и питаться дарами леса, а затем водой, воздухом и эфиром (Апастамба-дхармасутра II.9.22). Насколько это реалистично, доступно и выполнимо, оставим без комментариев. Аскету также предписывалось странствовать без защиты, питаясь подаяниями. Можно предположить, что в подобных религиозных максималистских предписаниях, а мы ведь имеем дело именно с ними, речь шла о временных практиках аскетизма, зародившихся в брахманской традиции как перманентной форме очищения перед обрядами — дикши (dīkṣā) (Bronkhorst 1998, 42).

Автор возьмет на себя риск предположить, что в период зарождения и раннего существования аскетизма идеалистическая картина безмятежно предающегося аскезе отшельника была возможно только в случае выбора пути максимального самоотречения в форме постепенного самоумерщвления, в том числе в результате голода, которой на начальном этапе своего существования и являлась *санньяса* (Bronkhorst 1998, 17). В других случаях, если адепт намеревался дожить до момента просветления за пределами поселений или перемещаясь между ними, он был бы вынужден заботиться об этом. В этой связи весьма вероятно, что первые последователи новых религиозных течений имели гораздо больше общих черт с членами вооруженных групп «последователей Шивы, достигающих своих целей насилием», чем со смиренными обитателями более поздних монастырей, и что такие атрибуты, как посох, шкура антилопы и оружие из рогов антилопы, появились в арсенале странствующих аскетов намного ранее священных текстов на пальмовых листьях. Автор не призывает к пересмотру всех существующих концепций, а

просто предлагает посмотреть на них под другим возможным углом зрения, чтобы дополнить или скорректировать их.

Предположение, что вооруженная фигура, изначально обладающая оружием, как средством защиты и достижения своих целей, в том числе духовной самореализации<sup>54</sup>, была первична, иллюстрируется характером возникновения и взаимоотношения понятий воина и жреца и тем обстоятельством, что жертвоприношение изначально было состязанием. Жречество, как и фигура царя, возникли непосредственно в жертвенном состязании, которое изначально требовало в первую очередь навыков воина, а не жреца. Образ воина предшествовал образу жреца и царя и всегда в них присутствовал как составная, а точнее как основная часть и краеугольный камень. «Это говорит нам о том, что обычный брахман не возник в жречестве. Его прямым предком был посвященный воин, поклявшийся умереть, но надеющийся в конечном итоге победить и добиться своего окончательного оправдания. Кратко и грубо, до того, как появились священники, были воины» (Heesterman 1993, 186). Именно образ странствующего нищего воина, по сути — аскета, в поисках не только материальных, но и духовных благ, лежал в основе глубоко укорененного в наших представлениях образа странствующего рыцаря и определил религиозные практики аскетов в поисках пути, их поведенческие особенности и практические действия.

Самые ранние упоминания аскетов с оружием в руках содержат описания не их групп или армий, а одного или нескольких человек, что явно не соответствует цели организованной защиты безоружной части братства, но зато вполне соответствует вероятному образу первых последователей традиции шрамана, которая не была утверждена в один день каким-нибудь легендарным деятелем и сразу массово предписана многочисленным последователям. Немаловажным обстоятельством является и то, что даже в XIX веке просто путешествовать по дорогам Индии без оружия было

---

<sup>54</sup> В этой связи представляются совсем неслучайными распространенные в религиозной культуре метафоры для описания духовной борьбы в терминах вооруженного противостояния, а орудий такой борьбы — как предметов вооружения: меча, копья и т. п.

небезопасно не только аскетам и не только из-за опасности нападения их мусульманских визави, а в первую очередь из-за хищных животных. Появление посоха в руках любого странника, отрешенного или нет, было вызвано в первую очередь именно этим обстоятельством. Посох не случайно является символом странника, также как он не случаен и для аскета, посвящение которого подразумевает обретение данды-посоха и отправление в духовные и физические странствия. Существующая до сих пор в индийских акхара техника владения посохом как оружием, в которой посох удерживают за один конец, чтобы наносить удары как можно на более дальней дистанции от себя и вокруг себя, представляет собой технику, направленную не против одного противника, а против многих, атакующих беспорядочно с разных сторон, как стая хищников. Именно против хищных животных в первую очередь предназначалось оружие странника. Самый первый одинокий путник на дорогах Индии уже был вооруженным, не важно, крестьянином, пастухом, аскетом или членом отряда *вратья*. Когда же отрешенный от жизни, умерший для нее, свободный от любых привязанностей, физически и духовно совершенствующий себя и при этом владеющий оружием странник появится рядом с фигурой любого властного лица, было вопросом времени. Появление аскетов рядом с царем и не только для душевспасительных бесед и легитимизации его власти, а в качестве верных телохранителей и для оказания иных услуг силового характера, как это зафиксировано в первых источниках с упоминанием аскетов, было предопределено, так же как и то, что их количество будет возрастать, а сами они будут объединяться в подобие гильдий.

Такие материальные свидетельства, как первая форма и материал для кинжала в виде рогов антилопы, первый доспех (шкура антилопы) и архаичная форма железного кинжала не появились в оружейном комплексе аскетов в результате разрешения Акбара Великого в XVI веке вопреки и в противовес имевшемуся в то время современному оружию<sup>55</sup>. Такие анахронизмы могут

---

<sup>55</sup> В XVIII веке, когда объединения аскетов уже представляли собой скорее армии, в их арсенал вошли практически все современные им виды оружия. Но на известных миниатюрах из Акбар-наме (Victoria and Albert Museum, №№ IS.2:61-1896 и IS.2:62-

устойчиво существовать только в рамках непрерывной традиции и не могут являться случайным атрибутом в качестве отсылки к некоей древности. Если в источниках II века до н. э. упоминаются последователи Шивы с посохами, копьями и звериными шкурами, и при этом такие же последователи продолжают существовать в естественной среде и в более поздних источниках вплоть до XIX века, то, скорее всего, речь идет об одной непрерывной традиции.

Приведенные доводы, конечно же, не отрицают существования в древности «мирных» аскетов, пусть и питающихся не эфиром, а подаянием, живущих в монастырях или людной местности (а где еще можно получать пищу?) и странствующих между ними каким-то безопасным способом. Но это совершенно твердо свидетельствует о том, что либо явление вооруженного аскетизма как минимум уже существовало к раннему Средневековью, сформировавшись по необходимости внутри орденов «мирных» аскетов, либо, скорее всего, такая «необходимость» существовала изначально и являлась постоянным фактором на всем протяжении истории, а определение «вооруженный аскетизм» представляет собой плеоназм — речевую избыточность как «масло масляное».

