



1 $\frac{02 - 8}{162 - X}$

Р. Н. Дандекар

ОТ ВЕД К ИНДУИЗМУ

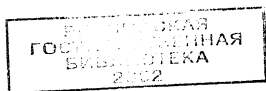
Эволюционирующая
мифология



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2002

95-2

УДК 23
ББК 86.33
Д17



Данное издание выпущено в рамках программы
Центрально-Европейского Университета «Translation Project»
при поддержке Центра по развитию издательской деятельности
(OSI-Budapest) и Института «Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия

Составитель Я.В.ВАСИЛЬКОВ

Ответственный редактор Г.М.БОНГАРД-ЛЕВИН

Перевод с английского К.П.ЛУКЪЯНЕНКО

Редактор издательства О.П.ВЕЧЕРИНА



2002051187

Дандекар Р.Н.

Д17 От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология /
Р.Н. Дандекар; Сост., [вступ. ст., коммент.] Я.В. Васильков;
Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. — М.: Вост. лит., 2002. — 286 с. — ISBN 5-02-016607-3
(в пер.), 2000 экз.

Сборник избранных произведений виднейшего индийского индолога XX в. Рамчандры Нараяна Дандекара (1909–2001) включает 10 статей, написанных в разные годы и вошедших в 4-томное собрание его избранных трудов (Delhi, 1979–1981), предисловие автора к настоящему русскому изданию, предисловие и комментарии составителя Я.В.Василькова, ведущего научного сотрудника Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

Старейшина мирового сообщества санскритологов и исследователей древнеиндийской культуры Р.Н.Дандекар обладал поистине уникальным авторитетом и в Индии, и за ее пределами. В научной методологии Р.Н.Дандекара большое значение имеют принцип историзма, последовательно реализуемый им в оригинальной концепции ведийской мифологии как мифологии «эволюционирующей», принцип комплексного изучения материалов индийской мифологии с привлечением элементов сравнительного исследования, данных антропологии, археологии, сравнительной мифологии, фольклористики и сравнительного религиоведения. Сборник знакомит с миром ведийско-индуистской мифологии и духовной культурой Индии в целом, отличается убедительностью конкретных деталей и широтой авторского мышления.

ББК 86.33

© Я.В.Васильков, составление, вступ. ст.,
примечания, 2002
© К.П.Лукьяненко, перевод, 2002

ISBN 5-02-016607-3

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Р.Н.Дандекар в своих трудах свободно оперирует санскритскими текстами, приводит множество цитат. Для того чтобы облегчить читателям понимание аргументации и рассуждений, представилось необходимым сопроводить все санскритские тексты переводом или разъяснением, даже там, где у Р.Н.Дандекара перевод отсутствует или дан не полностью. Переводы выполнены специально для этого издания Л.И.Куликовым, а также использованы опубликованные переводы Т.Я.Елизаренковой, сопровождающиеся соответствующей пометой. Составитель Я.В.Васильков и Л.И.Куликов взяли на себя труд редакции перевода цитат и аллюзий в тексте самого Р.Н.Дандекара. Эти переводы заключены в кавычки или вообще не выделены, будучи органической частью изложения.

Иногда интерпретация санскритских текстов Р.Н.Дандекаром отличается от известной по комментариям и существующим переводам на европейские языки. В таких случаях в основном тексте дается перевод в соответствии с пониманием автора, а сведения о других вариантах даются отдельно. Транскрипция Р.Н.Дандекара в единичных случаях отличается от общепринятой, и казалось целесообразным провести ее унификацию.

Примечания Р.Н.Дандекара даются в конце каждой статьи, примечания составителя помещены в конце сборника и имеют постатейную нумерацию с астериском.

Мы надеялись, что, несмотря на все трудности на пути издания, Р.Н.Дандекар увидит эту книгу. Но 11 декабря 2001 года, на 93-м году жизни он скончался. Мы посвящаем эту книгу его светлой памяти.

ПРЕДИСЛОВИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Старейшина мирового сообщества санскритологов и исследователей древнеиндийской культуры Рамчандра Нараян Дандекар (17 марта 1909 г. — 11 декабря 2001 г.) обладал поистине уникальным авторитетом и в Индии, и за ее пределами. Назовем лишь некоторые из его званий и должностей в начале 1990-х годов, когда его активность еще не была ограничена преклонным возрастом: заслуженный профессор по кафедре санскритологии Университета города Пуны; почетный секретарь крупнейшего научного центра — Восточноведного института Бхандаркара в Пуне; генеральный секретарь Всеиндийской конференции востоковедов; президент Международного союза востоковедных исследований; неизменный на протяжении многих лет президент (с 1993 г. — почетный) Международной ассоциации санскритологов.

Своеобразие научной индивидуальности Р.Н.Дандекара предопределено тем, что она уходит своими корнями одновременно в два культурных мира. С одной стороны, Р.Н.Дандекар по рождению принадлежал к брахманскому клану, который ведет свою родословную от риши Васиштхи — легендарного современника и участника «битвы десяти царей» на туманной заре индийской истории и предполагаемого автора нескольких ведийских гимнов. Своему предку-риши Р.Н.Дандекар посвятил ряд интересных работ (см. в настоящем сборнике статью «Ведийский мудрец: Васиштха»). На протяжении тысячелетий род потомков Васиштхи, род Дандекара, входил в брахманскую элиту, культивировавшую традиционную индийскую ученость. С другой стороны, нелегко найти в Индии XX в. филолога, который проникся бы духом и овладел методами европейской науки в той же мере, что и Р.Н.Дандекар.

Характер европейского образования, полученного Р.Н.Дандекаром, также выделял его на фоне подавляющего большинства современных ему индийских ученых. В условиях колониальной Индии для большинства молодых индийцев естественным было ездить за знаниями в заморскую метрополию — Британию. Лишь немногие (как правило, наиболее свободомыслящие и оппозиционно настроенные) обращались к соперничающей индологической школе — германской. Во второй половине XIX и в XX в. — до Первой мировой войны и какое-то время после, во всяком случае до тех пор, пока идеология нацизма не замутила родников знания, германская индианистика не только не уступала британской, но по многим важным направлениям оставляла ее позади. Замечательный русский индолог академик Ф.И.Щербатской, посетивший в 1923 г. Конгресс немецких востоковедов и пораженный высоким уровнем индологических исследований в едва только оправляющейся от войны и разрухи Германии, писал С.Ф.Ольденбургу: «Теперь яснее, чем когда-либо, что немцы суть брахманы Европы и их систематический труд есть фундамент

науки человечества)¹. В немецких научных центрах совершенствовали свои знания некоторые весьма крупные индийские филологи, такие, например, как старший современник Р.Н.Дандекара выдающийся текстолог, исследователь «Махабхараты» и издатель ее критического текста В.С.Суктханкар (учившийся у известного немецкого индолога Г.Людерса).

Что же касается Р.Н.Дандекара, то на него в ранний период значительное влияние оказал его собственный немецкий учитель — санскритолог и индоевропеист Герман Гюнтерт. Первые опубликованные статьи Р.Н.Дандекара, посвященные ведийским божествам, особенно статьи о Савитаре и Яме, в значительной мере имеют целью дополнительное обоснование и развитие именно идей Г.Гюнтерта, выдвинутых им в его главной работе². Впрочем, для индийской научной аудитории эти статьи были исключительно ценны не столько потому, что знакомили с несколькими яркими европейскими гипотезами, сколько потому, что знакомили с новым методом. У немецких ученых, таких, как А.Хиллебрандт, Г.Гюнтерт и некоторые другие, Р.Н.Дандекар воспринял важнейшую методологическую установку, согласно которой изучение мифологии возможно только с привлечением данных этнографии (у Р.Н.Дандекара — «антропологии»), археологии, сравнительной мифологии, фольклористики и религиоведения. Для Индии это было революционным новшеством, тем более что и поныне многие индийские исследователи древней культуры избегают каких-либо проявлений сравнительного подхода, утверждая, что те или иные индийские культурные факты должно объяснять только на индийском же материале. Требование широкого сравнительного (и прежде всего «антропологического») подхода впервые прямо было сформулировано Р.Н.Дандекаром в статье 1945 г. о «ведийском Яме». Но и в предисловии к настоящему изданию, написанном в марте 1990 г. (выход книги, к сожалению, надолго задержался), автор настаивал на необходимости подкреплять «лингвистическое изучение проблем древнеиндийской культуры... грамотным использованием археологических, этнографических, социологических и определенных исторических сведений». Можно, таким образом, сказать, что принцип комплексного изучения материалов индийской мифологии с привлечением элементов сравнительного исследования оставался обязательным для Р.Н.Дандекара на протяжении всей его большой и плодотворной жизни в науке.

Другой важный принцип, которому всегда следовал в своей практике Р.Н.Дандекар, — это необходимость ознакомления с деятельностью национальных научных школ, лежащих за пределами англоязычной индологии. Не случайно перу именно Р.Н.Дандекара принадлежит «Ведийская библиография» (*Dandekar R.N. Vedic Bibliography. Vol. 1–5. Poona, 1946–1993*), охватывающая едва ли не всё, что было ранее написано о ведах и ведийской литературе в самых разных странах мира. Начав, как мы сказали, с освоения достижений германской школы, Р.Н.Дандекар с годами все более расширял свою индологическую эрудицию. Ознакомившись со статьей «Индоевропеистика и ведийская мифология», готовившейся первоначально как доклад к международной конференции 1977 г. в Душанбе, читатель может убедиться, что индийский ученый был хорошо осведомлен, в частности, и о работах своих российских коллег.

В ранних статьях, посвященных образам отдельных ведийских божеств, Р.Н.Дандекар наметил и еще один принцип, существенный для его последующего научного творчества. Он никогда не забывал о том, что ведийская элитарная жреческая традиция существовала не в пустоте, что она выросла на основе архаической мифологии индоариев, постоянно подпитываясь живыми соками народных верований. В ту пору, когда безраздельно господствовало убеждение, будто образы многих ведийских божеств суть продукт исключительно жреческого умозрения, по существу — обожествленные абстракции, Р.Н.Дандекар продемонстрировал (вслед за Г.Гюнтертом) наличие в основе образа одного из «самых абстрактных» божеств — Савитара, «Побудителя», — поразительно конкретных мифологических черт. Можно сказать, что этим было положено начало процессу пересмотра категории так называемых «абстрактных» ведийских богов. Уже в самые недавние годы конкретная архаико-мифологическая основа обнаружена Я.Гондой в образе ведийско-брахманистского божества Праджапати³. Начинают подвергаться той же процедуре и другие «абстрактные боги». Так, у бога-«Установителя», Дхатара, выявлена древнейшая функция «установителя» плода в утробе матери⁴ и реконструируется также функция предопределения всей последующей судьбы этого плода⁵.

Столь конкретные образы божеств могли зародиться, разумеется, только в архаико-мифологической традиции. Р.Н.Дандекар не останавливался даже перед тем, чтобы возвести образы величайших богов индуизма к небрахманским, вневедийским истокам. Так, он настаивал на происхождении фигуры Вишну из образа «птицы плодородия», почитавшейся в архаических индоарийских народных культах. Тем самым он резко расходился со многими учеными-традиционалистами, стремившимися выводить все явления индийской культуры непосредственно из вед. А в культе Шивы Р.Н.Дандекар раскрывал даже доарийские, т.е. субстратные, дравидийские истоки — в противовес националистическим веяниям, приводящим некоторых ученых Северной Индии к отрицанию самой возможности дравидийской этнической атрибуции цивилизации долины Инда и к игнорированию роли дравидийского субстрата в формировании классической индийской культуры.

В научной методологии Р.Н.Дандекара большое значение имеет также принцип историзма, последовательно реализовавшийся им от работы к работе в оригинальной концепции ведийской мифологии как мифологии «эволюционирующей». Такой подход, акцентирующий в ведийской мифологии динамику ее развития, непрерывность изменений, позволяет снять многие кажущиеся противоречия, рассматривать каждый мифологический комплекс не как застывшую данность, а как историческое образование, отразившее последовательные перемены в общественном быте и мировоззрении древних индоариев. Разумеется, есть у этого подхода и свои издержки, отдельные исторические интерпретации могут производить впечатление несколько произвольных и проблематичных, но следует помнить, что в интерпретации ведийских мифологем, по существу, и не бывает окончательных, всеми признаваемых решений.

Выходя за пределы ведийской проблематики и обращаясь к древнеиндийскому эпосу (статья 1952 г. «Махабхарата: ее происхождение и развитие», см. наст. изд.), Р.Н.Дандекар вновь оказывался на высоте, демонстрируя как

умение оценить по достоинству новейшие достижения в данной области передовых ученых (в частности, идеи В.С.Суктханкара о первоначальном бытовании этической традиции в «текучей», нефиксированной, т.е. устной, форме и в кшатрийской среде, а также о последующем «редактировании» эпоса представителями брахманского клана Бхаргавов), так и способность к выработке собственных оригинальных концепций. Отталкиваясь от идей В.С.Суктханкара, Р.Н.Дандекар выдвинул плодотворный тезис о вероятности продолжительного сосуществования кшатрийской (или народной) традиции сказителей-суд, со временем выкристаллизовавшейся в эпос и первоначальные формы пуран, с брахманской «традицией мантр». Статья Р.Н.Дандекара о «Махабхарате» имеет первостепенное значение как для исследований древнеиндийского эпоса, так и для проблемы истоков индуизма.

Индуизм, по мнению Р.Н.Дандекара, — это религия, в которой мифология (рассматриваемая, как и ведийская, в развитии, т.е. «эволюционирующая») играет исключительную роль, выступает «существенным образующим фактором»⁶. В индуизме, отмечал он, одновременно «представлены различные уровни религиозной веры и религиозной практики, а также различные этапы культурного развития» (статья «Что такое индуизм?», см. наст. изд.). Каркасом, скрепляющим эти «различные уровни» в единое целое, началом, связующим, скажем, элитарные философские построения с народными обрядами и верованиями в единую религиозную систему индуизма, является, бесспорно, мифология — синкретическое мировоззрение, за пределы которого так полностью никогда и не вышли никакие формы познания и отражения действительности из числа присущих традиционной индийской культуре.

Диапазон научных интересов Р.Н.Дандекара был чрезвычайно широким. У него есть интересные работы по политической и социально-экономической истории Индии в разные периоды (от ведийской «битвы десяти царей» до эпохи Гупт), статьи по литературе и истории культуры классического периода, наконец, по таким специальным предметам, как «ведийская психология», классическая индийская философия или *нитиишастра* — традиционная «наука политики». Но это — пусть удачные и талантливые — все же только экскурсы в области смежных дисциплин от того, что составляет общепризнанный вклад Р.Н.Дандекара в мировую индологическую науку, что он и сам считал своим основным делом — от исследований в области ведийско-индуистской мифологии. Это обстоятельство, равно как неизменный, глубокий интерес наших читателей к индийским религиям мы и учитывали прежде всего при составлении настоящего сборника.

В 1990-х годах ведийские исследования в Индии вступили в свой новый этап. Правительство страны предприняло ряд важных мер, направленных на поддержание и развитие непрерывно существующей на протяжении как минимум трех тысячелетий, но в современных условиях клонящейся к угасанию живой ведийской традиции. Было объявлено о назначении ученым-пандитам, хранящим в памяти тексты вед и порядок ритуала, государственных пенсий, о мерах для обеспечения преемственности ученичества. Развернут сбор ведийской информации (включая аудио- и видеозапись текстов и обрядов). Поставлена цель значительно активизировать в Индии научное осмысление собранного материала, т.е. собственно ведийские штудии. Был учрежден Госу-

дарственный институт ведологии (Раштрия ведавидья пратиштхан) с центром в Дели и филиалами во многих городах⁷. Душой этого научного и культурно-общественного движения явился, разумеется, Р.Н.Дандекар. Но, к великому сожалению, в последующие годы почтенный возраст и недуги вынудили его снизить активность, отказаться от участия во многих научных предприятиях. И без преувеличения можно назвать это одной из причин того, что движение, направленное на поддержку ведийской традиции и усиленное ее изучение, стало принимать порой нежелательные, сомнительные в научном отношении формы. Некоторые индийские ученые и околonaучные деятели идеализируют ведийское знание, объявляют его познаваемым только «изнутри», т.е. доступным пониманию лишь самих индийцев. Они приписывают ведам астрономическую древность и провозглашают ведийских ариев автохтонами Индии. Цивилизация долины Инда, переименованная ультрапатриотами в «цивилизацию Сарасвати» (ведь Инд протекает по территории современного Пакистана!), провозглашается без всяких к тому доказательств, кроме дилетантских «дешифровок» индского письма, принадлежащей ведийским ариям. Родство ведийского санскрита с другими языками индоевропейской семьи либо игнорируется, либо объясняется исходом в незапамятные времена всех носителей индоевропейских языков из Индии. Сравнительное языкознание объявляется «колониалистской лженаукой». Выдвинута фантастическая гипотеза о происхождении санскрита, с одной стороны, и дравидийских языков, с другой стороны, из общего праязыка. Все это очень напоминает распространение марксизма в СССР в 1920–1930-х годах, когда осознанное или неосознанное желание снять межэтническую напряженность внутри страны, в сочетании с идеологией «пролетарского интернационализма», естественным образом породило «теорию», провозглашавшую все народы, например, Кавказа или Поволжья в равной мере прямыми культурными потомками мифических «яфетидов»⁸. Но параллель между современными националистическими тенденциями в индийской науке и марксизмом внушает некоторый оптимизм. Ведь марровское «новое учение о языке» вместе со своими идеологическими предпосылками давно сгнуло, а истинная наука, с которой это лжеучение боролось, живет и развивается. У меня нет сомнений в том, что новые поколения индийских ученых дистанцируются от националистических крайностей и возродят лучшие традиции индийской науки. И образцом для них, конечно, будет служить Р.Н.Дандекар — идеальный посредник между ведийской традицией и нынешней наукой, «рожденный в готре Васиштхи»⁹, но уже в юности сочетавший свое ведийское духовное наследие с тягой к высшим достижениям современной учености.

Я.В.Васильков

¹ Письмо из Берлина от 18 апреля 1932 г. (Санкт-Петербургское отделение Архива РАН, ф. 208, оп. 3, № 685).

² *Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untertumskunde.* Halle, 1923.

³ *Gonda J. The Popular Prajāpati. — Hist. Rel. Vol. 22 (1982), c. 129–149.*

⁴ *Gonda J. Prajāpati and the Year.* Amsterdam, 1984, c. 55.

⁵ См., например: Махабхарата. Книга третья. Лесная. М., 1987, с. 75, 618.

⁶ См. не вошедшую в наш сборник статью: Indian Mythology. — The Cultural Heritage of India. Vol. 2. Calcutta, 1962, с. 223–239.

⁷ *Елизаренкова Т.Я.* Гарвардское совещание ведологов и ведология в СССР. — Народы Азии и Африки. 1990, № 2, с. 148.

⁸ См. об этом подробнее: *Васильков Я.В.* Трагедия академика Марра. — Христианский Восток. Новая серия. Т. 2 (VIII). 2001, с. 414–415.

⁹ *Vasiṣṭhagotrājah*. Так именует себя Р.Н.Дандекар в санскритском стихе, которым он предварил одну из своих статей, посвященную памяти *Guntertācārya* — «Учителя Гюнтерта». См.: *Dandekar R.N.* The Two Births of *Vasiṣṭha*. A Fresh Study of *Rgveda* VII. 33. 9–14. — *Güntert H. Gedenschrift*. Innsbruck, 1973, с. 425.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

В последние годы, особенно на Западе, наблюдаются значительные изменения в концепциях индологии. Можно сказать, что сейчас индология как бы удлинилась хронологически, расширилась с точки зрения диапазона и содержания и углубилась в том, что касается подхода и методологии. Первоначально термин «индология» в основном ограничивался изучением древней, а в некоторых случаях — средневековой Индии. Конечно, и раньше раздавались голоса в научных кругах, протестующие против того, чтобы понятие «традиционная Индия» понималось слишком узко. При этом утверждалось, что человек — дитя не только природы, но прежде всего истории. Действительно, человеческая самобытность имеет свои корни в традиции. Игнорировать традицию — значит проявлять нечестность и трусость. Из этого вытекает наша задача: изучить то, что понимается как традиция, и подойти к ней как к образу жизни, в котором воплощены человеческое достоинство, свобода и творчество. Можно согласиться с тем, что человеческая природа не является неизменной, но при этом она достаточно устойчива для того, чтобы серьезное изучение древней классики было возможным.

Диапазон индологии в старом ее понимании также был достаточно ограничен. Индология занималась в основном тем, что можно назвать религиозно-философскими и лингволитературными аспектами культуры Индии. К счастью, индология превратилась в более широкую науку и охватывает теперь такие области знания, как общественные науки, искусство и даже естественнонаучные, точные и технические дисциплины.

Еще одной особенностью современных индологических исследований является применение междисциплинарных методов. Теперь уже ясно, что лингвистическое изучение проблем древнеиндийской культуры будет более эффективным, если его подкрепить грамотным использованием археологических, этнографических, социологических и определенных исторических сведений. Аналогично, любое сколько-нибудь значимое исследование по Индии не может состояться без непосредственного погружения в индийскую жизнь.

На начальных этапах эти концептуальные и методологические изменения в индологии привели к излишнему увлечению современной Индией в ущерб ее классической эпохе, и появилась даже боязнь, что санскрит и классическая индийская культура будут преданы забвению. К счастью, эти страхи не оправдались.

Традиционно полагают, что веды суть *анапурушея*^{1*}, что в них содержится абсолютная истина или что они являются источником всей индийской культуры и цивилизации. К этому я хочу добавить, что веды — это безграничный и увлекательный предмет исследований и изучения.

В истории индологии были времена, когда вся индийская культура и цивилизация обычно сводились к одному источнику — ведам. Современная индология стремится рассматривать веды в соответствующей исторической перспективе. Следует заметить, что о социальной и религиозной ситуации в древней Индии мы узнаем не только из вед. Нужно помнить, что когда арии переселились в Индию, то они застали там отнюдь не религиозный вакуум. Достаточно оснований утверждать, что в разных регионах доведийской, неарийской Индии существовали различные религиозные секты. Хотя многие из этих культов, возможно, и отступали на задний план под давлением энергичного ведийского образа жизни и мышления, отдельные культы оказались настолько влиятельными, что даже сторонники ведизма были вынуждены ассимилировать их в том или ином виде в рамках своей религиозной идеологии. И когда в ходе религиозной истории Индии ведизм постепенно пришел в упадок, эти народные религиозные культы вновь вернули свои позиции и превратились в религию всего народа. Так возник индуизм, ставший величайшим явлением религиозной истории Индии. История индуизма поэтому может быть представлена в виде следующих основных этапов: доисторический индуизм; ведийская интерлюдия; классический индуизм, его консолидация, проникновение в касты, религиозные секты и философские системы; индуизм и его конфронтация с современностью.

Таков вкратце один из аспектов концепции моих исследований, которые, как я к своему удовольствию узнал, предстанут перед русскоязычным читателем.

17 марта 1990 г.
Индия, Пуна,
Востоковедный институт
Бхандаркара

Р.Н.Дандекар

ИНДОЕВРОПЕИСТИКА И ВЕДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Некоторые замечания¹

1. Сравнительная мифология — это естественное продолжение сравнительного языкознания. Сравнительное изучение языков огромного региона, простирающегося от Ирландии на западе до Индии на востоке, позволило говорить сначала о наличии общего индоевропейского (ИЕ) языка, из которого развились все языки этого региона, а потом — о едином народе, говорившем на этом языке, и о единой ИЕ культуре, в частности ИЕ религии и мифологии. По вполне понятным причинам изучение ведийского языка и ведийской мифологии по сути положило начало двум дисциплинам: сравнительному языкознанию и сравнительной мифологии. Однако в годы становления ведийской филологии на Западе такие ученые, как Бопп, Болен и Бенфей, все-таки больше интересовались языком, а не религией и мифологией вед. Правда, и у них можно кое-где найти рассуждения, относящиеся к сравнительной мифологии, например, что Сарамейи РВ* идентичны греческому Керберу, а Дионис — это единое божество Дня (dyu) и Ночи (niś) (оба эти предположения были высказаны Бенфеем); легенда о *пани* — племени похитителей коров — сравнивалась с мифом о Каке и Эвандре (идея Ф.Розена). Даже Рот, с именем которого связано начало научного изучения вед («Zur Litteratur und Geschichte des Weda», 1846), был далек от сравнительной мифологии как таковой. Настоящим пионером сравнительной мифологии, проявившим особый интерес к ведам, следует считать Адальберта Куна. Кун полагал, во-первых, что большая часть мифологических представлений ИЕ народов восходит к единой ИЕ мифологии точно так же, как возводятся к единому ИЕ языку их языки. Он, далее, утверждал, что этимология имен различных ведийских богов предоставляет достаточно свидетельств наличия ИЕ элементов в ведийской мифологии. Другими словами, сравнительно-историческое языкознание и сравнительная ми-

* Сокращения названий произведений, используемые в книге, см. в Указателе произведений.

фология развивались совместно. Наконец, Кун считал большинство ведийских и, следовательно, ИЕ богов олицетворением природных сил и явлений. Ярым сторонником именно такой сравнительной мифологии был Макс Мюллер, который строил свои теории, относящиеся к ведийской мифологии, на трех предположениях, выдвинутых Куном. Например, Макс Мюллер допускал такие тождества: Сарамей=Гермес; Сарама=Елена; Саранью=Эринии; Парджанья=Перкунас (лит.); Ушас=Эос; Бхага=Богъ (ст.-слав.); Вата=Вотан; Вак=Вокс и т.д. В гиффордовской лекции по антропологической религии (Университет Глазго, 1891) Макс Мюллер произнес следующую примечательную фразу: «Если бы меня спросили, какое открытие, сделанное в XIX в. в области истории древнего мира, я считаю самым главным, то я назвал бы простое этимологическое тождество: санскритское Dyaus-Pitar = греческое Zeus Pater = латинское Jupiter = древнескандинавское Tug». Вряд ли можно более красноречиво восславить одновременно две дисциплины: языковедение и сравнительную мифологию.

XIX век стал свидетелем расцвета многих областей академической науки (включая археологию), но главное достижение этого века — формирование понятия ИЕ семьи языков. (Кстати говоря, термин «ИЕ» был введен в 1813 г. Томасом Янгом в рецензии на труд Йоганна Аделунга «Митридат».) Время от времени, однако, такие языковеды, как Трубецкой^{1*}, Солта, Пизани и Аллен, высказывались в том смысле, что гипотеза о существовании единого целостного ИЕ праязыка совсем необязательна для объяснения ИЕ языковой семьи. Но, как правильно указал Тиме, в ИЕ языках слишком много сходства, которое невозможно объяснить ничем иным, кроме их общего происхождения.

Язык считался наиболее существенным источником для изучения культуры. По словам Кири, в нем содержится больше свидетельств о временах давно ушедших, чем в курганах, образцах оружия, глиняной посуде, шерстяных тканях и украшениях. Аналогичного мнения придерживается и Чайлд, согласно которому язык, хотя он и абстрактен, является гораздо более тонким и всеобъемлющим критерием идентификации, нежели понятие «культурная группа», выделяемое на основе сравнения кремниевых орудий и черепков, принадлежавших различным антропологическим «расам».

В таком взгляде явно чувствуется предпочтение, отдаваемое изучению языка, а не археологии. Однако возможности языковедения тоже ограничены, и об этом нельзя забывать.

2. Нужно было ожидать определенную негативную реакцию на попытку решить проблему ведийских мифов исключительно с помо-

щью сравнительной мифологии, и эта реакция последовала. Джон Мюир, например, в пятом томе «Original Sanskrit Texts» (1872) высказался в пользу того, чтобы ведийская религия и мифология изучались на основе ведийских источников, а сравнительные методы привлекались бы по мере необходимости, как подспорье. Абель Бергенъ был в целом тоже против методов сравнительной мифологии, которыми чрезмерно увлекались и Кун, и Макс Мюллер. Бергенъ считал, что мифология ведийских ариев была тесно связана с их своеобразным культом жертвоприношений, который вряд ли испытал на себе ИЕ влияние. Хиллебрандт также был убежден, что ведийская мифология и ведийский ритуал неразделимы по своей сути. Он, далее, настаивал на том, что этимология, причем даже правильная (а уповать на правильность можно было далеко не всегда!), в мифологическом смысле была бесполезной, поскольку получаемое таким образом значение было настолько общим, что по нему нельзя было с уверенностью судить об отличительных признаках ведийского бога. Ольденберг, не оспаривая самой идеи возведения ведийских божеств к ИЕ прототипам, справедливо предупреждал, что для этого необходимо освободиться от чар чистой этимологии имен. Он считал, что ведийская религия по сути своей — религия прежде всего индийская, а не простая модификация ИЕ религии. Он также подчеркивал важность антропологических и этнографических факторов в формировании ведийской религии и мифологии.

3. Макдонелл, Блумфилд и Шрёдер стремились возродить методы сравнительной мифологии в изучении ведийской религии и мифологии. Однако было вновь убедительно показано (например, Пишелем и Гельднером), что РВ является прежде всего индийским памятником, что сравнительное языкознание — не всегда надежный инструмент и что огромное расстояние между древнейшей культурой ИЕ народов Европы и культурой эпохи вед вряд ли можно преодолеть только с помощью фонетических отождествлений. Со временем пришлось отказаться от необоснованного преувеличения места ИЕ элементов в ведийской религии и мифологии, а также от голой этимологизации. Становится явной тенденция «антинатуризма», направленная против натураческой^{2*} интерпретации ведийской мифологии. Отметим, что наряду с этой тенденцией утверждается понимание того, что в ведийской религии господствует идеология первобытной магии и признается наличие неарийских (не-ИЕ) элементов в ведийской мифологии.

4. Примерно так обстояли дела почти сорок лет назад, когда произошло возрождение ИЕ сравнительной мифологии, правда уже вооруженной новыми методами. Уже подчеркивалось, что вместо скру-

пулезных исторических изысканий, касающихся частностей в развитии отдельных божеств и основанных на чисто этимологических спекуляциях, цель которых — из безликих по отдельности свидетельств создать лоскутный образ, новое направление все внимание уделяло модели и структуре. Другими словами, мифология теперь изучалась с позиций не «атомизма», а «структурализма», и акцент сместился с лексических аналогий к структурному сходству. Наиболее показательными для новых веяний в сравнительном изучении ИЕ мифологии являются следующие подходы.

а) Такие представители венской школы, как Копперс, доказывают, что проблема индоевропеистики — это не только проблема лингвистики и археологии, но и проблема этнографии и истории религии. Развитие религиозных представлений соответствует уровню культуры. Например, вслед за В.Шмидтом Копперс утверждал, что хотя экономическую основу существования протоиндоевропейцев, родина которых — степи Средней Азии, и составлял крупный рогатый скот, конь как жертвенное животное ценился выше всего.

б) М.Элиаде^{3*} пытается провести типологический анализ, основанный на идее архетипов, предложенной К.Г.Юнгом и использованной в религиоведении Карлом Кереньи и Эрихом Нойманном.

в) Э.Бенвенист стремится повысить точность методов сравнительного языкознания и применить их к анализу лексики ведийских институтов, чтобы обнажить те первичные понятия, которые лежали в основе этих институтов, и посредством этого показать в новом свете основы многих институтов современного мира в таких областях, как социальная структура и общественные отношения, экономика, право и религия^{4*}.

д) Советские ученые подчеркивают несомненную близость словарей социальных и религиозных понятий индоиранцев (особенно иранцев) и славян. Топоров, например, привлек внимание к тому, что он назвал славянскими реминисценциями митраистской терминологии, а также к демонам — противникам Индры и их соответствиям в русских народных сказках (Vyāṣṇa-Усыня). Топоров и Иванов проанализировали гимны РВ, посвященные Индре и Парджанье, с целью реконструировать ИЕ мифологему бога грозы и его противников. Они указали на соответствие между ведийской парой Вритра-Вала и славянским богом Велесом. (Следует отметить мнение Р.Якобсона, что Велес явно соотносится с Варуной и лингвистически.) Елизаренкова и Топоров попытались дать семиотическую интерпретацию исключительному положению Индры в пантеоне РВ и восстановить его предысторию. Топоров исследовал богов, перечисленных в «Повести временных лет», «Слове о полку Игореве» и других источниках, и,

рассматривая их как наследие древнеславянского пантеона (а не результат эвгемеризации), постулировал следующие тождества: Стрибог=Варуна=Митра; Перун=Индра, Велес=Ашвины. Топоров и Елизаренкова показали наличие типологического сходства между Ушас и одним конкретным персонажем прибалтийского (латышского) фольклора — Усиньшем (м.р.). Ушас рассматривается здесь не только как поэтический символ зари, но и как функциональный символ, корни которого уходят в общее мифологическое наследие индоиранцев и балтов. В этой связи они указывают также на символическое значение, которое имела у обоих народов корова.

Можно также упомянуть и о других идеях советских ученых в области ИЕ сравнительной мифологии. Что касается коровы как символа, то подчеркивается наличие следующей цепочки: лит. *daina*, авест. *daēnā* и вед. *dhenā* (*dhenu*, *dhī*), — указывающей на тесную связь ритуала и литургии с «коровьей символикой», столь характерной для Ушас. В частности, указывается, что «коровья символика» занимала важное место в славянском брачном и других ритуалах. Утверждается, что типологическое изучение ведийской Ушас и латышского Усиньша доказало наличие двух сравнимых и изоморфных фигур в ведийской мифологии и латышском фольклоре. Елизаренкова полагает, что Агни и Ашвины частично соответствуют Усиньшу как солярному герою. Топоров и Иванов отмечают в белорусском языке соответствия группе ИЕ слов, связанных с культом бога грозы, и указывают на белорусские лингвистические и мифологические параллели ведийскому Парджанье. Исследуя связь между Индрой и Варуной, Елизаренкова выдвинула гипотезу о существовании доведийского состояния, в котором уровень магической власти, представленный Митрой=Варуной, должен был моделировать все три функции богов (ср. Дюмезиль). Иванов привлекает внимание к древнеиндийскому мифу о первоначальном установлении имен и к его параллели в греческой традиции. Топоров пытается реконструировать миф о Мировом яйце^{5*}.

е) Сравнительная мифология как дисциплина опять обретает самостоятельность благодаря многочисленным трудам Жоржа Дюмезиля^{6*}. По его мнению, новая сравнительная ИЕ мифология стремится к тому, чтобы найти и определить концептуальные структуры, общие для религиозной и социальной организации носителей ИЕ языков на их раннеисторической, дописьменной стадии. Кроме того, считается, что социологический подход, разработанный Дюмезилем и с энтузиазмом поддержанный Викандером, де Фризом и Пухвелем, использует не только филологическое наследие последних полутора веков, но и такое обретение нашего века, как структурализм в лингвистике, антро-

пологии, фольклоре и религиоведении. В определенном смысле методы Дюмезиля воспринимаются как синтез компаративистских и социологических традиций.