Вполне вероятно, что, будучи изначально вооруженными, часть аскетов на каком-то этапе урбанизации и развития безопасных путей сложила оружие, проявив тем самым условное различие между вооруженными и невооруженными аскетами. События XVI-XVIII вв. и увеличение количества сохранившихся письменных источников еще больше оттенили этот процесс. Но при этом даже «невооруженные» аскеты сохранили посох как символ. В традиции *дашанами-сампрадая*, основанной согласно легенде Шанкарачарьей в IX веке, в среде которой и возникло в соответствии с принятыми представлениями вооруженное ответвление нагов в XVI веке с разрешения

---

1896), иллюстрирующих сцену сражения аскетов друг с другом в Таннасаре на виду у Акбара, описание которой, по всей видимости, и положило начало известным спекуляциям о «благословении» могольского императора, представлено архаичное оружие: трезубцы, лопаты, окованные дубинки, метательные кольца, стрелы и луки (на изображении необходимо отличать аскетов от могольских воинов, посланных Акбаром в помощь проигрывающей стороне).

Акбара Великого (повторимся — в XVI веке «возникли» в обнаженном виде, посыпанные пеплом и с архаичным вооружением), посох как символ сохранялся только у «монастырских» монахов, те, кто становился нагами, не сохраняли его, и понятно почему — наги могли использовать любое оружие. Но «при формировании идентичности последователей Дашанами-сампрадая образ жизни и деятельность как “монастырских” монахов, так и вооруженных, покрытых пеплом госаинов оставались в равной степени актуальными в рамках традиционного индуизма» (Clark 2006, 232). Более того, все это оставалось актуальным и в рамках аскетизма как изначально вооруженного — даже мирные «монастырские» монахи на свои символические посохи водружали символический топор, пусть даже в виде куска ткани, но тем не менее топор — как символ Парашурамы, воплощения Вишну, который истребил всех кшатриев на земле двадцать один раз. По всей видимости такой символизм был важен даже для мирной части секты аскетов-брахманов. Различие, которое можно провести между «мирным» аскетом и вооруженным, состоит в том, что безоружный аскет не готов умереть от превратностей этого мира до момента просветления, прежде чем он обретет избавление от цикла перерождений, а для вооруженного аскета смерть на поле боя представляла собой апофеоз и один из вариантов избегания такого цикла, а скорее всего, восходила к древним героическим представлениям об уходе из этого мира сквозь орбиту солнца (Sontheimer 1984, 163), что соответствует более древнему пласту верований, чем концепция *мокша*.

Связь аскетов и оружия прослеживается через схожесть духовных практик и практик применения оружия, причем последние вполне могли выступать в качестве первых и даже подменять их. В тексте Манусмрити отшельникам и отреченным от мира предписывались практики тапаса (Манусмрити 6.23, 6.24, 6.75). При этом в Манусмрити в разделе, посвященном тапасу, в месте, где предписываются обязанности для брахмана, кшатрия, вайшьи и шудры, для понятия «обязанности» использован именно термин «тапас»: «тапас Кшатрия — это защита»<sup>56</sup> (11.235). То есть аскеза кшатрия заключается в защите людей, иными словами, воинское дело также является

---

<sup>56</sup> *tapah kṣatrasya rakṣaṇam*

формой аскезы-*тапаса*. В Ригведе бог Манью представляет собой персонификацию гнева, ярости, неистовства, с которым воин бросается на врага, при этом Манью связывают именно с *тапасом*, жаром, пылом, подогревающим его неистовство (Ригведа. Мандалы IX-X 1999, 482). Йогин с его *тапасом* и воин, находящийся в ярости, который умирает на поле битвы, часто приравниваются друг к другу (Sontheimer 1984, 163; Sontheimer 1982, 274). «Аскеты не просто брали в руки оружие для самообороны. Для нагов, в частности, сражение стало неотъемлемым аспектом аскетической идентичности. Наги смогли перевести свою технику тапаса в удары посохом [...] Практика различных боевых искусств с посохом или копьем, фехтование, стрельба из лука и борьба — оставалась соответствующей общему представлению о самореализации через отречение» (Alter 1992, 329).

Практика применения оружия требовала и практической реализации. Традиционные занятия вооруженных аскетов, которые исследователи приписывают к XVIII веку как возникшие на фоне ослабления империи Моголов, появились намного раньше. Охраной торговых путей «бритоголовые последователи Шивы» занимались за тысячу лет до возникновения и ослабления могольской империи. В Брихаткатхашлокасамграхе, истории о приключениях принца Нараваханадатты, предположительно датированной VII в. н. э., описан следующий эпизод грабежа торгового каравана (Brhatkathāślokaśamgraha XVIII, 202-209):

*«После этого я услышал хвастовство солдат нашей охраны, которые были вооружены **странным оружием** (выделено мной — А.К.) и счастливо смеялись. “Слушай! Меня зовут Кханда-корма. Мы тверды, как гора, в нашей обете прогонять бандитов. Мы бритые последователи Шивы. Если я не отправлю тысячи храбрых бандитов на небеса на поле битвы, пусть я буду отправлен в ад. О Богиня Чандика! Если мы встретим тех бандитов, мы подарим тебе свежую кровь буйвола и козла”. Мы разбили лагерь посреди джунглей на берегу глубокой реки, проходящей через долину, подобно грешникам, пришедшим поселиться на берегах ужасной реки Вайтарани. Черная, как ночь без луны, армия племен, которая избегала шума и которая*

*была невыносима, как темная ночь, ворвалась в лагерь. Охранники, которые так много хвастались, бросились бежать, как только увидели их, и забыли свое оружие, гордость, славу и богатство. Дикае солдаты начали грабить караван...» (Bruhad Katha Shloka, 322-323).*

Искоренением зла и установлением порядка занимались и брахманы. В Махабхарате в «беседе Маркандеи» предвосхищается приход могучего воина (mahāvīra), брахмана по имени Калки, воплощения Вишну (Махабхарата 3.189.1-7):

*«Маркандея сказал: Уничтожив злодеев, он, как должно, воссоздаст землю для дваждырожденных во время великого жертвоприношения коня. Тот (брахман), чьи деяния овеяны доброю славой, возродит честные порядки, установленные Самосуцим, а сам, дожив до старости, удалится в лес. Живущие в мире люди станут следовать его образу жизни, и, когда дваждырожденные искоренят зло, воцарится покой. Оставляя в покоренных странах **шкурны черных антилоп, копыя, трезубцы**<sup>57</sup> (выделено мной — А.К.) и (другое) оружие Калки, тигр среди дваждырожденных, прославляемый Индрами среди брахманов, будет ступать по земле, почитая лучших из дваждырожденных, всегда готовый покарать дасью»<sup>58</sup>.*

### Заключение

В данном исследовании была предпринята попытка показать, что символика, атрибуты, оружие, традиции и поведенческие особенности индийских вооруженных аскетов возникли не на пустом месте: в той или иной мере они восходят к временам эпосов, а вполне вероятно и ранее. Отражение феномена *вратья* обнаруживается в древнейшем слое содержания Махабхараты, старейшей из двух великих санскритских эпоев, а также в

---

<sup>57</sup> kṛṣṇājīnāni śaktīś ca trīśūlāny āyudhāni ca

<sup>58</sup> Перевод по (Махабхарата 1987, 394).

таких ведийских памятниках, как «Атхарваведа». Это не является прямым аргументом, свидетельствующим в пользу предполагаемой автором древности феномена вооруженного индийского аскетизма, а только говорит об его укорененности в намного более глубоких пластах традиций и верований, чем может показаться при исследовании объединений аскетов XVI-XVIII веков.

Необходимо понимать, что очень многое о возникновении и природе индийского вооруженного аскетизма неизвестно. Вполне может быть, что «бритоголовые последователи Шивы» или одиночные аскеты при дворах правителей не имеют прямого отношения к известным более поздним традициям *сампрадая* и представляют собой отдельные феномены. Но живая традиция характеризуется не тем, что она постоянно существует в неизменной, раз и навсегда установленной форме, а тем, что она способна принимать новые воплощения, наполняемые прежним содержанием. Как было показано в этом исследовании, существовали удивительные совпадения в предпочтениях к использованию определенных символов и атрибутов, в том числе оружия, между *вратья*, борцами-*малла* и аскетами. И речь не идет о заимствованиях, искусственно почерпнутых в подражание эпическим историям или мифам. На примере конкретных предметов вооружения и традиции их использования (кастетов борцов-*малла*, кинжалов аскетов из железа или рогов антилопы) было продемонстрировано, что в оружейном комплексе устойчивых консервативных групп, разделенных, казалось бы, пространством и временем, имели место не прямые заимствования, а живущая и развивающаяся идея, каждый раз находившая новые формы в изменившихся условиях, но удивительным образом сохранявшая свое содержание. Необходимо подчеркнуть — не эволюционно развивающаяся, а традиционно. В таком свете определенная преемственность между *вратья*, кшатриями-*малла* и аскетами становится более осязаемой, а главное — понятной и хотя бы минимально объясненной.

В целом можно говорить о возможной связи между указанными социокультурными группами в образах горизонтальной и вертикальной осей или плоскостей. По горизонтальной оси распространяются и передаются символика, атрибуты, традиции, иными словами — наполнение, которое

растекается по плоскости и ищет новые или другие формы для своего существования. Вертикальной же оси соответствует возникновение различных форм, в которых воплощается идея. В этом случае можно заметить, что образование странствующих военизированных групп происходило не в результате их учреждения кем-то, а в результате естественных социальных процессов: отдельные младшие сыновья, странствующие одиночки аскеты или борцы<sup>59</sup> объединялись последовательно в группы, гильдии, племена и даже государства. Более того, это даже не культурный, а природный феномен: в диких табунах лошадей молодые жеребцы, ушедшие или выгнанные из стада, для своего выживания образуют холостяцкие группы, возглавляемые вожаком, старшим среди них по возрасту (Миноранский, Узденов 2010, 78)<sup>60</sup>.

По отдельным осям указанные процессы могут существовать в любой культуре и на любой территории. Но регулярное пересечение этих осей, когда чередующиеся формы наполняются одним и тем же содержанием, символикой и атрибутами, свидетельствует если не о прямой преемственности между ними, то как минимум о наличии устойчивого паттерна. Такой механизм представляет собой единственную возможность для существования и сохранения живой традиции или культурного феномена в течение сколь угодно протяженного времени<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> В Махабхарате (Махабхарата 4.2.5) Бхима нанимается на службу к царю Вирате в качестве борца, не будучи выходцем из какого-либо специального клана или племени.

<sup>60</sup> *Marya* также «жеребец» (Sontheimer 1987, 16) — интересное дополнение к вопросу о возможной этимологии от *marya* через *malla* к члену молодежных братств.

<sup>61</sup> Автор выражает искреннюю и глубокую благодарность: доктору филологических наук Ярославу Владимировичу Василькову за указание направления для этого исследования, помощь в подготовке этой статьи, рецензирование и его научные работы, послужившие опорой и ориентиром для автора; доктору исторических наук Алексею Алексеевичу Вигасину за его научные работы и исследования, а также исправления и рекомендации к данной статье; доктору исторических наук Маргарите Федоровне Альбедиль за ее позицию, что исследование культуры должно отталкиваться от материально-предметного мира, а также за информацию о храме Багх Бхайрава недалеко от Киртипур и предоставленную фотографию (Илл. 7); Юрию Александрову за указание на изображение кинжала на барельефе в Боробудуре и предоставленную фотографию (Илл. 10).

**Библиография**

- Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха. Пер. Н.А. Корнеевой (Памятники письменности Востока). — Москва: Наука - Восточная литература, 2015. — 438 с.
- Васильков Я.В. Эпос и паломничество (О значении паломнической темы в «Махабхарате») // Литературы Индии: Статьи и сообщения. — М.: Наука (ГРВЛ), 1979. — С. 3—14.
- Васильков Я.В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (Сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии. — М.: Наука (ГРВЛ), 1979. — С. 99—133.
- Васильков Я.В. Об одном способе организации сакрального пространства в индийской практике паломничества // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — С. 126—133.
- Васильков Я.В. Между собакой и волком: по следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — С. 47—62.
- Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». — СПб.: Европейский дом, 2010. — 400 с.
- Васильков Я.В. «Махабхарата» и индийская практика паломничества в свете новых эпиграфических данных // Зографский сборник. Вып. 2. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — С. 157 — 197.
- Васильков Я.В. «Мужи-тигры», «человекольвы» и «люди-вепри» в индийском эпосе, культуре и истории // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени / Отв. ред. М.А. Родионов; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — С. 57—71.