Исходя из установленной Дюркгеймом функциональной связи между социальным и сакральным, Дюмезиль делает вывод о наличии трехчастного деления ИЕ социальной организации на жрецов, воинов и производителей материальных благ (т.е. крестьянство и ремесленничество). На основе этого деления возникла та единая, широко распространенная идеология, которая характерна для древнего Рима, Ирана и Индии и возрождается также у древних германцев и кельтов. Представление о структуре общества как основанной на разграничении и иерархии этих трех функций породило трехчастную мифологию. В этой трехфункциональной мифологической схеме Дюмезиль выделяет: (I) высший уровень «совместного верховного правления», магически-религиозный аспект которого представляют ведийский Варуна, римский Юпитер и германский Один; правовой аспект представляют ведийский Митра, римский Диус Фидиус и германский Тюр; (II) второй, «воинский», уровень представляют ведийский Индра (ведийского Индру иногда предлагается рассматривать как благородную ипостась этого уровня, а необузданную ипостась этого уровня связывать с Рудрой), римский Марс и германский Тор; (III) третий уровень «плодородия, богатства, питания, воспроизводства и т.п.» представляют ведийские Ашвины, римский Квири́н и германские Фрейя, Фрейр, Ньёрд и т.д. Дюмезиль распространяет свою модель также на мифологию и фольклор кельтов и скандинавов. Он также говорит о том, что трехчастность имеет и другие аспекты, например несправедливость, война, голод.

Среди других мифологических соответствий, установленных Дюмезилем на основе его модели, можно назвать следующие: Апам Напат = древнеирландский бог Нехтан; Ушас = римская Mater Matura; римская Ангерона = ведийская богиня коротких дней (РВ V.40.5–8); Адити = Фортуна Примигения; Луа Матер = божество Ниррити; Арьяман = Еремон ирландских народных сказок; Вишну = скандинавский Видар. Следует отметить, что Дюмезиль устанавливает связь между языком и культурой на основе не родовой, а генетической модели.

г) Некоторые из недавних сравнительных исследований по ИЕ мифологии позволили выявить следующее: (I) существует сходство различных весенних праздников, отмечаемых ИЕ народами (Манн); (II) сатирические стихи в греческой, кельтской, германской и ведийской поэзии показывают, что ИЕ социальное поведение больше определялось заботой о положении в обществе, чем индивидуальным чув-

ством вины (Уорд); (III) индоевропейцы представляли небо в виде каменного свода; ср. санскр. *aśman* 'небо' и 'камень'; авест. *asman*; лит. *akmuo*; слав. *kaмен*; гот. *himnis* (но был ли известен индоевропейцам каменный свод?); (IV) вода играла важную роль в погребальных обрядах индоевропейцев, живших в эпоху металла; (V) в индоевропейское понятие общества включались и люди, и животные (ср. индоевропейск. **vīto-rekū* 'люди — домашние животные'; *dvipadacatuṣpada* 'двуногий — четвероногий'; также *gotra* 'род'^{7*}); (VI) хеттск. *raku* 'весь, целый', *rakur* 'совокупность' позволяет предположить, что ведийское слово *ра́йса* (как, например, в *ра́йса jānaḥ* 'пять племен') имело значение «все сущее»; (VII) эллинский Гермес и ведийский Пушан олицетворяют перенос в мифологию и религию идеи обмена и взаимных обязательств (однако обычно с Пушаном отождествляют Пана); (VIII) РВ X.39.3, «Видевдат» 7.44 и оды Пиндара (V в. до н.э.) позволяют предполагать, что среди индоевропейцев, возможно, существовало три класса врачей (соответствовавших трем социальным классам): лечившие с помощью заговоров (для жречества), лечившие ножом (для класса воинов) и лечившие травами (для земледельцев и им подобных). В соответствии с «собираательной» тенденцией, характерной для вед, эти три категории врачей объединены в образе Ашвинов; (IX) многочисленные совпадения между ведийской идеологией и идеологией балтов объясняются консерватизмом и архаичностью языка и образа жизни последних; (X) ведийские *самвада-сукты*, легенды из брахман и послеведийские эпические мотивы имеют очевидные параллели в ирландском фольклоре.

5. Среди новейших концепций сравнительного анализа ИЕ мифологии концепция Дюмезиля, пожалуй, наиболее безапелляционна. Она породила самостоятельное направление в сравнительной мифологии и может быть подвергнута краткому специальному разбору. Было правильно подчеркнuto, что всякая культурологическая реконструкция — особенно это относится к этногенетическим исследованиям — должна использовать все последние достижения гуманитарных и естественных наук. Работа Дюмезиля, основанная на уже успевшей устареть теории Дюркгейма, обычно приводится в качестве примера работы, не отвечающей такому требованию. Кроме того, о теоретической надстройке у Дюмезиля говорят, что она во многом покоится на слишком абстрактных рассуждениях. Трудно также согласиться с утверждением Дюмезиля о том, что трехчастное социальное деление первоначально не существовало среди древних народов, не принадлежавших к индоевропейцам. Однако можно ли доказать, что трехчастность — чисто ИЕ явление? Почему ее нельзя рассматривать как всеобщую

категорию, диктуемую природой вещей? Согласно Брафу, например, древнееврейская история содержит не один, а целых два ряда персонажей и событий, выделяемых с помощью аналогичного трехчастного анализа. Кроме того, в народной литературе тоже очень часто наблюдается стремление свести все к трехчастной характеристике. Отсюда следует, что трехфункциональность — отнюдь не типично ИЕ явление. Нельзя даже надежно доказать, что именно такая социальная стратификация характерна для всех ИЕ народов. Если многочисленные данные подтверждают, что у индоиранцев было три четко определенных класса, то по отношению к древнему Риму можно говорить только о трех довольно общих типах деятельности. (Утверждение, будто в любом обществе социальные функции подразделяются на три группы, но только у ИЕ народов такая трехчастность закрепляется формально, тоже вряд ли справедливо.) Если бы только трехчастность была основой ИЕ общества и пантеона, то в лексике обязательно сохранились бы соответствующие свидетельства.

Даже если принять без доказательств «трехфункциональность» ИЕ социальной организации, то из этого не следует, что боги РВ (как и другие божества) являлись «коллективным отражением» такой социальной структуры. Социальное не может быть «начинкой» сверхъестественного. Только образ жизни способен определить характер религии и мифологии.

Дюмезиль предлагал различную иерархию этих трех функций. Одному и тому же богу приписываются разные функции или даже более одной функции (например, Зевсу, Митре) в различных контекстах. Нет единства относительно божеств и их функций и среди сторонников теории Дюмезиля. Неужели изменчивость взглядов самого Дюмезиля не говорит о неустойчивости его позиции?

Наиболее очевидным недостатком теории Дюмезиля является, однако, то, что его концепция функциональной трехчастности не подтверждается ведами. Например, такому Индре, каким он изображен ведийской мифологией, нет подлинного аналога ни в одной другой ИЕ мифологии или языке. Когда Дюмезиль говорит о Митре как о верховном правителе в его ясной, царственной, спокойной, доброжелательной жреческой ипостаси, а о Варуне — как о верховном правителе в его агрессивной, мрачной, вдохновенной, неистовой, ужасной, воинственной ипостаси, то невозможно понять, на основе каких текстов строится теория о такой полной противоположности этих двух богов. Бесполезно искать в РВ строки, которые подтвердили бы справедливость этого длинного ряда определений. То же самое можно сказать об утверждении Дюмезиля, будто конь в основном ассоциируется с варуническим аспектом верховной власти и чужд митраическо-

му. Говоря о соответствии между скандинавским Видаром и ведийским Вишну, Дюмезиль, видимо, связывает слово *viṣṇu* с предлогом *vi* (выражающим идею разделения), тогда как на самом деле это слово следует выводить из корня *vi* 'летать', указывающего на первоначальный птичий образ Вишну. Дюмезиль ссылается на древнеримский ритуал, но забывает при этом о ведийском ритуале, который, кстати, развивался независимо от ИЕ влияний. Получается, что, объясняя природу ведийского божества, он не рассматривает весь ведийский материал, касающийся этого божества, а выбирает лишь то, что укладывается в его теорию.

Что касается других выводов Дюмезиля, то, нужно сказать, ведийский материал не подтверждает его предположения о том, что Бхага и Арьяман — это младшие верховные боги, подчиненные Митре, а Дакша и Амша подчинены Варуне. Отсутствуют и прямые указания в Мбх на три греха Индры (которые, по Дюмезилю, соответствуют трем грехам Тулла Гостилия, третьего царя Рима, и скандинавского героя Старкада). С ними связано рождение Юджиштхиры (из-за *теджаса*, который Индра потерял, совершив первый грех), Бхимы и Арджуны (из-за утерянной мужской силы), Накулы и Сахадевы (из-за утерянной красоты).

Сам факт, что в древнегреческой мифологии воплощены лишь некоторые ИЕ элементы, тоже работает против теории Дюмезиля. Ведь, как указывалось, несмотря на относительное обилие документальных данных о характере древнегреческой религии и мифологии, на их основе невозможно выделить какую-либо общую структуру, сравнимую с той, которую, по утверждениям Дюмезиля, он открыл в индоиранской, итальянской, скандинавской и кельтской традициях. Возникает вопрос: в какой мере ИЕ мифологическое наследие распространяется на столь локальные древнегреческую и древнеиндийскую традиции? Наконец, почему из трех факторов, а именно взаимопроникновение, независимое творчество и общее ИЕ наследие, полностью игнорируются первые два?

Далее, в трехчастной функциональной мифологии почти совершенно отсутствует «религиозность». Можно также задать вопрос: останутся ли неизменными религиозно-мифологические представления народа, если среда обитания этого народа существенно меняется? У Дюмезиля мифология прежде всего статична. Однако трудно поверить в то, что любая мифологическая система остается неизменной при неизбежных изменениях в общественной жизни. Дюмезиль достаточно неразборчиво привлекает свидетельства мифов, ритуала, эпоса, легенд, фольклора, истории и т.д. Но насколько правомерно объяснять явно исторические события в терминах трехчастности (как это иногда

делает Дюмезиль)? Далее, Дюмезиль часто устанавливает соответствия на очень шаткой основе, например: сопоставляются легенда о Мудгале и древнеримские правила гадания; Вишну и иранский комплекс Рашну; Маруты и зороастрийские Фраваша; *Forcidia* в древнем Риме с обязательным принесением в жертву стельной коровы и жертвоприношение *аштапади* в обряде *раджасуя*; имеющие форму круга храмы в Риме и круговое расположение ведийских жертвенных огней. Методы Дюмезиля часто напоминают прокрустово ложе, а его ассоциации оказываются весьма слабыми^{8*}.

6. Заключение.

(I) Сравнительное языкознание (особенно этимология имен ведийских богов или простые фонетические отождествления) не должно становиться отправным пунктом какого-либо изучения ведийской религии и мифологии. Языкознание следует привлекать либо для подкрепления имеющихся данных, либо для их опровержения (например, для того, чтобы показать, что слова *vacuā* и *vacanos* не происходят от одного корня).

(II) Сравнительная мифология тоже применима в довольно ограниченном диапазоне. Ведь ведийская мифология отстоит от ИЕ мифологии намного дальше, чем язык вед от ИЕ языка.

(III) Нельзя допускать интерпретации универсально распространенных представлений как представлений специфически индоевропейских.

(IV) Натурическая интерпретация ведийской мифологии не подтверждается свидетельствами вед.

(V) Предлагаемая Дюмезилем модель функциональной трехчастности не вмещает в себя всего многообразия и всей сложности ведийской мифологии.

(VI) Нельзя недооценить значение антропологических и этнографических факторов в формировании и развитии мифологии.

(VII) Ведийская мифология не является статичной. Это эволюционирующая и развивающаяся мифология. Ее характер определялся изменившимися условиями жизни ведийских ариев.

(VIII) ИЕ элементы ведийской мифологии, как это следует из ведийских текстов, немногочисленны и едва заметны. По сравнению с мифологией других ИЕ народов отдельные ИЕ элементы не получили развития в ведийской мифологии (как, например, в случае с Дьяусом), тогда как другие такие же элементы очень сильно изменились под воздействием своеобразного местного влияния (как в случае с Ашвинами).

Представление о Дьяусе можно считать чисто ИЕ по происхождению. Известный в мифологии различных ИЕ народов как Зевс, Дейпа-

тирос, Зиу, Диеспатер, Юпитер, Тюр и т.д., этот бог первоначально ассоциировался с небесным божеством света. В этой своей ипостаси он связывался с идеей власти. В соответствии с патриархальным характером ИЕ общества его называли «отец». Однако Дьяус не возвысился до положения верховного бога в отличие от других подобных ему богов. Причиной этого, пожалуй, является следующее: Дьяус представлял собой только один аспект того, что можно назвать космической религией. Однако у протоариев получил развитие другой аспект этой религии, связанный с понятием *pīta* и Варуной, который был характерен только для них и, по всей вероятности, воспрепятствовал развитию мифологии Дьяуса.

У индоевропейцев не было Богини-матери как таковой, которая стояла бы выше других божеств, хотя существует предположение, что поскольку слова, обозначающие землю, во всех ИЕ языках обычно женского рода (санскр. *pṛthivī*, греч. *gē*, *chthōn*, лат. *terra*), то этот факт может указывать на существование представления о матери-земле.

Ашвины, пожалуй, являют собой самый яркий аргумент в пользу сравнительного анализа ИЕ мифологии. Божественные близнецы в ведийской, древнегреческой и прибалтийской традициях (соответственно Ашвины — Диво Напата, Диоскуры, латышские *Ditva Deļi* и литовские *Dievo Suneliai*) связаны не только мифологически, но и этимологически. На основе изучения героического эпоса «Кудруна» получены новые данные по германской традиции. Иранскими аналогами Ашвинов считаются Хаурватат и Амэрэат. Нужно отметить, что в Ав упоминается демон Нахайтья (Насатья). Это, очевидно, объясняется тем, что все божества, связанные с войной и конем, были отвергнуты зороастризмом. Достаточно странно выглядит то, что Дюмезиль видит отражение божественных близнецов в Ромуле–Реме. При этом каждый член божественной пары, как утверждает Дюмезиль, имеет характер, отличный от характера другого.

Развитие мифа о божественных близнецах, показательное для вед, просматривается (как на это указал Пржилуски) в представлении об Адити, которую сопровождают два всадника, а также в «медвяном кнуте» Ашвинов.

Можно говорить об ИЕ прототипе обряда жертвоприношения коня, но ведийскую *ашвамедху* в целом следует рассматривать как индийский ритуал на том основании, что в нем содержатся элементы человеческого жертвоприношения доарийской эпохи. Примечателен параллелизм между *ашвамедхой* и римским «октябрьским конем»^{9*}. Также примечателен сексуальный аспект этого обряда в ведийской и кельтской традициях (ведийская — царица и жеребец; кельтская —

царь и кобылица). Среди галлов засвидетельствовано имя собственное *Eromeduos* (=ашвамедха).

(IX) Ведийская религия и мифология впервые оформились в протоарийский период, когда общие предки ведийских, иранских и анатолийских ариев жили вместе, предположительно в районе Балха^{10*}. Понятие *риты*, или космического порядка; боги — связыватели Асура Варуна и Митра; культ Сомы, а также характерное огнепоклонство — вот основные отличительные черты новой «арийской» религии.

Культ огня у протоариев, например, отличался от культа римской Весты или греческой Гестии, которые, по сути дела, были культурами домашнего очага. Можно указать, что в тех традициях, где в языке встречаются слова, родственные слову *agni* (*лат.* *ignis*, *ст.-слав.* *ogni*), аналоги культа Агни не встречаются. С другой стороны, в иранской традиции культ Агни существует, но при этом в языке отсутствует слово, родственное слову *agni*. Авестийскому слову, означающему «огонь», а именно *atar*, можно тем не менее поставить в соответствие ведийский эпитет Агни — *atharyu*.

(X) Переселение из Балха в Семиречье, а также жизнь древних поселений в Семиречье^{11*}, связанная с преодолением различных природных и других препятствий (*vṛtrāṇi*), породили мифы об Индре-Вритрахане, земном человеке-герое, превратившемся в бога войны. Это было результатом мифологизации истории. По вполне понятным причинам в РВ, большая часть которой повествует о завоеваниях и колонизаторстве ариев, образ Индры доминирует.

(XI) Наряду с иератической религией, формировавшейся вокруг Варуны, Индры, Агни и Сомы, у ведийского народа существовал целый ряд религиозных культов. Аналогичным образом в новых условиях ведийские арии столкнулись с доведийскими, неарийскими религиозными культурами, которые были широко распространены, имели глубокие корни и которые нельзя было ни игнорировать, ни искоренить. Они включили эти народные, неарийские культы в систему своей мифологии и религии. На это указывают, например, мифы, относящиеся к Вишну и Рудре. Явно искусственное установление связи этих народных богов с Индрой, послужившим своего рода философским камнем для иерархического возвышения этих богов^{12*}, тенденциозное подавление или переделка некоторых первоначальных элементов народных и неарийских религиозных идеологий, а также соляризация божеств, которые первоначально солярными не были, — вот некоторые характерные черты иерархизации народных культов.

(Впервые опубликовано: V.S.Apte Commemoration Volume. Poona, 1978, с. 4–16.)

¹ Эти заметки были подготовлены для доклада на индийско-советском симпозиуме «Этнические проблемы древней истории народов Средней Азии и Индии второго тысячелетия до н.э.» (Душанбе, 17–22 октября 1977 г.). Я предполагал учесть отклики участников симпозиума и подготовить затем полноценное исследование на основе этих заметок. К сожалению, личные обстоятельства не позволили мне приехать в Душанбе.

КУЛЬТУРНЫЙ ФОН ВЕДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Существует мнение, во многом совершенно правильное, что верное понимание вед дает в руки универсальный ключ ко многим проблемам древнеиндийской культуры и цивилизации. Поэтому вполне естественно, что каждый серьезный исследователь древнеиндийской цивилизации прежде всего задает себе вопрос: «Что такое веды?». В связи с этим позвольте мне начать сегодня мои лекции¹ своего рода общим введением и поставить следующие вопросы: что конкретно понимается под словом «веды»; какова их сущность; каков их объем; что представляет собой культурный фон ведийской литературы?

Когда мы употребляем в достаточно общем смысле слова «санскрит» и «санскритская литература», то на самом деле речь идет о двух языках и двух литературах. Другими словами, существуют, строго говоря, два санскрита — ведийский и классический санскрит, между которыми есть целый ряд существенных различий в лингвистическом отношении. Соответственно существуют и две санскритские литературы — ведийская и классическая санскритская литература, которые отличаются друг от друга сущностью, объемом и культурным фоном. Попытаюсь вкратце пояснить это. Чем отличается ведийский язык от классического санскрита? Как хорошо известно, сравнительное языкознание установило, что санскрит занимает важнейшее место в индоевропейской семье языков. Менее известно, что под «санскритом» в данном случае подразумевается как раз ведийский язык и в гораздо меньшей степени — классический санскрит. С точки зрения лингвистики сказанное имеет целый ряд последствий. Не вдаваясь в подробности, я хочу подчеркнуть лишь то, что имеет отношение к нашей теме, а именно: в изучении ИЕ языков всегда различались ведийский язык и классический санскрит. Второй момент отличия, на котором я сейчас остановлюсь, пожалуй, более осязаем. Его можно сформулировать так: классический санскрит в том виде, в каком он нам известен, по сути своей — застывший язык. Он полностью связан правилами грамматики — грамматики Панини и в какой-то степени его непосредственных преемников. Отсюда следует, что в этом языке совершенно нет места ни развитию диалектов, ни диалектальным раз-

личиям. Так, санскрит, на котором говорят и пишут в Кашмире, является таким же, что и на крайнем юге Индии. Точно так же санскрит, на котором говорили и писали в дни Калидасы или Шанкарачарьи, ничем не отличается от санскрита, на котором сегодня говорит и пишет пандит из Бенареса. Используя математический образ, можно сказать, что санскрит — это константа в системе пространство— время. В отличие от него ведийский язык на протяжении всей своей истории развивался и изменялся. Он был по-настоящему «живым». Например, для ведийского языка *мантр* РВ характерны определенные особенности, которые уже отсутствуют в ведийской ШБр. Затем, наличие в ведийском языке так называемых праkritизмов дает нам право предположить существование нескольких ведийских диалектов. Способный до такой степени изменяться и развиваться язык не мог не оказывать значительное воздействие на психологию тех, кто на нем говорил.

Еще одной отличительной чертой ведийского языка в противоположность классическому санскриту была важная роль, которую играло в нем *свара* — ударение. Ударение не только придавало ведийскому языку ритмичность и музыкальность, но и выполняло смыслообразительную функцию. В ведийской литературе существует рассказ о том, как слово, произнесенное с неправильным ударением, приобрело смысл, противоположный желаемому, что навлекло на говорившего несчастье, когда он, естественно, был менее всего подготовлен к этому. У Тваштара был трехглавый шестиглазый сын по имени Вишварупа. Индра возненавидел Вишварупу и отрубил ему все три головы. Негодующий Тваштар воскликнул: «Неужто он и впрямь убил моего сына?» После этих слов он совершил жертвоприношение сомы, однако лишил Индру его доли. Но Индра прервал исполняемый Тваштаром обряд, отнял сому и выпил его. Тогда Тваштар собрал остатки сомы и совершил возлияние на огонь Ахавания со словами: «О расти, великий Индрашатру!» Коснувшись пламени, сома принял образ сына Тваштара. Поскольку человеческие формы возникали, как бы выкатываясь (*vṛt*) из пламени, то и родившееся таким образом существо называли Вритрой. Но так как Тваштар сказал: «Расти, Индрашатру», произнеся с ударением *indra*, т.е. первую часть сложного слова *indraśatru*, Индра убил Вритру. Если бы Тваштар произнес слова «расти, о Индрашатру», сделав ударение на второй части слова *indraśatru* — *śatru*, то Вритра убил бы Индру. Слово *indraśatru* является сложным словом и может быть понято либо как сложное слово — генетивная *татпуруша*, т.е. *indrasya śatruḥ* 'тот, кто убийца Индры', либо как сложное слово типа *бахуврихи*, т.е. *indraḥ śatruḥ yasya* 'тот, чей убийца — Индра'. По правилам ударения в ведийских сложных словах

типа *татпуруша* с ударением произносится последний компонент, а типа *бахуврихи* — первый. Тваштар, конечно, хотел, чтобы его сын был *indraśatru* в смысле *татпуруша*, т.е. стал убийцей Индры. Но случилось так, что в сильном волнении Тваштар в формуле *indraśatruḥ vardhasva* 'расти, о Индрашатру' произнес слово *indraśatru* с ударением на первом компоненте, придав тем самым этому слову смысл *бахуврихи*. Во всем остальном жертвоприношение было совершено Тваштаром безукоризненно. Благодаря ему Тваштар обрел сына по имени Вритра, который действительно стал *indraśatru*, но в смысле *бахуврихи*, а не в смысле *татпуруша*, как этого хотел Тваштар. Поэтому Вритра вместо того, чтобы стать убийцей Индры, стал тем, чей убийца — Индра. Я привел этот интересный рассказ², чтобы подчеркнуть, какую важную роль играло ударение в ведийском языке и сколько внимательно следовало к нему относиться. В классическом санскрите, наоборот, ударение не играет сколько-нибудь значительной роли. Я думаю, теперь ясно, почему с лингвистической точки зрения ведийский язык следует считать отличным от классического санскрита^{1*}.

Значительно более яркими, чем указанные выше различия между двумя языками, являются различия между ведийской литературой и классической санскритской литературой. Отличительной чертой вед объявляется то, что они — *анапурушея*, божественны. Мы пока будем придерживаться этого традиционного взгляда, в соответствии с которым веды не сотворены человеком, а даны от бога. Бесспорно, в самой ведийской литературе часто упоминается несколько мудрецов-*риши*, которым приписывается авторство отдельных мантр. Но их «авторство» следует понимать в довольно узком смысле. Для ясности можно сравнить ведийских *риши* с Колумбом. Колумб не сотворил Америку, но только открыл ее. Так и ведийские *риши* не придумывали и не складывали ведийских *мантр*: они только «видели» или открыли *мантры*, существовавшие с незапамятных времен. И действительно: *ṛṣi* — это тот, кто «видит», *ṛṣir darśanāt*. То, что открывалось интуитивному «введению» *риши*, есть веды, и само слово *veda* родственно латинскому *video* (=видеть). Вот почему веды называют также *даршана*, объектом непосредственного видения, а не опосредованного знания.

Еще один употребительный образ также проясняет, что имеется в виду под *анапурушеятва* (божественность). Веды часто называют *шрути* (услышанное). Веды — это та музыка бесконечности, которая звучит извечно. Древние мудрецы слышали ее и передавали своим потомкам как самое драгоценное наследство. Веды — *шрути* в том смысле, что это «ритм бесконечного, услышанный душой»³. Бесспорно, ничего подобного нельзя сказать о классической санскритской литературе.

Принятие традицией того, что веды наделены божественностью, привело к очень важным последствиям. Утверждается, что, будучи божественными, веды являются самым полным и самым совершенным выражением истины. Ведь только то, что сотворено человеком, может так или иначе обладать пороками и несовершенствами. Божественные веды, которые, естественно, свободны от таких недостатков и пороков, следует поэтому считать непререкаемым авторитетом во всех областях жизни. Из боговдохновенности вед логически следует *веда-праманья*, доктрина абсолютной истинности вед. Индийская логика обычно различает три основные *праманы*, способа познания: *пратьякша*, или непосредственное восприятие, *анумана*, или логический вывод, и *шabda*, или авторитет вед. Из этих трех способов первые два, *пратьякша* и *анумана*, неполноценны из-за природных недостатков и несовершенства органов чувств человека и его интеллекта. Следовательно, их истинность относительна. Третий способ, *шabda*, или веды, напротив, будучи божественным, свободен от подобных недостатков и несовершенств, а посему абсолютно истинен. Эта вера в абсолютную истинность вед — один из столпов идеологии брахманизма. Именно она является критерием разграничения, своего рода водоразделом двух течений мысли — *астика* и *настика*, которые сосуществовали на протяжении всей культурной истории древней Индии. Приверженцы школы *астика* (обычно называемой ортодоксальной) не были, вопреки распространенному мнению, теистами, т.е. людьми, верившими в существование бога. Точнее будет назвать их теми, кто безоговорочно принимал абсолютную истинность вед. Приверженцы же школы *настика* (неортодоксальной) — это те, кто бросил вызов этому утверждению об абсолютной истинности вед⁴.

Вторая отличительная черта вед, которая в каком-то смысле вытекает из признания их божественности, — это объявление их источником всех знаний. Религия и философия, право и история (*итихасапурана*), изящные искусства, естественные и технические дисциплины — начала всех этих областей знания традиция возводит к ведийским источникам. В таком взгляде на веды нет ничего удивительного, учитывая их объем. Если, отбросив традиционное представление об их божественности, подойти к ним со строго исторических позиций, то легко увидеть, что веды не могли быть созданы одним автором или даже одним поколением авторов. Это плод интеллектуальных усилий нескольких поколений авторов, на его создание ушли века. То же самое верно как для времени создания и авторства вед, так и для территории их возникновения. Невозможно локализовать территорию создания вед. Без преувеличения можно заявить, что деятельность, результатом которой стало появление вед, в определенном смысле про-

исходила на территории от Окса (Амударьи) до Ганга⁵. Масштабность как с точки зрения хронологии, так и количества авторов и территории создания естественно повлекла за собой формальное и содержательное многообразие вед. Хотя широко распространено мнение, что веды — это священное писание индуизма, подобно тому как Коран — священное писание ислама, а Библия — христианства, но веды необходимо отличать от этих двух произведений. Хорошо и верно сказано, что веды — это не одна книга, а скорее целая библиотека и литература.

Здесь мы подходим к наиболее, пожалуй, характерной особенности вед — особенности, которая резко отличает их от классической санскритской литературы. Несмотря на свою сложность и разнообразие формы и содержания, веды как целое обнаруживают поразительное единство. Как будет показано ниже, это единство является своего рода логическим единством, т.е. единством, возникающим как результат логического развития мысли от одного периода ведийской истории к другому. Пожалуй, ни об одной древней литературе, кроме ведийской, нельзя сказать, что она так верно отражала тогдашнюю жизнь и так сильно ощущала ее влияние. На протяжении всей культурной истории ведийской эпохи ведийская литература и ведийский образ жизни активно взаимодействовали между собой и влияли друг на друга. Та же нить исторического развития, которая пронизывает ведийскую жизнь, связывает в одно целое и различные литературные произведения, собирательно называемые ведами. Следовательно, значение вед как надежного источника по древнеиндийской культурной истории неизмеримо больше, чем классической санскритской литературы.

Отметим вкратце две другие особенности ведийской литературы. Во-первых, большая часть литературы, известной под названием вед, передавалась от поколения к поколению устной традицией. Вед никогда не записывались и не читались; они рецитировались наизусть и запоминались на слух. В этом заключается еще одна причина того, что веды известны как *шрути*. Тот факт, что литература такого огромного объема веками сохранялась в первоизданном виде, не обретая письменной формы, — поистине одно из чудес истории мировой литературы. Добавим, однако, что, возможно, именно устная традиция способствовала сохранению первоизданного вида ведийских текстов. Ученые-текстологи знают, что искажения, пропуски и интерполяции характерны прежде всего для памятников письменности и со временем лишь усугубляются. Поистине удивительны способы, возникшие еще в глубокой древности⁶, чтобы облегчить запоминание ведийских текстов и их безупречную сохранность! Например, в РВ каждая *мантра* заучивалась наизусть пятью различными способами⁷. В ход шли все-

возможные хитроумные перестановки и комбинации слов в *мантре*. Существует обычный способ рецитации, основанный на правилах размера и ритма, известный под названием *самхита-патха*. Кроме того, существуют способы *пада-патха*, когда каждое слово в мантре произносится отдельно, без учета правил *сандхи* (слияния), получая самостоятельное ударение; способ *крама-патха* (когда слова произносятся в таком порядке: ab, bc, cd, de...); *джата-патха* (ab, ba, ab; bc, cb, bc...); и способ *гхана-патха* (ab, ba, abc, cba, abc; bc, cb, bcd, dcb, bcd...). Все эти ухищрения давали прекрасные результаты. Если взять, например, РВ, в которой содержится 1028 гимнов (примерно 10 560 *мантр*, или 74 000 слов), то за три тысячелетия она осталась практически свободной от *variae lectiones*^{*}, если не считать одного места (VII.44.3), где возможно чтение *bradhnam māṁścator varuṇasya babhrum* или *bradhnam māṁścator*...

Но у этой особенности устной передачи вед есть и другая сторона. Вполне вероятно, что поскольку веды не были записаны, то значительная часть литературы, созданной поэтами-жрецами, оказалась утерянной. Имеются ясные указания на то, что в те далекие времена существовали некоторые литературные традиции, которые не обрели фиксированной литературной формы, другими словами, оставались в нестабильном, изменчивом состоянии; поэтому большая их часть утеряна для нас навсегда. Это означает, что дошедшая до нас ведийская литература не представляет собой всю литературную продукцию ведийской эпохи. Я часто испытываю искушение сравнить литературу ведийской эпохи и даже всю санскритскую литературу с айсбергом. Точно так же как большая часть айсберга скрыта под водой и нам открывается лишь его малая доля, большая часть литературы ведийской эпохи канула в бездну времени, и нам известна лишь незначительная ее часть. Историк, изучающему эпоху вед, нельзя игнорировать этот факт.

Хотя все сказанное относится к внешним особенностям вед, я думаю, что это помогло подготовить почву для перехода к главной задаче сегодняшней лекции — анализу культурного фона ведийской литературы. Для такого анализа удобно рассматривать литературу ведийской эпохи по периодам. Периодизация основывается либо на хронологии, либо на логике событий. Как я покажу ниже, в применении к ведийской литературе хронология периодов на удивление хорошо совпадает с логикой развития.

История предков ведийских ариев⁸ показывает, что отдельные племена ИЕ происхождения мигрировали со своей прародины в Ка-

* Разночтений (*лат.*).

захстане на юго-восток и со временем осели в районе Балха. Там они жили в течение довольно продолжительного периода — столь продолжительного, что вскоре стали считать саму эту местность своей первоначальной родиной. Этот народ, который обычно называют протоариями, и был предком ведийских ариев и древних иранцев. Именно в районе Балха у протоариев сформировался арийский язык, который следует считать прародителем ведийского и древнеиранского языков, и возникла арийская религиозно-мифологическая мысль, легшая в основу религии и мифологии вед и Ав. Со временем начались дальнейшие миграции протоариев: некоторые воинственные и смелые племена, покинув Балх, двинулись в поисках новых земель и пастбищ к Семиречью, тогда как другие, более спокойные и миролюбивые племена, постепенно перемещаясь на запад, наконец осели на территории, которая позднее получила название Иран, т.е. āryāñām '[земля] ариев'. Нас, конечно, интересуют те воинственные племена, которые, порой с битвами, продвигались к Семиречью, поскольку именно они были предками индийцев ранневедийской эпохи.

Одной из основных отличительных черт арийской религиозно-мифологической мысли — общего наследия ведийских ариев и древних иранцев — был ее космический характер. Арии, как и другие их ИЕ собратья, были очень близки к природе. Поэтому их древняя религиозная мысль сформировалась на основе их отношения к огромности, щедрости и красоте природы. Как и другие их индоевропейские братья, арии выразили чувство благоговейного страха перед огромностью, щедростью и красотой природы в мифологическом представлении об Отце-Небе: ведийском Дьяусе, Зевсе древних греков, ведийском Дьяусе Питаре, Юпитере древних римлян. Однако уникальным вкладом ариев в мифологические воззрения следует считать замечательное развитие этого древнейшего ИЕ представления. Можно предположить, что арии осознали — и это осознание стало эпохальным в развитии человеческой мысли, — что вселенная или природа со всей ее огромностью не есть нечто неуправляемое и беспорядочное, а подчиняется какому-то определенному закону. Другими словами, вселенная не хаос, а космос. Представления о таком космическом законе (*рита* вед и *аша* Ав) и охранителе этого закона (космический маг Асура Варуна и соответственно Ахура Мазда) — арийские по происхождению — составляют значительную часть основного содержания той мифологии, которую унаследовали и древневедийские, и древнеиранские арии. *Мантры*, относящиеся к обоим аспектам того, что может быть названо космической религией (т.е. Дьяус и *рита*-Варуна), которые сложили предки древнейших ведийских поэтов-жрецов, можно считать началом ведийской литературы.

Другой важной чертой религии ариев был культ огня. Сравнительный анализ индоевропейских религий показывает, что культ огня как таковой можно обнаружить только в религии вед и Ав. Ignis, латинское соответствие agni, не имеет никакого религиозного значения, а поклонение древнеримской Весте (богине очага) и древнегреческой Гестии вряд ли можно считать соответствием культу огня, сложившемуся у ариев. В этом контексте следует упомянуть также и о своеобразном культе Сомы-Хаомы, который стал характерной чертой религиозно-мифологических представлений ариев⁹. Ведийские поэты-жрецы, так же как и их иранские собратья, вероятно, создали множество *мантр*, относящихся к культу огня и культу сомы.