- Вдовченков Е.В. Эгалитарные и иерархические общества ранних кочевников степной зоны Евразии и конгруэнтные типы военной организации // Новое прошлое / The New Past, — 2019. — № 4. — С. 8—26.
- Вигасин А.А. К интерпретации «Махабхашьи» // Вестник древней истории. — 2024. — Т. 84. — №1. — С. 47—54.
- Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / Перевод с английского К. П. Лукьяненко. — М.: Восточная литература, 2002. — 286 с.
- Кулланда С.В. Царь богов Индра: юноша-воин-вождь // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности / Отв. ред., авт. предисл. В.А. Попов; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). — М.: Издат. фирма «Вост. лит.», 1995. — С. 104—125.
- Курочкин А.Ю. Об использовании индийских терминов для идентификации видов оружия // Историческое оружиеведение. — 2015. — № 1. — С. 57—69.
- Курочкин А.Ю. Комплекс вооружения индийских аскетов // Историческое оружиеведение. — 2016. — № 3. — С. 27—47.
- Курочкин А.Ю. Полицейские репрессии в колониальной Индии XIX века. Анти-таговская компания и ее последствия. Доклад на Второй научно-практической конференции «Власть и насилие в незападных обществах: актуальные проблемы исследований». 26-27 мая 2016 года Москва. Текст доклада опубликован в материале «Таги: миф, реальность и последствия» по адресу:  
[https://vk.com/@indian\\_martial\\_arts-tagi-mif-realnost-i-posledstviya](https://vk.com/@indian_martial_arts-tagi-mif-realnost-i-posledstviya)
- Курочкин А.Ю. Элементы шаманских практик в воинских традициях Индии. Доклад на конференции «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста». Сороковые Зографские чтения. Санкт-Петербург, 14 — 17 мая 2019 г. Полная версия текста доклада приведена в материале «Танец и Битва» на интернет-ресурсе indianfight.ru (<https://indianfight.ru/tanecz-i-bitva/>).

- Куручкин А.Ю., Новоселов В.Р. Индо-афганский нож XVIII века из императорской Алмазной мастерской // Историческое оружие в музейных и частных собраниях. Выпуск 3. — Москва: БуксМАрт, 2022. — С. 194—217.
- Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. — М.: Наука (ГРВЛ), 1987. — 799 с.
- Махабхарата. Книга десятая Сауптикапарва или Книга об избииении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва или Книга о женах. Издание подготовили Я. В. Васильков и С. Л. Невелева. — М.: «Янус-К», 1998. — 235 с.
- Милосердов Д.Ю. Маду. История, принадлежность, остеологические материалы, использовавшиеся для изготовления // Война и оружие. Новые исследования и материалы. Труды Четвёртой международной научно-практической конференции (Санкт-Петербург, Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи, 15–17 мая 2013 года), III. — Санкт-Петербург, 2013. — С. 231—236.
- Милосердов Д.Ю. Холодное оружие Афганистана XIX начала XX веков. — СПб.: Атлант, 2019. — 568 с.
- Милосердов Д.Ю. Оружие и доспехи в ханствах Средней Азии (Бухара, Коканд, Хива) конца XVIII — начала XX в. Том I. — СПб: Атлант, 2024. — 432 с.
- Миноранский В.А., Узденов А. М. Распространение и характеристика одичавших лошадей в биосферном резервате «Ростовский» // Юг России: экология, развитие. — 2010. — №3. — С. 69—83.
- Невелева С.Л. Махабхарата. Книга XII «Шантипарва» («Книга об умиротворении») Главы 1–7 Предисловие, перевод с санскрита, комментарии С.Л. Невелевой // Письменные памятники Востока, Том 14. — № 4. — 2017. — Выпуск 31. — С. 5—22.

- Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я. Елизаренковой. — Москва: «Наука», 1999. — 744 с.
- Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я. Елизаренковой. — Москва: «Наука», 1999. — 560 с.
- Шереметьев Д. А. О рукояти шашки // Историческое оружиеведение. — 2021. — № 10. — С. 31—68.
- Alter J. S. The "sannyasi" and the Indian Wrestler: The Anatomy of a Relationship // *American Ethnologist*. — Vol. 19. — No. 2 (May, 1992). — P. 317—336.
- Ваṇa. The Harṣa-carita of Bāṇa. — London: Royal Asiatic Society, 1897. — 284 p.
- Bayly C.A. Rulers, townsmen, and bazaars: north Indian society in the age of British expansion, 1770-1870. — London: Cambridge University Press, 1983. — 489 p.
- Bhattacharya A. The Dasanami sannyasis as ascetics and warriors in late eighteenth and nineteenth centuries // *Proceedings of the Indian History Congress*. — Vol. 68. — Part One, (2007). — P. 573—589.
- Bhattacharya A. Sannyasi and Fakir Rebellion in Bihar (1767-1800) // *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*. — Vol. 6. — No. 2 (2013). — P. 28—44.
- Bollée W.B. The Indo-European Sodalities in Ancient India // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. — Vol. 131. — No. 1 (1981). — P. 172—191.
- Bronkhorst J. The Two Sources of Indian Asceticism. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. — 115 p.
- Bruhad Katha Shloka Sangrah by Budha Swamin. With English Transl. — Benaras: Tara Printing Works, 1986. — 682 p.
- Calder R. Narrative Sketches of the Conquest of the Mysore, Effected by the British Troops and Their Allies in the Capture of Seringapatam, and the Death of Tippoo Sulatun, May 4, 1799: With Notes, Descriptive and Explanatory. Second Edition. — London: W. Justins, 1800. — 46 p.