Кроме этих двух видов *мантр*, а именно *мантр*, относящихся к космической религии, и *мантр*, относящихся к культу огня и культу сомы, которые обязаны своим возникновением общим религиозно-мифологическим представлениям ариев, прямые предки ведийских ариев создали *мантры*, связанные с теми религиозно-мифологическими представлениями, которые в основе своей уже были их собственными. Предки древневедийских индийцев были агрессивными, воинственными людьми. Со своей второй прародины в районе Балха они двинулись в опасный поход на юго-восток. Им пришлось преодолеть на своем пути многочисленные естественные преграды, так же как и сильное сопротивление враждебно настроенных племен, которых они называли собирательным словом *даса* или *вритра*. Но под эгидой своего героя-вождя Индры, который, кстати, со временем был превращен в их главного бога^{2*}, они успешно преодолели все невзгоды и в конце концов вступили в Семиречье. На этой стадии культурной жизни ведийских ариев у них появился соответствующий ей новый тип религии, который формировался в течение всей их победоносной кампании. Эту религию можно назвать религией героя¹⁰.

Так, во время пребывания в районе Балха и передвижения в Семиречье ведийские поэты-жрецы создали *мантры* (молитвы), относящиеся в основном к трем аспектам религии: космической религии, культу огня и сомы и религии героя. Конечно, нельзя сказать, что такая трехчастная религиозно-мифологическая идеология отражает всю религиозную жизнь общества ведийских ариев. По самой своей природе эта идеология, вероятно, была достоянием только классов поэтов, жрецов и воинов. Наряду с этой идеологией у ведийских ариев, как и у других древних народов, должна была существовать обычная религия масс, религия, которая включала в себя магию, колдовство, суеверия и т.п. Вполне естественно, что создавались *мантры*, относящиеся также и к магии. Вообще *мантра* — довольно любопытное слово, применяемое по отношению к обоим упомянутым выше тече-

ниям ведийской религиозной мысли и практики. Применительно к идеологии космической религии, культу огня и сомы и религии героя оно означало молитву, а применительно к религиозной магии — магическую формулу, или заклинание. Эти два типа *мантр*, относящиеся к двум разным течениям религиозной мысли и практики, созданные ведийскими ариями во время их пребывания в районе Балха и в процессе победоносного продвижения в Семиречье, образуют начало того, что впоследствии получило название вед. Можно сказать поэтому, что веды в каком-то смысле рождены вне Индии. Таким образом, эти *мантры* представляют собой первый период в истории ведийской литературы. Как я пытался показать, характер содержания литературы ведийских ариев в этот период испытывал непосредственное влияние их специфического образа жизни и мыслей. И не только это. Форма этой литературы также была обусловлена их образом жизни. В течение всего этого весьма продолжительного периода ведийские арии, что совершенно очевидно, вели кочевой, неоседлый образ жизни. Их литература достаточно нестабильна и по своей форме неустойчива. *Мантры* не имели фиксированной литературной формы, а непрерывно переоценивались и переделывались; опять-таки, они были разрозненны и абсолютно неунифицированы. Другими словами, неоседлый, нестабильный образ жизни ведийских ариев отразился в неустойчивом и рассеянном состоянии самих *мантр*.

Кульминацией целого ряда победоносных битв на пути из Балха в Семиречье под предводительством Индры, который, как уже говорилось, к этому времени превратился из героического вождя в племенного бога войны, стало вступление ариев в землю семи рек (это, по-видимому, территория нынешнего Афганистана, Северо-Западной Пограничной провинции Пакистана и большая часть Пенджаба) с откровенным желанием завоевать, заселить и освоить ее. Можно предположить, что на них произвело большое впечатление природное богатство Семиречья. Плодородие почвы, обилие воды, регулярная смена времен года, живительная сила яркого солнца — все эти природные факторы, вероятно, определили решение ведийских ариев осесть на этой земле. Поэтому со временем в Семиречье возникли различные поселения и колонии ведийских ариев. Теперь они перешли к более или менее оседлому образу жизни. Эта перемена неизбежно отразилась в их религиозной мысли, обрядах и литературе. Уже существовали, хотя и в разрозненном виде, старые *мантры*, созданные их непосредственными предшественниками. Многие из них перерабатывались, улучшались и обретали фиксированную литературную форму. Создавались и новые *мантры*. Но, пожалуй, самым важным в этой связи было то, что ведийские поэты-жрецы пришли к

мысли собрать воедино все старые и новые *мантры* и тщательно упорядочить их. Такое желание собрать и упорядочить огромное количество разрозненных *мантр* свидетельствует лишь о более устойчивом, оседлом и организованном образе жизни ведийских ариев того времени. Все старые и новые *мантры* были впервые объединены в два свода в зависимости от их характера: мантры, относящиеся к космической религии, культу огня, культу сомы, а также к религии героя и к различным другим религиозно-мифологическим элементам, возникшим к этому времени¹¹, образовали один свод (*saṁhitā*), а *мантры*, относящиеся к магии, колдовству и т.п., образовали другой свод (*saṁhitā*). Вряд ли нужно добавлять, что такая классификация справедлива только в самом широком смысле и используется здесь для удобства и лучшего понимания. Нужно подчеркнуть, что характеристика *мантр*, вошедших в эти своды как относящиеся к тому или иному виду религии, дает необходимую репрезентативность, хотя и не является единственно допустимой.

Кстати, можно также указать, что даже термин «религия» в данном контексте, строго говоря, не совсем удачен. Внимательный исследователь истории человеческой мысли — особенно в ее отношении к человеку и его месту во вселенной — хорошо знает, что религиозная мысль в целом проходит в своем развитии три различных этапа: этап магии, когда человек воспринимал себя как часть вселенной, а не как нечто вне ее; этап религии, на котором человек и вселенная, т.е. дух и материя, уже противопоставлялись друг другу и подчинялись третьей сущности — богу; и, наконец, этап науки, на котором вновь подчеркивалось своеобразное тождество обособившихся сущностей — духа и материи. Хотя эта тема очень заманчива, неоправданным было бы позволить себе отвлечься от нашего предмета. Поэтому я скажу только, что древневедийская мысль как бы колебалась между магией и религией¹², а затем перейду к своей основной теме.

Создание двух *мантр* — этот процесс известен под специальным названием *самхитикарана*, — нужно полагать, представляет собой второй этап в истории ведийской литературы. И логически, и хронологически период *мантр* сменился периодом *самхит*. Одна *самхита* — свод *мантр*, в основном относящихся к космической религии и т.п., или, другими словами, к религиозной идеологии и практике классов поэтов, жрецов и воинов, — получила название «Ригведа»; *самхита*, объединившая в основном *мантры*, относящиеся к магии и т.п., другими словами, к религиозной идеологии и практике масс, получила название «Атхарваведа». Естественным, так же как и неизбежным, было и то, что отдельные *мантры* одного типа попали в свод *мантр* другого типа, т.е. некоторые так называемые молитвы РВ были вклю-

чены в АВ, а магические формулы АВ — в РВ. Вот почему лишь в репрезентативном, а не в единственно допустимом смысле мы можем назвать РВ ведой имущих классов, а АВ — ведой масс. Расположение *мантр* в *самхите* тоже не было случайным. Была разработана определенная схема, которая в основном неукоснительно выполнялась. В РВ *мантры*, сведенные в отдельные гимны, сначала были распределены по авторам. В этом отношении любопытно отметить, что в данном случае одна из характерных черт образа жизни ведийских индийцев существенно повлияла на их литературное творчество. Разрозненные *мантры* в период *мантр* считались принадлежащими всей общине в целом. Именно так и должно быть, если люди ведут общинный образ жизни. После того как в Семиречье возникли первые поселения, и, возможно, именно поэтому, у ведийских индийцев, вероятно, складывается новая форма общественной жизни, в которой признанной социальной единицей стал род в широком смысле. Вот почему критерием для классификации гимнов РВ становится авторство отдельных родов. Гимны больше не считались принадлежащими общине в целом, а воспринимались как литературное произведение конкретных родов ведийских поэтов-жрецов. Соответственно РВ-*самхита* была разделена на десять «фамильных» книг, получивших название «мандала» (*maṇḍala*)¹³. Внутри этих *мандал*, далее, в свою очередь, существовал установленный порядок расположения гимнов, зависевший от того, к какому божеству (*devatā*)¹⁴ обращен гимн, и от размера гимнов. О процессе *самхитикарана* как об объединении и упорядочении разрозненных *мантр* на основе каких-то определенных критериев можно говорить лишь в связи с РВ — ведой имущих классов. Хорошо известно, что массы редко бывают озабочены тем чувством, которое известно как родовая самоидентификация. Принцип фамильного авторства поэтому неприменим к АВ, веде масс. Именно с этой ведой, бесспорно, тесно связаны имена древних провидцев Бхригу и Ангираса. Однако при более тщательном рассмотрении можно увидеть, что имена Бхригу и Ангираса первоначально связывались с АВ для того, чтобы подчеркнуть не их авторство, а тот факт, что АВ воплощает в себе два типа магии, которые традиционно ассоциировались с именами Бхригу и Ангираса: белую, целебную (*bhaiṣaja, śānta* и *rauṣṭika*), магию рода Бхригу, и черную магию, или экзорцизм (*ghora* или *ābhicārika*), рода Ангирасов. Именно из-за такой двойки магии *мантрам* АВ приписывалась способность «приносить счастье, облегчать страдания и накладывать проклятие».

В период *самхит* происходят дальнейшее укрепление стабильности и расцвет политической и социальной жизни ведийских ариев. На месте первых племенных поселений со временем возникли различные

территориальные образования и царства. Среди последних выделялись царства пяти племенных вождей — Пуру, Ану, Друхью, Турваша и Яду. Политический авторитет этих пяти царств стал столь велик, что все сообщество ведийских индийцев в противоположность коренным жителям Семиречья стали называть пятью народами (раѝса jапāḥ), т.е. народами, находящимися в политической зависимости от упомянутых выше пяти государств. В то же время продолжался приток в страну семи рек переселенцев — племен, движимых жаждой нового. Одним из таких племен было племя бхаратов, стремительно возвышавшееся под предводительством военачальника Судаса и жреца Вишвамитры. Судас был весьма честолюбив. Его честолюбивой мечтой было политически подчинить бхаратам все древнеиндийские царства и поселения ариев, включая и пять царств Пуру, Ану и др. Между недавно созданным поселением бхаратов и пятью древними царствами лежало могущественное княжество Тритсу, род которых предположительно был в свое время тесно связан с бхаратами. Выдающийся полководец, Судас был и хитрым политиком. Он скоро понял, что если ему удастся переманить Тритсу на свою сторону в качестве военного и политического союзника, то это значительно облегчит ему поход против пяти царств и улучшит его шансы на осуществление мечты о политическом господстве. Поэтому он предпринял шаги именно в этом направлении. Самым влиятельным человеком рода Тритсу был его *пурохита*^{3*} Васиштха. Судас предложил Васиштхе стать *пурохитой* доблестного племени бхаратов и потребовал взамен, чтобы род Тритсу стал его политическим и военным союзником. Короче говоря, в конце концов Судас отказался от услуг своего первоначального *пурохиты* Вишвамитры и назначил на его место Васиштху. В результате этой стратегии бхараты и род Тритсу превратились в единую военно-политическую единицу во главе с Судасом и Васиштхой — *пурохитой*. Зародыш печально известной вражды между родом Васиштхи и Вишвамитры следует, пожалуй, искать в этом древнем событии. Естественно, Вишвамитра был возмущен таким бесцеремонным обращением. Он был отнюдь не из тех, кто мог стерпеть подобное. Поэтому он перешел к пяти царям и убедил их в необходимости всеми силами противостоять агрессивным планам Судаса. Для этой цели была создана военная конфедерация, в которую вошли десять наиболее известных царей, включавшая как ведийских индийцев, так и местные, неарийские народы. Битва между бхаратами и Тритсу, с одной стороны, и конфедерацией десяти царей — с другой, известна в традиции как *дашараджня-юдха* 'битва десяти царей'. В этой битве, ставшей важной вехой древней политической истории ведийских индийцев, Судас одержал победу и бхараты обрели политическое господство — гос-

подство, которое они сохраняли в течение длительного времени и которому Индия, вероятно, обязана своим названием «Бхаратаварша» (страна бхаратов). Утверждалось, что Судас победил не только благодаря своей военной мощи. Гораздо большее влияние здесь оказала магическая сила *мантр* Васиштхи (*satya tṛtsunam abhavat purohitih* 'истинным оказалось пурохитство у Тритсу', РВ VII.83.4). Эти и другие подробности битвы десяти царей по праву заняли свое место в РВ¹⁵.

С нашей нынешней точки зрения, намного большее значение, чем эти политические события, имели значительные изменения в общественной и экономической жизни ведийских индийцев. Получили широкое распространение земледелие и скотоводство, что в конечном счете дало хорошие результаты. Росло богатство и удовлетворенность людей в целом, жизнь стала многообразнее. Новая экономика породила в людях чувство безопасности, и, что еще важнее, у них появилось больше времени для досуга. Как хорошо известно, именно это чувство безопасности и наличие досуга способствуют возникновению простого религиозного комплекса. Именно это и произошло с ведийской религией. Религия имущих классов и масс, характерная для периода *самхит*, нужно сказать, была относительно простой, по крайней мере в том, что касалось религиозной практики. Но изменения в условиях жизни ведийских индийцев не преминули сказаться на характере их религии. Ведь характер народа определяется его образом жизни. Поэтому процветание и ощущение безопасности у ведийских индийцев, а также наличие досуга побуждали их сделать старую, простую религию более совершенной и изощренной. Фактически возник новый религиозный культ — ведийский культ жертвоприношений, который постепенно вытеснил идеи космической религии, религии героя и проч. Здесь нужно подчеркнуть, что концепция жертвоприношения сама по себе не была новой для ведийских индийцев. Как и у всех первобытных народов, у них была своя собственная практика жертвоприношений. На более позднем этапе периода *самхит* они обременили институт жертвоприношений бесчисленными и чрезвычайно сложными деталями, касающимися таких подробностей, как количество священных огней, количество жрецов, принимающих участие в ритуале, время и место ритуала, произносимые формулы, выбор жертвы, утварь и материалы, используемые в ритуале, и т.п., т.е. такими деталями, которые были немыслимы в примитивном арийском ритуале жертвоприношения и которые подчиняются больше законам магии, чем логики. Таким образом, древние культовые обряды были преобразованы в своего рода систему жреческой власти. Новый, комплексный ведийский институт жертвоприношений, естественно, потребовал сво-

ей собственной литературы, т.е. литературы, посвященной почти исключительно теории и практике ведийского ритуала. И такая литература уже находилась в процессе становления и вскоре стала господствующей. Она включила ЯВ и СВ (которые хотя традиционно и считались *самхитами*, но по главным особенностям и тенденциям своего содержания были в действительности подчинены ведийскому ритуалу) и, что еще важнее, брахманы. Именно по этим последним я предлагаю назвать третий период в истории ведийской литературы периодом брахман.

Брахманы как литературные произведения по своему характеру не менее многообразны и сложны, чем тема, которой они посвящены, — жертвоприношение. В них раскладываются по полочкам и обсуждаются до мельчайших подробностей ритуалы жертвоприношения, причем делается это с такой исключительной серьезностью, как будто во всем свете действительно нет ничего важнее. И в каком-то смысле для ведийских индийцев этого периода жертвоприношения и были важнее всего, ибо именно жертвоприношение стало центром всей их религиозной жизни. Жертвоприношение уже не считалось средством достижения цели; оно превратилось в самоцель. Авторы брахман становятся особенно красноречивыми, когда описывают мельчайшие подробности процедуры жертвоприношения. Более того, чем незначительнее подробность, тем глубокомысленней ее обсуждение. Но в действительности образ мыслей ведийских поэтов-жрецов этого периода был таков, что все имеющее отношение к жертвоприношению не могло быть ни мелочью, ни пустяком. Они считали, что жертвоприношение могло быть либо совершенным и безукоризненным во всех деталях и тем самым полностью достигало цели либо несовершенным, если в нем допущена хотя бы малейшая ошибка, и тогда ритуал не только не достигал цели, но определенно превращался в источник опасности и несчастья. Третьего в этом смысле не было дано. Именно из-за непонимания этой особенности идеологии ведийских поэтов-жрецов такие ученые, как Макс Мюллер, не избежали искушения назвать брахманы «простым пустословием» или, того хуже, «теологическим пустословием»¹⁶. Но неужели в этом замечании игнорируются другие важные особенности брахман, в том числе те, которые относятся к литературной истории древней Индии? Похоже, авторы брахман утверждали (и кстати, в этом с ними никак нельзя согласиться), что практически каждая *мантра* вед первоначально предназначалась для произнесения в связи с тем или иным элементом ритуала жертвоприношения. Обсуждая конкретную ритуальную цель, для достижения которой следовало использовать различные *мантры*, авторы брахман дают уже собственные толкования этих *мантр*. Несмотря на всю пристрастность этих

толкований, нельзя тем не менее отрицать тот факт, что в некотором смысле брахманы являются древнейшими комментариями к *самхитам*. Еще одной важной чертой брахман является то, что вместе с «Черной Яджурведой» они представляют собой первые образцы санскритской прозы. Легко понять, почему брахманы были написаны в прозе: проза, как правило, больше подходит для изолированной казуистики. Не следует забывать и о значении брахман (как сохранивших множество древних легенд) для истории литературы.

Для нашего нынешнего предмета, однако, важнее перейти к рассмотрению влияния института жертвоприношений и текстов брахман на дальнейшее социальное развитие. Ритуал жертвоприношения был так перегружен деталями и так сложен в исполнении, что обычный человек уже просто не мог постичь все хитросплетения ритуала и тем более не мог принять этот ритуал как форму личного почитания божества. Естественным следствием этого явилось постепенное формирование жречества как самостоятельного класса. По сущности и функциям эти новые жрецы — отправители ритуала, — бесспорно, отличались от поэтов-жрецов периодов *мантр* и *самхит*. Жрецы-отправители ритуалов заняли положение непрременных посредников между человеком и его социально-религиозными целями. Поклоняющийся (или, точнее, жертвующий) теперь играл более или менее пассивную роль во всей процедуре жертвоприношения. Различные жрецы взяли на себя и подготовку к жертвоприношению, и рецитацию формул, и принесение жертвы, тогда как участие в ритуале человека, от чьего имени совершалось жертвоприношение, ограничивалось этим именем. Как уже указывалось, жертвоприношение превратилось в практически единственный предмет социально-религиозных устремлений ведийских индийцев того периода. Попутно это, по-видимому, привело к появлению других форм деятельности, которые его обслуживали. Однако все это было не столь существенно. Более серьезные последствия такой абсолютной власти жертвоприношения следует видеть в другом. Универсальный ключ ко всей системе жертвоприношений оказался в исключительном владении недавно возникшего класса жрецов, которым доставляло величайшее удовольствие смаковать тончайшие детали культа; несомненно, блюдя свои интересы, они множили число этих деталей. Поэтому совершенно естественно, что со временем этот класс занял главенствующее положение, в какой-то степени злоупотребляя доверчивостью других классов ведийского общества. Не разрешалось задавать вопросы о действенности или значимости различных деталей обряда жертвоприношения. Жрецы настаивали на том, что каждая деталь обряда предписана священными книгами и совершается с их санкции, а истинным толкованием этих

священных книг, разумеется, было только предложенное самими жрецами. Такое положение вещей породило среди людей своего рода интеллектуальное рабство, когда приходилось слепо верить всему. Поэтому для периода брахман характерно социальное и интеллектуальное господство жречества над всеми остальными классами общества.

Следующий период, а именно период упанишад, стал логическим продолжением периода брахман. История показывает, что господство одного класса над другими не может продолжаться долго. Рано или поздно должна наступить бурная реакция против такого господства. Как и следовало ожидать, в период упанишад появилась группа мыслителей, которые смело подвергли сомнению духовную действенность системы жертвоприношений и даже авторитет самих священных книг, на которых претендовала быть основанной эта система. Позиция безропотного принятия постепенно уступила место вопрошанию. Было поднято знамя свободомыслия, поощрялось желание людей думать самостоятельно и задавать вопросы. И в вопросах не было недостатка, что совершенно естественно после длительного интеллектуального плена. Вопросы были разные: от наивных, типа «если корова красной масти, то почему она дает белое молоко?», до серьезных, которые касались природы человека, вселенной, высшей реальности. Хотя упанишад рассматривали почти исключительно именно эти последние вопросы и это знаменует в каком-то смысле начало философской литературы в Индии, все же нельзя сказать, что в них содержится, строго говоря, какая-либо философская система. Это была только «предрассветная песнь». Учителя упанишад переместили акцент с формы религии на ее истинный дух. Ритуализм брахман уступил место спиритуализму упанишад. Учителя этого нового спиритуализма не всегда были выходцами из старого жречества. Известны примеры, когда представители жречества обращались за советом и знанием к другим классам, а представители социально более высоких классов — к социально более низким классам. Это пусть в незначительной мере, но все-таки способствовало преодолению замкнутости прежнего периода. В свете того, что уже было сказано, и только в обозначенных нами пределах упанишад можно рассматривать как предвестие социального и интеллектуального бунта. Учителя упанишад широко распахнули перед всеми без исключения классами двери к философскому знанию и религиозной практике. В определенном смысле можно сказать, что они явились зачинателями того, что можно назвать демократией духа.

Однако в истории ведийского образа жизни и мыслей все эти замечательные достижения упанишад перечеркиваются недостатками,

присущими их учениям. Во-первых, про учения упанишад нельзя сказать, что они были полностью доступны простому человеку, поскольку правильное понимание и применение этих учений требовало высокого интеллектуального уровня и строгой духовной дисциплины. Отсутствие в упанишадах сколько-нибудь стройной системы рассуждений и в целом мистический характер доктрины вряд ли способствовали их пониманию в народе. Кроме того, учения упанишад были излишне индивидуалистичны и потому неспособны сплотить людей даже в духовное братство. Период упанишад не дал такого духовного лидера, под знаменем которого люди смогли бы объединиться и двигаться вперед по пути духовных исканий. Многочисленность учителей и мыслителей, каждый из которых по-своему велик, чаще оборачивается не достоинством, а недостатком. Кроме того, упор, который наставники эпохи упанишад делали на абстрактные метафизические рассуждения и идеал отречения, привел к полнейшему пренебрежению практической стороной духовной жизни народа. Другими словами, упанишады дали людям немного философии, но не религию. Поэтому, несмотря на то что цели и достижения упанишад были по-настоящему великими, их влияние в целом оказалось непродолжительным. Не случайно, если взять историю развития ведийской мысли, то после периода упанишад в ней наступает перерыв — междуцарствие.

В период междуцарствия происходит развитие так называемых неортодоксальных систем, прежде всего джайнизма и буддизма. Нетрудно проследить истоки многих основных положений этих систем в доведийском протоиндийском комплексе идей. Как мы видели, его в свое время заменил, хотя бы чисто внешне, ведийский арийский комплекс. Теперь, в своеобразных условиях периода упанишад, прежний комплекс снова начал утверждаться различными путями и в различных формах. Упанишады же провозгласили эру свободомыслия, подвергли сомнению традиционный авторитет ведийских священных писаний и в какой-то степени способствовали либерализации строгого социального порядка, насаждаемого брахманизмом. Это создало самые благоприятные условия для развития неортодоксальных систем, которые не только полностью использовали сложившиеся обстоятельства, но и значительно укрепили свои позиции, избежав недостатков и слабых мест упанишад. Например, в отличие от упанишад они предлагали более или менее последовательное учение. Они уделяли больше внимания этике поведения, чем абстрактному созерцанию, и их призыв встретил поистине всеобщее понимание. Они поняли важность проповедничества на духовном поприще, их общины-*сангхи* шагнули к людям, провозгласив, что религия и философия в широком

смысле являются не заповедной территорией, предназначенной лишь для избранных, но доступны каждому, обладающему искренней верой. И наконец, самым главным уникальным преимуществом неортодоксальных течений было то, что во главе их встали такие выдающиеся личности, как Будда и Махавира. Ведийский образ жизни и мыслей, который развивался вплоть до периода упанишад, значительно пострадал от воздействия новых сил. Хотя нельзя сказать, что прежний образ жизни и мыслей потерпел полное поражение, однако отступить ему пришлось. В период отступления ведизма не только окрепли неортодоксальные системы мышления, но как реакция на провозглашенный упанишадами идеал полного отречения от земной жизни были выдвинуты новые идеалы государственного устройства и социального обновления.

Однако этот период все же оказался только периодом междуцарствия. Еще оставалось много стойких сторонников ведийского образа жизни и мыслей, хотя какое-то время они не проявляли особой активности. Теперь они сплотились в надежде вернуться к древнему наследию. Они убедились на опыте, что возвращение невозможно без реорганизации, систематизации, упрощения и популяризации всего ведийского образа жизни и мышления. В этом направлении были предприняты новые усилия на литературном поприще, которые и следует считать началом пятого, и последнего, периода в истории ведийской литературы. Для основных литературных произведений этого периода, создававшихся как заведомо вспомогательные к ведам, характерна сложившаяся к тому времени совершенно уникальная литературная форма — *сутра*. Поэтому этот период можно назвать периодом *сутр* и *веданг*. Ведийские учителя стали создавать сутры трех видов: *шраутасутры*, *грихьясутры* и *дхармасутры*, которые в общем можно соотнести соответственно с религиозным, личностно-семейным и социально-политическим аспектами жизни ведийских индийцев. Ими создавались и другие произведения, успешно служившие изучению и пониманию вед. История древней Индии показывает, что это мощное культурное движение, стремившееся возродить, укрепить и распространить ведийский образ жизни и мышления, дало великолепные результаты.

Таковы границы, сущность и культурный фон ведийской литературы. До сих пор я говорил о различных периодах в истории ведийской литературы. Спешу, однако, добавить, что между этими периодами ни в коем случае нельзя провести раз и навсегда четкие границы. Мне часто хочется сравнить ведийскую литературу с радугой. Как нельзя сказать, где в радуге кончается один цвет и начинается другой — столь незаметно они переходят друг в друга, — так невозможно

и определить, где в ведийской литературе кончается один период и начинается следующий, поскольку зачастую течения и тенденции предшествующего периода переходят в последующий и только затем постепенно отмирают. У этой метафоры есть еще одна немаловажная сторона. Разве ведийская литература, подобно радуге, не являет собой блестящий пример единства в многообразии?¹⁷

(Впервые опубликовано: UCR, 1953, с. 135–151.)

¹ Настоящая статья представляет собой текст первой из четырех лекций, прочитанных в Цейлонском университете Перадения в августе 1953 г.

² Ср.: ШБр I.63.1–10; ТС II.4.12.1. Упоминания об этом эпизоде встречаются и в более поздней литературе.

³ Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. I, с. 128.

⁴ В этой связи следует указать, что принятие абсолютной истинности вед не привело, хотя и могло привести, к тому, чтобы древнеиндийская религиозно-философская мысль обратилась в нечто статичное и монотонно однообразное. Во-первых, не было единодушия даже в определении понятия «веды», и поэтому то, что было авторитетом для одних, было необязательно для других. Затем, хотя веды и признавались абсолютно истинными, но ни одно их толкование не считалось окончательным и допускалась полная свобода в этом отношении. В действительности доктрина *веда-праманья* обычно применялась чисто академически, т.е. стала удобным эпистемологическим приемом, а не директивой. Тот факт, что классический индуизм принял *веда-праманья* в качестве одного из своих основных принципов, объясняется прежде всего исторической необходимостью. Эта доктрина послужила всего лишь тоненькой ниточкой, скрепившей в одно целое различные народные религиозные культы, из объединения которых и возникло то, что позднее стало называться индуизмом.

⁵ Dandekar R.N. The Antecedents and the Early Beginnings of the Vedic Period. — Select Writings. Vol. III. Delhi, 1981, с. 1–44.

⁶ В АйтАр I.3.3. упоминаются *самхита-патха*, *пада-патха* и *крама-патха*, о которых речь пойдет ниже.

⁷ Традиционно называются восемь *викрити* (способов перестановки): *пада*, *крама*, *джата*, *ратха*, *данда*, *дхваджа*, *мала* и *гхана*.

⁸ См.: Dandekar R.N. The Antecedents...

⁹ Несомненно, культ сомы как религиозный культ имеет исключительно протоарийское происхождение. Он не засвидетельствован в религиозных представлениях и практике ни у одной другой ветви ИЕ семьи. Первоначальную родину растения сомы, которое играло главную роль в этом культе, следует поэтому искать в районе Балха. Можно показать, что гора Муджават, которая упоминается в ведийской литературе (а также в Ав) как родина сомы, действительно находилась в этом районе. Однако сейчас трудно идентифицировать первоначальное растение сома. Предлагались различные варианты отождествления этого растения, которые кажутся мне недостаточно убедительными. Со временем из культа сомы у ведийских ариев развился очень сложный и изощренный ритуал сомы. В этой связи можно отметить, что, когда арии покинули район Балха и Муджават, им стало трудно добывать растение сому или выращивать его. Поэтому в разное время и в разных климатических условиях они использовали различные заменители сомы, которые, вероятно, были максимально близки к соме как ботанически, так и по производимому эффекту. Все эти заменители, однако, они называли сомой^{4*}.

¹⁰ Подробнее см.: *Dandekar R.N. Asura Varuṇa; он же. Vṛtrahā Indra.* — *Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979.*

¹¹ Очевидно, должны были существовать и некоторые другие второстепенные элементы, развившиеся как в рамках этой идеологии, так и в тесной связи с ней, однако мы не рассматриваем их здесь, чтобы не затемнить обсуждение главного вопроса.

¹² В этой связи см.: *Dandekar R.N. Vedic Studies: Retrospect and Prospect.* — *РАИОС (14th Session). Part II, с. 1–22.*

¹³ На самом деле только мандалы II–VII действительно являются семейными книгами, авторство которых принадлежит родам Гритсамада, Вишвамित्रа, Вамадева, Атри, Бхарадваджа и Васиштха соответственно. Мандала VIII — это собрание гимнов, авторство большинства которых традиционно приписывается роду Канва. Мандала IX составлена по принципу не единого авторства, а единой темы — все ее гимны обращены к Соме. Мандалы I и X составлены, можно сказать, из семейных книг «в миниатюре».

¹⁴ Ср., например, правило, приводимое в «Сарванухрангани» I.12.12: *maṇḍalādiṣu āgneyam a aindrāt* 'в мандалах и других [текстах] [порядок расположения гимнов таков]: от [гимнов], посвященных Агни, к [гимнам], посвященным Индре', а также начало комментария Саяны на РВ II.1.1: *maṇḍalādīparibhaṣaya agneyam* 'в соответствии с общим правилом о мандалах и других [текстах] [вначале располагается гимн], посвященный Агни'.

¹⁵ См.: *Dandekar R.N. The Dāśarājña.* — *Select Writings. Vol. III. Delhi, 1981.*

¹⁶ *Max Müller F. Chips from a German Workshop. I, с. 116.*

¹⁷ Изложенные в этой лекции взгляды были позднее развиты в следующих работах: *Dandekar R.N. Vedadarśana* (на маратхи). *New Delhi, 1966; он же. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967.*

ВЕДИЙСКИЙ БОГ САВИТАР В НОВОМ ОСВЕЩЕНИИ

Среди ведологов существуют значительные расхождения в точной интерпретации природы и облика ведийского бога Савитара. Этот факт, естественно, усиливает наш интерес к изучению мифов об этом боге в ведах. Весьма вероятно, что тщательный анализ вопроса о сущности и природе Савитара поможет нам более ясно представить себе ИЕ мифологию в целом и ведийскую мифологию в частности.

Ольденберг твердо придерживался мнения, что основополагающая идея, воплощенная в боге Савитаре, ни в коем случае не может быть возводима к ИЕ периоду¹. Савитар сравнительно поздно стал членом ведийского пантеона; об этом со всей очевидностью говорит само имя «Савитар», образованное непосредственно от ведийского корня sū 'побуждать', 'оживлять', а также то, каким собственно образом возникает это божество. Согласно Ольденбергу, происхождение Савитара ясно указывает на очень позднюю фазу эволюции ведийской религиозной мысли². Такие более древние и важные боги РВ, как Варуна, Митра, Индра и т.д., считаются прежде всего персонификацией природных явлений. Эти боги, в описаниях которых нередко наблюдаются элементы природных явлений, обладают своего рода «конкретностью» облика и отличительных признаков. Естественным очередным шагом в развитии религиозной мысли были уход от внешней, конкретной формы явлений и обращение к идее внутреннего абстрактного духа, который, как считалось, действовал за этими явлениями. Самой яркой характеристикой этой единой вселенской жизни является многообразное «движение», «перемещение» (Bewegung), ясно различимое во всем. Любое природное явление, как и любая человеческая деятельность представляют собой некую форму «движения»: солнце всходит и заходит, Ашвины движутся по своему обычному круговому пути; реки текут; люди начинают работать. Все эти события предполагают какое-то внутреннее «побуждение», «оживление». Только благодаря такому «побуждению» вечно поддерживается миропорядок. Из физического факта «движения», таким образом, логиче-

ски следует необходимость его аналога в сфере духа — «побуждения». Именно эта идея «побуждения», в результате которого приводится в движение весь вселенский порядок, по Ольденбергу, была деифицирована на позднем этапе развития ведийской религиозной мысли. Возникло отдельное, самостоятельное божество, которое считалось целиком и полностью ответственным за это «побуждение». Им и был Савитар, «бог-побудитель». Итак, согласно Ольденбергу, Савитар появляется в период деификации абстрактных идей и их добавления к ведийскому пантеону. К этой категории принадлежат, например, боги Тратар, Дхатар, Нетар и даже Праджapati. Примечательна и грамматическая форма имени «Савитар». Это причастие настоящего времени, представляющее бога с четкой функцией, — Дхатар 'Установитель', Нетар 'Ведущий' и т.д. Ведийский поэт больше не ограничивается при выборе имени для бога физической функцией этого бога (например, Варуна 'Наполнитель' или Индра 'Поджигатель'), но обращается к его глубинной, духовной сути. Бог Савитар часто изображается простирающим огромные золотые руки — чтобы «направлять» движение в мире.

Далее, Ольденберг считает, что позднее происхождение Савитара бесспорно доказывается анализом его положения в ведийском ритуале. Не предусматривалось совершение возлияний сомы в честь Савитара³. В начале больших жертвоприношений Савитару воздается честь тем, что его имя упоминается в формуле, которую жрец нередко произносит перед тем, как взять какой-нибудь ритуальный предмет: *devasya savituh prasave...* 'при побуждении [тебя] богом Савитаром...'. Такое положение Савитара, конечно, позднее изобретение. Для него пришлось специально подыскивать место, которого он не имел в первоначальной схеме древнейшего ведийского ритуала. Поэтому он прославляется только в начале ритуала.