- Clark M.J. The Daśanāmī-saṃnyāsī: The Integration of Ascetic Lineages into an Order. — Leiden, Boston: Brill, 2006. — 352 p.
- Cohn B.S. The Role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India // Indian Economic Social History Review. — vol. 1964. — No. 1. — P. 175—182.
- Davidson R.M. Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement. — New York: Columbia University Press, 2002. — 475 p.
- Farquhar, J.N. The Fighting Ascetics of India. Bulletin of the John Rylands Library. — Vol. 9. — no. 2, July 1925. — P. 43—452.
- Gadgil M., Khare A. The legacy of vrātyas and ascetic sects. Vrātya culture in Vedic sources // Select Papers from the Panel on “Vrātya culture in Vedic sources” at the 16th World Sanskrit Conference (28 June - 2 July 2015). — Bangkok: Sanskrit Studies Centre, Silpakorn University. — P.197—206.
- Ghurye G.S. Indian sadhus. — Bombay: The Popular Book Depot, 1953. — 300 p.
- Glucklich A. The Royal Scepter ("Daṇḍa") as Legal Punishment and Sacred Symbol // History of Religions. — Vol. 28. — No. 2 (Nov., 1988). — P. 97—122.
- Gommans Jos J. L. The Rise of the Indo-Afghan Empire: c. 1710-1780. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. — 219 p.
- Gordon T.E. A Varied Life: A Record of Military and Civil Service, of Sport and of Travels in India, Central Asia and Persia, 1849-1902. — London: J. Murray, 1906. — 357 p.
- Heesterman J.C. The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual. — Chicago, London: The University Of Chicago Press, 1993. — 306 p.
- Kāvyaṅprakāśa of Āchārya Mammata. — Varanasi: Choukhamba Sanskrit Series, 1967. — 316 p.
- Kolff D. H.A. Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market of Hindustan, 1450-1850. — Cambridge; New York, Malbourne: Cambridge University Press, 2002. — 236 p.

- Lochtefeld J.G. The Vishva Hindu Parishad and the Roots of Hindu Militancy // Journal of the American Academy of Religion. — Vol. 62. — No. 2 (Summer, 1994). — P. 587—602.
- Lorenzen D.N. Warrior Ascetics in Indian History // Journal of the American Oriental Society. — Vol. 98. — No. 1 (Jan. - Mar., 1978). — P. 61—75.
- Mallapurāṇa. A Rare Sanskrit Text on Indian Wrestling especially as practiced by the Jyesthimallas. — Baroda: Oriental Institute, 1964. — 95 p.
- Mānasollāsa of King Somesvara, Vol. II. — Baroda: Oriental Institute, 1939. — 352 p.
- Marshall J. Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations. Vol. III. — Cambridge at the University Press, 1951. — 246 p.
- Marshall J. Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations. Vol. II. — Bhartiya Publishing House, 1975. — 895 p.
- Martin, R.M. The History, Antiquities, Topography, and Statistics of Eastern India, Vol. V. — London: W.H. Allen & Co., 1838. — 712 p.
- McLeod W.H. Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhis. — Oxford: Clarendon Press, 1980. — 317 p.
- Orr W.G., Armed Religious Ascetics in Northern India // Bulletin of the John Rylands Library. — 24. — 1 (1940). — P. 81—100.
- Parpola A. Arguments for an Aryan origin of the South Indian megaliths. — [Madras]: Tamil Nadu State Department of Archaeology, 1973. — 74 p.
- Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Ed. by F. Kielhorn, vol.2. — Bombay: Government Central Book Depot, 1883. — 516 p.
- Pinch W.R., Warrior ascetics and Indian Empires. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 280 p.
- Prabodha Chandrodya or Rise of the Moon of Intellect. A Spiritual Drama. And Ātmabodha, or The Knowledge of Self. Tr. by J. Taylor. 2<sup>nd</sup> ed. —

- [Bombay]: Tookaram Tatya for the Bombay Theosophical Publication Fund, 1893. — 116 p.
- Richards J.F. Warriors and the State in Early Modern India // Journal of the Economic and Social History of the Orient. — Vol. 47. — No. 3. Between the Flux and Facts of Indian History: Papers in Honor of Dirk Kolff (2004). — P. 390—400.
- Russell R.V. The tribes and castes of the Central Provinces of India. Vol.3. — London: Macmillan & Co., 1916. — 631 p.
- Sarkar J.A History of Dasnami Naga Sanyasis. — Allahabad: Sri Panchayati Akhara Mahanirvani, 1959. — 297 p.
- Sharif J. Qanoon-e-Islam, Or, The Customs of the Moosulmans of India; Comprising a Full and Exact Account of Their Various Rites and Ceremonies, from the Moment of Birth till the Hour of Death. — London: Parbury, Allen and Co, 1832. — 436 p.
- Sharma J.P. Republics in Ancient India, C. 1500 B.C.-500 B.C. — Leiden: E. J. Brill, 1968. — 278 p.
- Shrestha D.B., Singh, C.B. The History of Ancient and Medieval Nepal. Vol. I. — Kathmandu: Published by the Authors, 1972. — 103 p.
- Singh K.S. at al. (eds.). Maharashtra, Part 1. — Mumbai: Anthropological Survey of India, Popular Prakashan, 2004. — (People of India, vol. XXX). — 2130 p.
- Slusser M.S. Nepal Mandala. A Cultural Study of The Kathmandu Valley. Vol.1: Text. — Princeton: Princeton University Press, 1982. — 491 p.
- Sontheimer G.D. Hero and Satī-Stones of Maharashtra // Memorial Stones - A Study of Their Origin, Significance and Variety. Ed. by. S. Settar, G.D.Sontheimer. — Dharwad, New Delhi, Heidelberg: Karnataka University, South Asia Institute, University of Heidelberg, 1982. — P. 261—281.
- Sontheimer G.D. The Mallāri/Khaṇḍobā Myth as Reflected in Folk Art and Ritual // Anthropos. — Bd. 79. — H. 1/3. — (1984). — P. 155—170.

- Sontheimer G.D. Rudra and Khandoba: Continuity in Folk Religion // M. Israel and N.K. Wagle (eds.) Religion and society in Maharashtra. — Toronto: University of Toronto, 1987. — P. 1—31.
- Soral K. Wrestling with Community and Social Change in Early Modern Western India: the Jyesthimallas and the Mallapurāṇa, c. 1674 // Journal of the Economic and Social History of the Orient. — 68. — (20 25). — P. 201—233.
- Tod J. Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States of India. Vol. II. — London: Oxford University Press, 1920. — 1256 p.
- Van der Veer P. Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre. — London: The Athlone Press, 1988. — 310 p.
- Vassilkov Y.V. Indian "hero-stones" and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age // Journal of Indo-European Studies. — Vol. 39. — Issues 1 & 2 (March), 2011. — P. 194—229.
- Walhouse M.J. On Some Formerly Existing Antiquities on The Nilgiris // Indian Antiquary. — vol. II. — 1873. — P. 275—278.