Ольденберг выдвигает еще одну версию относительно природы Савитара. Обычно утверждается, что бог солнца прежде всего ответствен за самое главное движение во вселенной, а все остальные движения явно зависят от него. В конечном счете поэтому бог солнца стал восприниматься как «побудитель» *par excellence*, и эпитет «Савитар» во многих местах относился к Сурье. Это и привело к пространственной ошибке, когда Савитар считался изначально идентичным Сурье. Ольденберг, как будет детально показано ниже, был совершенно прав, выступая против этой идеи о тождестве двух богов — Сурьи и Савитара⁴. В одиннадцати гимнах, полностью посвященных Савитару, и в других упоминаниях этого бога в ведах его солярный характер почти не акцентирован. В ведийских гимнах Савитар, конечно, ассоциируется со «светом» и «блеском» (РВ IV.6.2; 13.2; 14.2;

VII.76.1); про него говорится, что он порождает сияние на востоке (X.139.1); он освещает средний мир, небеса и землю (I.35.9–11); он несет благодать людям во все времена года, днем и ночью (IV.53.7); он отец Сурьи. Более того, весь гимн V.81, казалось бы, специально подчеркивает солярный характер Савитара. Однако, как будет показано ниже, все эти упоминания не указывают на «солярные истоки» происхождения Савитара. Свидетельства же, не позволяющие отождествлять Савитара с Сурьей, более чем убедительны.

Итак, Ольденберг пришел к трем важным выводам относительно природы Савитара:

1. Бог Савитар принадлежит поздней фазе эволюции ведийской религиозной мысли, когда происходила деификация абстрактных представлений. Савитар представляет собой абстракцию идеи «побуждения».

2. Савитар поэтому явно позднее добавление в пантеон ведийских богов. Анализ эволюции ведийской мифологии и положения Савитара в ведийском ритуале подтверждает эту точку зрения.

3. Отождествление Савитара с Сурьей представляет собой грубую ошибку. Суть природы Савитара — не идея солнечного бога вообще или в одном из его возможных аспектов, а деифицированная идея побуждения.

О первом выводе Ольденберга нужно сказать, что множество имеющихся данных не позволяет рассматривать Савитара только как «божество-абстракцию». Живописность описания Савитара в ведийских гимнах заставляет признать, что ведийский поэт, несомненно, должен был иметь перед мысленным взором какое-то конкретное воплощение этого бога. В РВ Савитар называется имеющим золотые руки (I.35.9–10; VI.71.1, 4, 5; VII.45.2). Он широкорук (II.38.2); у него прекрасные руки (III.33.6); он надевает золотую одежду (IV.53.2); у него принимающая любую форму золотая повозка, запряженная парой лучезарных скакунов (I.36.2–5). Савитар воздевает свои сильные руки, чтобы благословить все живые существа и побудить их к работе (II.38.2; IV.53.4; VI.71.1.5). Однажды он назван Апам Напат (arāṃ pārāt 'внук вод', I.22.6). Все эти описания убедительно свидетельствуют, что ведийский поэт представлял себе Савитара вполне конкретным существом, а не абстрактным понятием. Сравнение описания Савитара с описанием и таких явно абстрактных божеств, как Тратар, Нетар, Дхатар и т.п., будет в этом смысле весьма показательным. По меткому замечанию Макса Мюллера, сила и яркость Савитара значительно отличают его от бледных и невыразительных качеств богов типа Дхатара, Тратара и т.п., которых Ольденберг относит к той же категории, что и Савитара⁵. За этими божествами не стоит ничего конкрет-

ного, и потому представленные ими олицетворения абстрактных понятий выглядят безжизненными и неубедительными. Савитар — совсем другое дело. У этого бога множество антропоморфных черт, и его действия описываются как человеческие. Ведийские поэты словно бы воочию узрели своим провидческим взором (*ārṣa cakṣu*) могучего Савитара, воздевающего огромные золотые руки, дабы направлять и приводить в движение все события в мире.

Далее, Ольденберг придавал слишком много значения формуле *devasya savitūḥ prasave...* которую часто произносили в начале ведийского ритуала. По его мнению, упоминание Савитара только в начале ритуала указывает на то, что место в ведийском ритуале Савитар получил задним числом, а в формуле *devasya savitūḥ prasave...* замечательно выражена природа Савитара как олицетворение абстрактного понятия побуждения. Вспомним, однако, что дальше в формуле следуют такие слова: *aśvinor bāhubhyām pūṣṇo hastābhyām* 'руками Ашвинов, руками Пушана'. Из этого можно заключить, что формула была стереотипна и сама по себе не имела особого значения. С другой стороны, к Савитару регулярно обращаются при выполнении обряда *агништом*; часто упоминается *савитра граха* 'зачерпывание [жертвенной чашей] для Савитара'. В АйтБр III.30 с Савитаром ассоциируются Рибху, их называют его учениками (*antevāsa*). В РВ I.110.2–3 и 161.11 говорится, что Рибху прожили 12 дней в доме Савитара. Это явно подсказывает, что он воспринимался как конкретный мифологический персонаж. Здесь «Савитар», несомненно, имя самостоятельного мифологического персонажа. Там же Савитар затем называется Агохья (*agoḥya* 'тот, которого не спрятать'). Саяна объясняет, что Агохья — это Адитья. Такая предположительная связь Адитья—Савитар, вероятно, вводит Савитара в мифологический круг Варуна—Адитья. В ТС I.1.9 Савитар ассоциируется с «путами», что опять же свидетельствует против того, что он — просто божество-абстракция. В целом положение Савитара в ведийском ритуале, по контрасту с положением Дхатара, Нетара и др., окончательно доказывает, что Савитар принадлежит к совершенно другой категории божеств, нежели Дхатар и ему подобные. В ведийском ритуале, как и в ведийской поэзии, Савитар несомненно мыслился достаточно конкретным персонажем.

Второй вывод Ольденберга, а именно идея о том, что Савитар — позднейшее добавление в ведийском пантеоне, основан на первом и отпадает вместе с ним. Концепция бога, который побуждает к движению и направляет весь грандиозный миропорядок, не может принадлежать только поздней фазе ведийской мифологии. Эволюция религиозной мысли может быть вкратце изложена следующим образом. Бес-

предельная широта, красота и щедрость природы с самого начала потрясли их воображение, и они обожествили и восславляли эту беспредельную широту в образе бога Отца Дьяуса (Зевса) — Дьяуса Питара (Юпитера). Представление о нем действительно можно считать одним из древнейших в ИЕ мифологии. Но, судя по всему, мифологическое представление о Дьяусе у ариев не достигает уровня развития представления о Зевсе или Юпитере. На первый план они выдвинули другое свое наблюдение: вся беспредельная широта природы не есть неуправляемый хаос. Солнце встает и садится в назначенный час; реки текут по определенному руслу; неизменно сияют звезды; все происходящее во вселенной управляется каким-то идеальным, но неизвестным способом. Все это происходит благодаря определенному «закону» или «порядку», действующему за всеми явлениями в мире. Такой взгляд, как уже говорилось, получил особенное развитие едва ли не исключительно среди протоариев и выразился в концепции *риты*, космического порядка, и его мифологической персонификации, Варуны РВ, верховного владыки (*saṁrāt*). Его функцией было следить за тем, чтобы «миропорядок» оставался непоколебленным и ненарушенным. Верховный владыка Варуна надзирал за каждым движением, и большим, и малым, контролировал и направлял его — начиная с огромного кругового пути, ежедневно совершаемого богом солнца, и кончая малейшим морганием глаз простого смертного. Абстрактную идею побуждения и ее божественную персонификацию — Савитара, которые тесно связаны с концепцией Варуна-*рита*, не следует поэтому считать непременно принадлежащими какой-то поздней фазе в эволюции ведийской религиозной мысли. Ольденберг причислил Савитара к категории божеств типа Дхатара, Нетара и др., которые бесспорно являются более поздними творениями ведийских поэтов. Уже тот факт, что к Савитару обращены целых 11 гимнов и он еще 170 раз упоминается в РВ, опровергает утверждение Ольденберга. Ни одно из других поздних, в классификации Ольденберга, божеств не прославлялось и не воспевалось в ведийских гимнах так, как Савитар. Ольденберг не смог объяснить, почему только один бог, Савитар, был предпочтен всем остальным богам, принадлежащим той же категории, и вознесен на такую высоту, что даже в ведийских гимнах оказался наравне с более древними и более важными ведийскими богами. Близость Савитара к этим богам такова, что рассматривать его как более молодого члена ведийского пантеона заведомо невозможно.

Тот факт, что Савитар играет относительно скромную роль в ведийском ритуале, ни в коем случае не доказывает, что это — позднее ведийское божество, как утверждает Ольденберг. Ведь то же самое можно сказать и о Варуне, которого ни при каких обстоятельствах

нельзя считать молодым членом ведийского пантеона. С другой стороны, Праджapati, который явно принадлежит поздней фазе ведийской религиозной мысли, занимает очень важное место в ведийском ритуале. Ниже я постараюсь показать, что если имя этого бога — Савитар — и может быть чисто индийским по происхождению, то его основные характеристики и функции в той или иной форме восходят к протоарийской идеологии.

Ольденберг категорически возражал против предположения, что ведийский бог Савитар первоначально мыслился одним из аспектов бога солнца⁶. Хиллебрандт⁷ и Л. фон Шрёдер⁸ действительно отождествляли Савитара с Сурьей. Нам понадобится на этом этапе подробно проанализировать взгляды Хиллебрандта на суть природы Савитара. Хиллебрандт прежде всего исходил из места Савитара в ведийском ритуале. В ТБ III.10.1 упоминается в связи с *агничхити* (раскладывание [дров перед алтарем] Агни) алтарь Савитара: *sarvataḥ parimaṇḍalam̐ rathacakramātrām̐ sāvitraṁ parilikhya* 'со всех сторон по кругу, только колесо колесницы Савитаровой обложив'. Согласно Хиллебрандту, это описание со всей очевидностью указывает на солнечную природу Савитара. Далее он отмечает, что возможная связь Савитар—Адитья, подразумеваемая в РВ I.110.2. и 161.11, говорит в пользу предположения о тождестве Савитара и бога солнца. Во время жертвоприношения *ашвамедха* следует каждый день в течение всего года приносить жертвы Савитару, и этот факт позволяет предположить, что он был «повелителем года»⁹. А «повелителем года», по мнению Хиллебрандта, может быть только бог солнца. Эти аргументы, основанные на анализе ведийского ритуала и выдвинутые Хиллебрандтом в поддержку отождествления Савитара с Сурьей, выглядят весьма неубедительно. Необходимо помнить, что первоначальный образ ведийского бога зачастую сильно модифицируется при включении его в ритуал. Например, Варуна, игравший очень заметную роль в ведийской мифологии, редко оказывается в центре ведийского ритуала. Поэтому пытаться определить природу ведийского бога исключительно на основе изучения его места в ведийском ритуале — неверный метод. Главные черты бога, как правило, уходят в тень, а второстепенные, сколько-нибудь пригодные для ритуального использования, весьма усиливаются. Первоначальный образ бога поэтому часто искажается в угоду ритуалу. Более того, аргументы, приводимые Хиллебрандтом в связи с природой Савитара и основанные на месте этого бога в ведийском ритуале, доказывают лишь, что ведийскому ритуалу известен Савитар, обладающий конкретным обликом. Особая форма алтаря — *савитра*, который, согласно Хиллебрандту, символизирует солнечный диск, в не меньшей мере предполагает идею «движения» в

миропорядке, которое постоянно поддерживается вследствие «побуждения», исходящего от Савитара. Далее, косвенное свидетельство того, что Савитар является одним из Адитьев, еще не доказывает, что он — солнечный бог, поскольку Адитьи изначально принадлежат мифологическому комплексу Варуна—*рита*. Более того, помимо Сурьи еще несколько богов воспевались как «повелители года». Так, например, о Варуне в РВ I.25.8 говорится: *veda māso dhrtavrato dvādaśa grajāvataḥ / vedā urajāyate* 'знает тот, чей завет крепок, двенадцать месяцев с [их] потомством; [того], кто рождается в придачу'. С другой стороны, некоторые детали ритуала ни в коем случае не позволяют отождествлять Савитара с Сурьей. В ТС I.1.9 Савитар ассоциируется с путями, что скорее сближает его с Варуной, поскольку пути, *паша*, — это едва ли не исключительно принадлежность мифологии Варуны. В РВ IV.71.5 Савитар сравнивается с Упавактри, которого в более позднем ритуале называют Майтраваруна, что, возможно, предполагает близость Савитара к мифологии Варуны—Митры. В ведийском ритуале нет даже намек на то, что Савитар тождествен Сурье. Если бы Савитар и Сурья были тождественны, то и в ритуале они были бы взаимозаменяемы. Однако на самом деле каждый из них упоминается на разных этапах ритуала, и роли, отведенные им в ритуале, тоже различны.

Рассуждения Хиллебрандта обретают более твердую почву, когда он переходит к описанию Савитара в РВ¹⁰. Его взгляды на эту проблему вкратце сводятся к следующему. Во многих местах РВ Савитар прежде всего называется «владыкой света и сияния». Такие описания ясно подчеркивают солярную природу этого бога. Наиболее очевидные указания на тождество Савитара и Сурьи содержат четвертая и пятая мандалы. Гимн IV.53 просто непонятен, если не предположить, что эти два бога тождественны. Бесспорно, идея побуждения не раз подчеркивается в РВ. Однако утверждение Ольденберга о том, что Савитар — бог, воплощающий абстрактную идею, древнее Савитара, обладающего слабыми и вторичными признаками бога солнца, не выдерживает критики. Ведь мы обнаруживаем обе эти идеи в одном и том же гимне. Например:

grāsāvid bhadraṁ dvipade catuṣpade 'он вызвал к жизни благо для двуногого и четвероногого' (V.81.2);

uteṣiṣe prasavasya tvam it 'и ты правишь силой вызывать к жизни — лишь ты один' (V.81.5);

vi nākamakhyaṭ savitā vareṇyo 'nu prayānamuṣaso vi rajati 'он сделал видным небосвод, Савитар превосходный; он направляет [свой путь] вслед за выходом Ушас' (V.81.2).

Относительно последнего упоминания (*vi nākam...*) нужно заметить, что между этим описанием Савитара и обычными описаниями

Сурья и Агни почти нет разницы. Хиллебрандт словно бы спрашивал: может ли Ольденберг доказать, что стих 5 в V.81 старше стиха 2, а гимн V.82, в котором идея побуждения выражена более ярко, старше гимна V.81? Приведем фрагменты РВ, относящиеся к Сурье: (1) *madhyā kartor vitatāṃ saṃ jabhāra* ‘посреди работы он собирает натянутую ткань’, I.115.4; (2) *yadedayukta haritaḥ sadhasthād* ‘как только он запряг с места рыжих [коней]’, II.115.4; (3) *yasya te viśvā bhuvanāni ketunā* ‘ты, по знаку которого [поднимаются] все существа’, X.37.9; (4) *udu śya śaraṇe divo* ‘[этот Сурья] вверх [простер свой свет] под защитой неба’, VIII.25.19; (5) *susamṛḡgbhirukṣabhīrhānumaśret* ‘[правя своими] прекрасными быками, [она] распространила [свой] свет’, VII.79.1. Их можно сравнить соответственно со следующими местами РВ, относящимися к Савитару: (1) *punaḥ samavyad vitatam vayanā* ‘снова свернула натянутую [ткань] ткущая’, II.38.4; (2) *nūnamāgīramadatamānaṃ cidetoḥ* ‘вот он даже странствующего остановил в движении’, II.38; (3) *ā kṛṣṇena rajasā vartamānaḥ* ‘приближающийся сквозь черное пространство’, I.35.2; (4) *ud u jyotīramṛtam viśvajanyam* ‘[простер] вверх бессмертный, предназначенный для всех народов свет’; (5) *ūrdhvaṃ bhānum savitā devo aśret* ‘ввысь простер [свой] свет бог Савитар’, VII.72.4. В этих отрывках выражены одни и те же идеи; их литературное воплощение тоже практически одинаково. Согласно Хиллебрандту, из этого естественно следует только одно: Сурья и Савитар идентичны друг другу в сознании ведийских поэтов. Они часто не различаются в РВ¹¹. Один описывается теми же словами, что и другой, и поэтому оказывается практически невозможно разделить этих двух богов.

Относительно аргументов, которые, по мнению Хиллебрандта, говорят в пользу тождества Савитара и Сурьи, можно сказать, что ученейший ведолог принял во внимание только наиболее общие характеристики Савитара. Такие божественные черты, как власть над светом и сиянием, распространение лучей света повсюду, перемещение в золотой колеснице и т.п., являются общей собственностью ведийских поэтов и используются при описании любого ведийского бога независимо от его конкретной природы. Ассоциация со светом, сиянием и другими подобными понятиями — наиболее общий прием ведийских поэтов для восхваления любого божества. Далее, в нескольких фрагментах, цитируемых Хиллебрандтом, Савитар, судя по всему, тесно сближен с Сурьей, так как основная функция Савитара как побудителя, блюстителя, управителя всем, что происходит в мире, является характерной, пусть и в узком смысле, и для Сурьи. Сурья — то же для нескольких явлений в мире, что и Савитар для всей вселенной, включая и бога солнца. И это, естественно, способствовало ошибочному

представлению о тождестве двух этих ведийских богов. Более тщательный анализ облика Савитара ясно показывает, что он определенно выходит за рамки, очерченные природой солнечного божества. Хотя Савитар и Сурья, может быть, так или иначе отождествляются в отдельных местах вед, но значительно чаще они дифференцируются. Содержание гимнов к Савитару существенно отличается от содержания гимнов к Сурье. Гимны к Сурье обычно сводятся к описаниям «восходящего освещающего света», тогда как в гимнах к Савитару специально подчеркивается природа этого бога — «побудителя, блюстителя и управителя» миропорядка. Про Савитара, в противоположность Сурье, говорится, что он непременно и тщательно устанавливает различные явления, четко определяя их границы.