### References

- Alter J.S. (1992). The "sannyasi" and the Indian Wrestler: The Anatomy of a Relationship. *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 2 (May, 1992), pp. 317-336.
- Apastamba-dharmasutra. Apastamba-grihyasutra. Mantrapatha [Apastamba Dharmasutra. Apastamba Grihyasutra. Mantrapatha], tr. N.A. Korneeva. M., Nauka - Vostochnaja literatura Publ., 2015. 438 p.
- Baṇa (1897). *The Harṣa-carita of Bāṇa*. London: Royal Asiatic Society, 284 p.

- Bayly C.A. (1983). *Rulers, townsmen, and bazaars: north Indian society in the age of British expansion, 1770-1870*. London, Cambridge University Press. 489 p.
- Bhattacharya A. (2007). The Dasanami sannyasis as ascetics and warriors in late eighteenth and nineteenth centuries. *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 68, Part One, (2007), pp. 573-589.
- Bhattacharya A. (2013). Sannyasi and Fakir Rebellion in Bihar (1767-1800). *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*, Vol. 6, No. 2 (2013), pp. 28-44.
- Bollée W.B. (1981). The Indo-European Sodalities in Ancient India. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 131, No. 1 (1981), pp. 172-191.
- Bronkhorst J. (1998). *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 115 p.
- Bruhad Katha Shloka Sangrah by Budha Swamin. With English Transl. Benaras, Tara Printing Works, 1986. 682 p.
- Calder R. (1800). *Narrative Sketches of the Conquest of the Mysore, Effected by the British Troops and Their Allies in the Capture of Seringapatam, and the Death of Tippoo Sultaun, May 4, 1799: With Notes, Descriptive and Explanatory*. Second Edition. London, W. Justins, 46 p.
- Clark M.J. (2006). *The Daśanāmī-saṃnyāsīs: The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden, Boston, Brill. 352 p.
- Cohn B.S. (1964). The Role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India. *Indian Economic Social History Review*, vol. 1964, No. 1, pp. 175-182.
- Dandekar R.N. (2002). *Ot Ved k induizmu. Jevoljucionirujushhaja mifologija* [From the Vedas to Hinduism. An Evolving Mythology]. M., Vostochnaja literatura Publ. 286 p.

- Davidson R.M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York, Columbia University Press. 475 p.
- Farquhar, J.N. (1925). The Fighting Ascetics of India. *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 9, no. 2, July 1925, pp. 43-452.
- Gadgil M., Khare A. (2015). The legacy of vrātyas and ascetic sects. Vrātya culture in Vedic sources. *Select Papers from the Panel on "Vrātya culture in Vedic sources" at the 16th World Sanskrit Conference (28 June - 2 July 2015)*. Bangkok: Sanskrit Studies Centre, Silpakorn University, pp.197-206.
- Ghurye G.S. (1953). *Indian sadhus*. Bombay: The Popular Book Depot, 300 p.
- Glucklich A. (1988). The Royal Scepter ("Daṇḍa") as Legal Punishment and Sacred Symbol. *History of Religions*, Vol. 28, No. 2 (Nov., 1988), pp. 97-122.
- Gommans Jos J.L. (1995). *The Rise of the Indo-Afghan Empire: c. 1710-1780*. Leiden, New York, Köln, Brill. 219 p.
- Gordon T.E. (1906). *A Varied Life: A Record of Military and Civil Service, of Sport and of Travels in India, Central Asia and Persia, 1849-1902*. London, J. Murray. 357 p.
- Heesterman J.C. (1993). *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago, London, The University Of Chicago Press. 306 p.
- Kāvyaaprakāśa of Āchārya Mammata. Varanasi: Choukhamba Sanskrit Series, 1967. 316 p.
- Kolff D.H.A. (2002). *Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market of Hindustan, 1450-1850*. Cambridge, New York, Malbourne, Cambridge University Press. 236 p.
- Kullanda S.V. (1995). Car' bogov Indra: junosha-voin-vozhd' [The King of Gods Indra: Youth-Warrior-Leader]. *Rannie formy politicheskoy organizacii: ot pervobytnosti k gosudarstvennosti* [Early Forms of Political Organization: From Primitiveness to Statehood], pp. 104-125. M., Izdat. firma «Vost. lit.» Publ.

- Kurochkin A. (2015). Ob ispol'zovanii indijskih terminov dlja identifikacii vidov oruzhija [On the Use of Indian Terms for Identification of Weapon Types]. *Istoricheskoe oruzhievedenie* [Weapons History Journal], № 1, pp. 57-69.
- Kurochkin A. (2016a). Kompleks vooruzhenija indijskih asketov [The Weaponry Complex of Indian Warrior-ascetics]. *Istoricheskoe oruzhievedenie* [Weapons History Journal], № 3, pp. 27-47.
- Kurochkin A.Ju. (2016b). Policejskie repressii v kolonial'noj Indii XIX veka. Anti-tagovskaja kompanija i ee posledstvija [Police Repression in Nineteenth-Century Colonial India. The Anti-Tagi Campaign and Its Consequences]. *Doklad na Vtoroj nauchno-prakticheskoj konferencii «Vlast' i nasilie v nezapadnyh obshhestvah: aktual'nye problemy issledovanij»*. 26-27 maja 2016 goda Moskva [Report at the Second Scientific and Practical Conference "Power and Violence in Non-Western Societies: Current Research Issues." May 26-27, 2016, Moscow]. The text of report is published as the article "Tagi: Myth, Reality, and Consequences" at: [https://vk.com/@indian\\_martial\\_arts-tagi-mif-realnost-i-posledstviya](https://vk.com/@indian_martial_arts-tagi-mif-realnost-i-posledstviya)
- Kurochkin A.Ju. (2019). Jelementy shamanskih praktik v voinskih tradicijah Indii [Elements of Shamanic Practices in Indian Warrior Traditions]. *Doklad na konferencii «Problemy interpretacii tradicionnogo indijskogo teksta»*. Sorokovye Zografskie chtenija. Sankt-Peterburg, 14 — 17 maja 2019 g. [Report presented at the conference "Problems of Interpreting Traditional Indian Texts." Fortieth Zograf Readings. St. Petersburg, May 14–17, 2019]. The full version of the report is available as the article "Dance and Battle" on the website indianfight.ru (<https://indianfight.ru/tanecz-i-bitva/>).
- Kurochkin A.Ju., Novoselov V.R. (2022). Indo-afganskij nozh XVIII veka iz imperskoj Almaznoj masterskoj [An Indo-Afghan Knife of the 18th Century from the Imperial Diamond Workshop]. *Istoricheskoe oruzhie v muzejnyh i chastnyh sobranijah. Vypusk 3* [Historical Weapons in Museum and Private Collections], Issue 3, pp. 194-217. M., BuksMArt Publ.

- Lochtefeld J.G. (1994). The Vishva Hindu Parishad and the Roots of Hindu Militancy. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, No. 2 (Summer, 1994), pp. 587-602.
- Lorenzen D.N. (1978). Warrior Ascetics in Indian History. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 98, No. 1 (Jan. - Mar., 1978), pp. 61-75.
- Mahabharata. Kniga tret'ja. Lesnaja (Aran'jakaparva) [Mahabharata. Book Three. The Forest (Aranyakaparva)], tr. from Sanskrit, preface and commentary by Ya. V. Vasilkov and S. L. Neveleva. M., Nauka (GRVL) Publ., 1987. 799 p.
- Mahabharata. Kniga desjataja Sauptikaparva ili Kniga ob izbienii spyashhih voinov. Kniga odinnadcataja. Striparva ili Kniga o zhenah [Mahabharata. Book Ten. Saupitikaparva or The Book of the Night Massacre. Book Eleven. Striparva or The Book of the Women], the publication was prepared by Ya.V.Vasilkov and S.L.Neveleva. M., «Janus-K» Publ., 1998. 235 p.
- Mallapurāṇa. A Rare Sanskrit Text on Indian Wrestling especially as practiced by the Jyesthimallas. Baroda: Oriental Institute, 1964. 95 p.
- Mānasollāsa of King Somesvara, Vol. II. Baroda: Oriental Institute, 1939. 352 p.
- Marshall J. (1951). *Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations*. Vol. III. Cambridge at the University Press, 1951. 246 p.
- Marshall J. (1975). *Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations*. Vol. II. Bhartiya Publishing House, 1975. 895 p.
- Martin, R.M. (1838). *The History, Antiquities, Topography, and Statistics of Eastern India*, Vol. V. London, W.H. Allen & Co. 712 p.
- McLeod W.H. (1980). *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam-sākhis*. Oxford: Clarendon Press, 317 p.
- Miloserdov D.Ju. (2013). Madu. Istorija, prinadlezhnost', osteologicheskie materialy, ispol'zovavshiesja dlja izgotovlenija [Madu. History, Affiliation, Osteological Materials Used for Manufacturing]. *Vojna i oruzhie. Novye issledovanija i materialy. Trudy Chetvertoj mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoi konferencii (Sankt-Peterburg, Voенno-istoricheskij muzej*

*artillerii, inzhenernyh voisk i voisk svjazi, 15–17 maja 2013 goda), III* [War and Weapon. New Research and Materials. Proceedings of the Fourth International Scientific and Practical Conference (St. Petersburg, Artillery, Engineer and Signal Corps Military-Historical Museum, May 15–17, 2013), III], pp. 231-236. SPb.

Miloserdov D.Ju. (2019). *Holodnoe oruzhie Afganistana XIX nachala XX vekov* [Cold Weapons of Afghanistan of the 19th – Early 20th Centuries]. SPb., Atlant Publ. 568 p.

Miloserdov D.Ju. (2024). *Oruzhie i dospehi v hanstvah Srednej Azii (Bukhara, Kokand, Hiva) konca XVIII — nachala XX v. Tom I* [Weapons and Armor in the Khanates of Central Asia (Bukhara, Kokand, Khiva) from the End of the 18th to the Beginning of the 20th Century. Volume I]. SPb., Atlant Publ. 432 p.

Minoranskij V.A., Uzdenov A. M. (2010). Rasprostranenie i harakteristika odichavshih loshadej v biosfernom rezervate «Rostovskij» [Distribution and Characteristics of Feral Horses in the "Rostovsky" Biosphere Reserve]. *Jug Rossii: jekologija, razvitie* [The South of Russia: Ecology, Development], N3, pp. 69-83.

Neveleva S.L. (2017). Mahabharata. Kniga XII «Shantiparva» («Kniga ob umirotvorenii») Glavy 1–7 Predislovie, perevod s sanskrita, kommentarii S.L. Nevelevoj [Mahabharata. Book XII "Shantiparva" ("The Book of Peace") Chapters 1–7 Preface, translation from Sanskrit, commentary by S.L. Neveleva]. *Pis'mennye pamjatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient], vol. 14, N4, issue 31, pp. 5-22.

Orr W.G. (1940). Armed Religious Ascetics in Northern India. *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1 (1940), pp. 81-100.

Parpola A. (1973). *Arguments for an Aryan origin of the South Indian megaliths*. [Madras]: Tamil Nadu State Department of Archaeology. 74 p.

Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Ed. by F. Kielhorn, vol.2. Bombay: Government Central Book Depot, 1883. 516 p.

- Pinch, W.R. (2006). *Warrior ascetics and Indian Empires*. Cambridge, Cambridge University Press. 280 p.
- Prabodha Chandrodaya or Rise of the Moon of Intellect. A Spiritual Drama. And Ātmabodha, or The Knowledge of Self. Tr. by J. Taylor. 2<sup>nd</sup> ed. [Bombay]: Tookaram Tatya for the Bombay Theosophical Publication Fund, 1893. 116 p.
- Richards J.F. (2004). Warriors and the State in Early Modern India. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 47, No. 3. Between the Flux and Facts of Indian History: Papers in Honor of Dirk Kolff (2004), pp. 390-400.
- Rigveda. Mandaly V-VIII [Rigveda. Mandalas V-VIII], tr. by T.Ya. Elizarenkova. M., «Nauka» Publ., 1999. 744 p.
- Rigveda. Mandaly IX-X [Rigveda. Mandalas IX-X], tr. by T.Ya. Elizarenkova. M., «Nauka» Publ., 1999. 560 p.
- Russell R.V. (1916). *The tribes and castes of the Central Provinces of India*. Vol.3. London, Macmillan & Co. 631 p.
- Sarkar J. (1959). *A History of Dasnami Naga Sanyasis*. Allahabad, Sri Panchayati Akhara Mahanirvani. 297 p.
- Sharif J. (1832). *Qanoon-e-Islam, Or, The Customs of the Moosulmans of India; Comprising a Full and Exact Account of Their Various Rites and Ceremonies, from the Moment of Birth till the Hour of Death*. London: Parbury, Allen and Co. 436 p.
- Sharma J.P. (1968). *Republics in Ancient India, C. 1500 B.C.-500 B.C*. Leiden, E. J. Brill, 278 p.
- Sheremetev D.A. (2021). O rukojati shashki [Concerning Shashka Hilts]. *Istoricheskoe oruzhievedenie [Weapons History Journal]*, № 10, pp. 31-68.
- Shrestha D.B., Singh, C.B. (1972). *The History of Ancient and Medieval Nepal*. Vol. I. Kathmandu, Published by the Authors. 103 p.

- Singh K.S. at al. (eds.). (2004). *Maharashtra, Part 1*. Mumbai, Anthropological Survey of India, Popular Prakashan, 2130 p.
- Slusser M.S. (1982). *Nepal Mandala. A Cultural Study of The Kathmandu Valley*. Vol.1: Text. Princeton, Princeton University Press. 491 p.
- Sontheimer G.D. (1982). Hero and Saṭī-Stones of Maharashtra. *Memorial Stones - A Study of Their Origin, Significance and Variety*. Ed. by. S. Settar, G.D.Sontheimer. Dharwad; New Delhi; Heidelberg: Karnataka University; South Asia Institute; University of Heidelberg, pp. 261-281.
- Sontheimer G.D. (1984). The Mallāri/Khaṇḍobā Myth as Reflected in Folk Art and Ritual. *Anthropos*. Bd. 79, H. 1/3. (1984), pp. 155-170.
- Sontheimer G.D. (1987). Rudra and Khandoba: Continuity in Folk Religion. M. Israel and N.K. Wagle (eds.) *Religion and society in Maharashtra*. Toronto, University of Toronto, pp. 1-31.
- Soral K. (2025). Wrestling with Community and Social Change in Early Modern Western India: the Jyesthimallas and the Mallapurāṇa, c. 1674. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 68 (2025), pp. 201–233.
- Tod J. (1920). *Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States of India*. Vol. II. London, Oxford University Press. 1256 p.
- Van der Veer P. (1988). *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London, The Athlone Press. 310 p.
- Vasil'kov Ja.V. (1979a). Jepos i palomnichestvo (O znachenii palomnicheskoj temy v «Mahabharate») [Epic and Pilgrimage (On the Significance of the Pilgrimage Theme in the Mahabharata)]. *Literaturnyĭ Indii: Stat'i i soobshhenija* [Literatures of India: Articles and Reports], pp. 3-14. M., Nauka (GRVL) Publ.
- Vasil'kov Ja.V. (1979b). Zemledel'cheskij mif v drevneindijskom jepose (Skazanie o Rish'jashringe) [Agricultural Myth in Ancient Indian Epic (The Tale of Rishyashringa)]. *Literatura i kul'tura drevnej i srednevekovoj*

*Indii* [Literature and Culture of Ancient and Medieval India], pp. 99-133. М., Nauka (GRVL) Publ.

Vasil'kov Ja.V. (2008). Ob odnom sposobe organizacii sakral'nogo prostranstva v indijskoj praktike palomnichestva [On One Method of Organizing Sacred Space in Indian Pilgrimage Practice]. *Radlovskij sbornik: Nauchnye issledovanija i muzejnye proekty MAJe RAN v 2007 g.* [Radloff Collection: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2007], pp. 126-133. SPb., MAJe RAN Publ.

Vasil'kov Ja.V. (2009). Mezhdu sobakoj i volkom: po sledam instituta voinskih bratstv v indijskih tradicijah [Between Dog and Wolf: Following the Trail of the Institution of Warrior Brotherhoods in Indian Traditions]. *Aziatskij bestiarij: Obrazy zhivotnyh v tradicijah Juzhnoj, Jugo-Zapadnoj i Central'noj Azii* [Asian Bestiary: Images of Animals in the Traditions of South, Southwest and Central Asia], pp. 47-62. SPb., MAJe RAN Publ.

Vasil'kov Ja.V. (2010). *Mif, ritual i istorija v «Mahabharate»* [Myth, Ritual, and History in the Mahabharata]. SPb., Evropejskij dom Publ. 400 p.

Vasil'kov Ja.V. (2011a). «Mahabharata» i indijskaja praktika palomnichestva v svete novyh jepigraficheskikh dannyh [The Mahabharata and Indian Pilgrimage Practice in the Light of New Epigraphic Data]. *Zografskij sbornik. Vyp. 2* [Zograf Collection. Issue 2], pp. 157-197. SPb., MAJe RAN Publ.

Vassilkov Y.V. (2011b). Indian "hero-stones" and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age. *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 39, Issues 1 & 2 (March), 2011, pp.194-229.

Vasil'kov Ja.V. (2012). «Muzhi-tigry», «chelovekol'vy» i «ljudi-vepri» v indijskom jepose, kul'ture i istorii [«Tiger-Men», «Lion-Men» and «Boar-Men» in Indian Epic, Culture, and History]. *Bestiarij II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni* [Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: Movement in Time], pp. 57-71. SPb., MAJe RAN Publ.

Vdovchenkov E.V. (2019). Jegalitarnye i ierarhicheskie obshhestva rannih nomadov stepnoj zony Evrazii i kongruentnye tipy voennoj organizacii [Egalitarian

and Hierarchical Societies of Early Nomads in the Eurasian Steppe Zone and Congruent Types of Military Organization]. *Novoe proshloe / The New Past*, N4, pp. 8-26.

Vigasin A.A. (2024). К интерпретации «Махабхаш'и» [On the Interpretation of the "Mahabhashya"]. *Vestnik drevnej istorii* [Journal of Ancient History], vol.84, N1, pp. 47-54.

Walhouse M.J. (1873). On Some Formerly Existing Antiquities on The Nilgiris. *Indian Antiquary*, vol. II, 1873, pp. 275-278.