Суммируем те черты бога солнца, которые подчеркиваются в обращенных к нему гимнах, но в то же время никогда не упоминаются по отношению к Савитару. Сурья — это глаз Митраваруны (I.115.1; VI.51.1; VII.61.1) или глаз богов (VII.77.3), тогда как Савитар сам называется *сурьярашми* 'луч солнца' (X.139.1). Сурья — это мировой соглядатай (IV.13.3); его колесницу влекут семь скакунов (V.45.9), тогда как у Савитара всего два сияющих коня (I.35.3). Дорогу Сурье подготавливает Варуна (I.24.8; VII.87.1) или Адити, т.е. Митра, Варуна и Арьяман (VII.60.4), тогда как Савитар сам устанавливает всем путь (II.38.7,9). Отец Сурьи — Дьяус (X.37.1), Сурья называется бого-рожденным (X.37.1); часто упоминается, что Сурья порожден и помещен на небеса разными богами — Индрой (II.12.7), Индравишну (VII.99.4), Митраваруной (IV.13.2; V.63.4), Индраваруной (VII.82.3) и Дхатаром (X.190.3). Эта черта ясно отличает Сурью от Савитара, про которого говорится, что он породил и привел в движение другие природные силы (II.38.7,9). Далее Сурья описывается как птица (X.177.1), бык (X.189.1) или конь (VII.77.3); а в нескольких местах о нем говорится вообще как о неодушевленном предмете (V.62.2; 63.4; VII.63.4) — и это вновь такая черта, которая совершенно немыслима по отношению к Савитару, побудителю всего живого и неживого. В отличие от Сурьи Савитара часто называют оживителем Ваю и Пушана (X.64.7; 139.1). Другими чертами, четко разделяющими функции этих двух богов, являются следующие: воды подчиняются повелениям Савитара (II.38.1); своими руками Савитар направляет движение рек (III.33.6); вода и ветер подчиняются закону Савитара (II.38.2); Савитар одновременно и *прасавита* 'побудитель', и *ниवेशана* 'успокаиватель' (IV.53.6).

Приведенные выше рассуждения убедительно доказывают, что ведийские поэты воспринимали Сурью и Савитара как двух совершенно разных божеств с различными функциями. Еще одной чертой, отли-

чающей этих богов друг от друга, является то, что Савитар — бог и утра и вечера, а Сурья — это только утренний бог. Такие описания, как *ā kṛṣṇena rajasā vartamāno niveāyannamṛtam martyam sa* 'приближающийся сквозь черное пространство, успокаивая бессмертного и смертного' (I.35.2) и *āsthād ratham savitā citrabhānuḥ kṛṣṇa rajāmsi taviṣim dadhānaḥ* 'взошел на колесницу Савитар с пестрыми лучами: [устремляясь навстречу] черным пространствам, утверждая силу' (I.35.4), плохо согласуются с природой Сурьи, повелителя света и утра, про которого говорилось, что он идет по освещенному пути даже после заката. В ШБр III.2.3.18, кстати, Савитару приписывается западная сторона, и это опять-таки предполагает его отличие от Сурьи. Примечательно, что обычно запад отождествляется с Варуной. Еще одной исключительной чертой Савитара является его связь с *амати* — «образом», великим сиянием или формой. В *амати* есть что-то магическое (III.38.8; VII.38.1,2; 45.3). Это сверхъестественное, чудесное явление наподобие *майи* Индры или Варуны. Богу солнца никогда не приписывается такая магическая сила. Роль, которую играет Савитар в связи с погребальными обрядами (X.17.4; АВ XII.248); его возвышение до уровня Праджapati в РВ (IV.53.2) и позднейшей литературе брахман (ШБр XII.3.5.1; ТБр I.6.4.1), а также до уровня Брихаспати (ТС IV.1.7.3; 2.8.1); то, что он чаще всего называется *асура* (IV.53.1), — вот еще несколько характеристик, четко отличающих Савитара от Сурьи. Савитар, в противоположность Сурье, надзирает за действиями всех других богов (II.38.7.9); ни один бог не смеет противиться его воле (V.82.2); Савитар дарует бессмертие не только Рибху (I.110.2, 3), но и другим богам (IV.54.2). Разве подобные упоминания хоть как-то предполагают тождество Сурьи и Савитара? Разве они оставляют хоть какие-то сомнения в том, что Савитар не укладывается в обычные рамки солнечного божества и что его функции значительно шире, чем функции Сурьи? Частое упоминание рядом этих двух богов также доказывает лишь то, что между ними имеется четкая граница. Упоминания того, что Савитар объявляет людей безгрешными перед Сурьей (I.123.3) или что он сливается с лучами Сурьи, показывают, что Сурья несомненно отличен от Савитара и подчинен ему. С этой точки зрения особенно важен весь гимн V.81. В гимне VII.35, где, судя по всему, перечислены основные характеристики различных ведийских богов, Сурья и Савитар различаются совершенно четко. В ряде других мест (I.35.9; 123.3; 157.1; V.81.4; VII.45.2; X.149.3) Савитар и Сурья упоминаются рядом. Деятельность Савитара иногда связана с заходом солнца (I.35.2; II.38.2–5). Как можно объяснить это, если Сурья и Савитар — одно и то же? Про Савитара говорится, что он приводит ночь (II.38.3 и сл.), что совершенно немислимо по отно-

шению к Сурье. Далее говорится, что даже Сурья подчиняет свою деятельность Савитару (VII.45.2) и что Савитар побуждает Сурью к деятельности (I.35.9). Про Савитара-асуру говорится, что он вечером обозревает средний мир, и в этой связи поэт (I.35.7) вопрошает: «Где теперь Сурья?». Такие упоминания недвусмысленно указывают, что в РВ Савитар рассматривается как надзирающий за всеми действиями бога солнца. Поэтому совершенно бесспорно, что ведийские поэты четко различали ведийских богов Сурью и Савитара и воспринимали Савитара как бога, побуждавшего к движению и направлявшего все явления в мире, включая и те, которые связаны с богом солнца.

Макдонелл считает, что «Савитар» первоначально был общим эпитетом индийского происхождения, который со временем стал применяться только по отношению к богу солнца — типичному побудителю¹². Томас¹³, видимо, соглашался с Макдонеллом в том, что Савитар — это персонификация силы Сурьи. Скорей всего, это были просто попытки примирить позиции Ольденберга и Хиллебрандта. Слово *savitṛ*, возможно, иногда употреблялось как эпитет бога вообще. Этот факт, очевидно, отражает лишь ту стадию, когда причастие настоящего времени от корня *sū* еще не превратилось окончательно в имя собственное конкретного бога. Нужно помнить, что описания Савитара имеют не настолько общий характер, чтобы их можно было применить к любому богу, действующему как побудитель. Как сказал Макс Мюллер, «Савитар», может быть, по природе и является общим наименованием, но, даже если это и так, оно никогда не прилагается к «оживителям» — дождю, луне или ветру¹⁴. Далее будет показано, что черты Савитара — это указание на определенного ведийского бога в его аспекте побудителя движения миропорядка.

Рот сравнивает Савитара с греческим Гермесом, сопровождающим день и ночь¹⁵. Однако он, похоже, не принял во внимание другие характерные черты Савитара. Бергенъ, даже после подробного обсуждения вопроса, так и не приходит к какому-нибудь конкретному выводу относительно сущности Савитара¹⁶. Однако он замечает, что природу Савитара нельзя объяснить исходя из функций солнца. По Бергеню, неверно видеть разницу между Сурьей и Савитаром в том, что первый якобы представляет собой солнечного бога как физическое явление, а второй воплощает внутреннюю сущность солнечного бога. Он указывает на возможное тождество Савитара и Бхаги (IV.55.10; V.82.3; VI.50.13) и на тесную связь Савитара с Праджapati (IV.53.2), Тваштаром (IX.81.4; X.10.5), Пушаном (IX.81.4) и Сомой (III.56.6; X.149.5). Бергенъ, далее, подчеркивает гермафродитную природу Савитара (III.38.8), отмечая, что в Савитаре сочетаются признаки обоих полов. Однако это лишь редкие упоминания, которые не характери-

зуют истинной природы Савитара. Не исключено, что Савитар, выступая то как благодетель, распределяющий богатства, то как создатель вселенной и блюститель миропорядка, то как кормилец всех существ и т.д., тесно сблизился с несколькими ведийскими богами. Этот факт показывает, что Савитар по сути своей не тождествен какому-то одному из этих богов, но явно обладает характерными признаками их всех, не ограничиваясь ими.

Наш анализ ясно показал, что объяснения истинной природы Савитара, предложенные Ольденбергом, Хиллебрандтом, Макдонеллом, Томасом, Ротом и Бергеном, либо отличаются односторонностью и неполнотой, либо вообще не выдерживают критики¹⁷. Сопоставление мнений, высказанных этими учеными, пока позволяет сделать следующие выводы.

1. Савитар не является всего лишь божеством-абстракцией типа Дхатара, Нетара и т.п. Поэтому нет оснований полагать, что Савитар принадлежит к более поздней фазе ведийской религиозной мысли и что истоки воплощаемого им представления поэтому следует искать только в ведийской мифологии.

2. Мнение о том, что Савитар первоначально мыслился идентичным Сурье, является ошибочным, причем эта ошибка возникла из-за того, что основная функция Савитара, «побуждение», считается атрибутом в определенной степени также и бога солнца. Однако в действительности ведийские поэты всегда четко различали этих двух богов.

3. Слово «савитар» не всегда является эпитетом общего характера, приложимым к любому богу-«оживителю». Намного чаще имя «Савитар» предполагает конкретный божественный персонаж, обладающий собственной природой и сущностью.

В чем же тогда заключается сущность Савитара? Чтобы правильно ее понять, следует проанализировать все 11 гимнов, обращенных к этому богу, и все 170 упоминаний его в РВ, причем так, чтобы свести воедино только те его характеристики, которые четко отличают его от остальных ведийских богов. Бесспорно, ведийские поэты использовали одни и те же поэтические клише по отношению к разным богам. Именно из-за их склонности к этому веды изобилуют повторами, на что указывал Блумфилд. Эти стандартные поэтические формулы, как правило, ничего не дают для понимания характера конкретных ведийских богов. Поэтому мы должны строить свои выводы на изучении *нивидов* — характеристик, упоминаемых исключительно по отношению к конкретному богу, если мы хотим понять его подлинную природу.

Яркой особенностью природы Савитара является то, что с ним часто ассоциируется прежде всего понятие миропорядка — *рита*.

Савитар — это бог, который поддерживает и укрепляет весь мир: *yathā viśvaṃ bhuvanāṃ dhārayiṣyati* ‘как он должен поддерживать все мироздание’ (IV.54.4). Говорится, что на нем лежит основная ответственность за поддержание миропорядка и соблюдение этических законов, причем до такой степени, что он рассматривается как основатель соответствующих норм: *trīpañcāṣaḥ kṛṇāti vrāta eṣāṃ deva iva savitā satyadharmā* ‘играет стая этих игральных костей, числом трижды пятьдесят, чьи законы истинны, как законы бога Савитара’ (X.34.8); или: *deva iva savitā satyadharmendro na tasthau samare dhanānām* ‘тот, чьи законы истинны, словно бог Савитар, он стоит, словно Индра, посреди нагромождения богатств’ (X.139.3). Воды подчиняются Савитару: *āpaś cid asya vrata ā nimṛgrā* ‘даже воды покорны его заветам’ (II.38.2), и это непостижимо: ‘вот оно, творение этого Савитара — никто не разъяснит мне его’ (III.38.8); ветры перестают дуть, подчиняясь *vrāte* (обету) Савитара: *ayam cid vāto gamate pariḥman* ‘даже этот ветер успокаивается в [своем] круговом странствии’ (II.38.2); Савитар прикрепил к земле горы, которые до того были летающими (IV.54.5); все великие боги должны были действовать в согласии с его законами: на *yaśendro varuṇo na mitro vratamaryamā na minanti rudraḥ* ‘чей завет не нарушают ни Индра, ни Варуна, ни Митра, ни Арьяман, ни Рудра’ (II.38.9); Индре и другим богам Савитар определяет их обители в горах (IV.54.5); все боги следуют примеру Савитара, никто не смеет преступить его законов (II.38.7, 9; V.82.2); различные боги выполняют закрепленные за ними функции только тогда, когда Савитар побуждает их к этому (V.81; X.139.1). Ни один приказ прекраснорукого бога Савитара не может быть оспорен или нарушен; закон его — это вечная истина: на *pramiye savitur daivasya tad yathā viśvaṃ bhuvanāṃ dhārayiṣyati / yat pṛthivyā varimannā svaṅgurir varṣman divaḥ suvati satyam asya tat* // ‘не надо преуменьшать того в божественной природе Савитара, как он должен поддерживать все мироздание. Что этот бог с прекрасными пальцами предназначает для шири земли, для выси небес — то у него истинно’ (IV.54.4). Савитар — владыка всего, что движется и не движется (IV.53.6). Он поддерживает небеса (IV.53.2; X.149.4); в одном месте говорится, что он узами закрепил землю и поддержал небо в не имеющем опоры пространстве (X.149.1). Савитар же приводит в движение колесницу Ашвинов (I.34.10). Именно по его велению в мире происходят различные большие и малые явления (I.124.1; II.38.1 и сл.). АВ ясно предписывает (VI.23.3): *devasya savituḥ save karma kṛnvantu mānuṣāḥ* ‘по побуждению бога-побудителя да свершают люди [святое] дело’.

Такие упоминания Савитара в различных ведийских отрывках — несомненный исходный пункт для определения истинной природы и

сущности этого ведийского бога. Во множестве мест Савитар ассоциируется с *ритой*. Выше указывалось, что в эволюции так называемой протоарийской религиозной мысли уже был достигнут этап, когда существовало несомненное понимание того, что вся эта огромная, бесконечная вселенная не есть хаос, неподвластный законам, но предполагает строго определенный космический порядок, действующий за всеми мировыми явлениями. Протоарии выработали и мифологический аналог этого понятия — бога, который отвечал за то, чтобы *рита* действовала безошибочно и непрерывно. Такой бог соответственно считался верховным владыкой вселенной, правителем, хранящим космический и моральный закон, направлявшим и регулировавшим все явления в мире. Чтобы мир не сошел с правильного, строго определенного пути, он закрепил его узами; когда этот бог обнаруживал, что его повеление нарушено, то он наказывал преступника все теми же путями. При этом действие космического закона оставалось за пределами человеческого разума. Бог, который управлял этим космическим порядком и заставлял его действовать в высшей степени совершенным, но непознаваемым образом, естественно, считался поэтому величайшим волшебником и обычно ассоциировался с могущественной магической силой, называемой *майя* или *амати*.

Собственно, высказывалось предположение, что во многих древних мифологиях существует это представление о мировом порядке, и, в частности, о верховном владыке — маге, который следит за тем, чтобы этот космический порядок действовал без помех и безошибочно. Точно так же как в РВ — Варуна, а в Ав — Ахура Мазда, в германских религиях в роли миродержца выступает Один. И у саамов был своего рода «мирочеловек», в котором можно увидеть аналог ведийского Варуны. У фракийцев есть бог Дарзалес — судя по имени, «бог пут»; и по имени, и по функциям этот бог напоминает Варуну. Такие атрибуты правителя мира, как поддержание космического порядка, магические способности, повеление и связывание путями, являются общими для различных древних мифологий¹⁸.

Мне представляется приемлемым взгляд на суть природы и образа Савитара, который можно изложить следующим образом. Савитар, как было показано выше, обладает всеми чертами бога, которым побуждается к действию, управляется и направляется космический порядок. Он очень часто ассоциируется с основными проявлениями *риты*. Ведийский поэт, очевидно, первоначально мыслил Савитара как бога, благодаря которому все в мире возникает, управляется и направляется. Другими словами, Савитар для ведийских поэтов воплощал лишь один аспект Варуны. Проводимое нами далее сравнение черт Савитара и Варуны ясно покажет, что эти два бога были тождествен-

ны друг другу в представлении ведийского поэта. Ведийские поэты смотрели на верховного владыку Варуну с определенной точки зрения, особо выделяя отдельные его функции. Именно тогда Варуна мог прославляться в форме Савитара. Можно предположить, что слово *savitṛ*, происходящее от корня *sū*, первоначально использовалось в самом общем смысле как прилагательное и на данном этапе употребления это слово применялось по отношению к нескольким богам, таким, как Сурья, Бхага, Тваштар и т.п. Лишь позднее применение этого эпитета, который к тому времени практически превратился в существительное — имя собственное, было ограничено только одним аспектом Варуны. Однако два факта решительно противоречат такой гипотезе. Во-первых, тогда Савитара нужно отнести к той же категории, что и богов Дхатара, Нетара и т.п., что, как было показано, совершенно немыслимо. Во-вторых, характер связи Савитара с другими, более древними богами РВ свидетельствует о том, что он является древним по своей сущности и выдающимся членом пантеона ведийских богов, конкретно воплощающим какой-то один аспект Варуны. Связь Савитара с *ритой* и, естественно, его подразумеваемое тождество с Варуной составляют, по-видимому, его уникальность в ведийской мифологии.

Какой же именно аспект владыки мира Варуны представлен в Савитаре? Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, необходимо сначала свести воедино все общие черты Варуны и Савитара в ведах.

Для начала отметим, что в некоторых местах РВ Савитар и Варуна упоминаются таким образом, что очевидна тождественность этих двух богов. Например: *pra tva miñcāmi varuṇasya pāsād yena tva badhnat savitā susevaḥ* 'я освобождаю тебя от пут Варуны, которыми тебя связал Савитар благосклонный' (X.85.24) (перевод Т.Я.Елизаренковой). Здесь слово «Савитар» используется практически как второе имя Варуны. Точно такой же случай имеем в III.54.11, где Савитар упоминается сразу после Митры и Варуны (III.54.10), что опять же говорит о тесной связи между этими божествами. Функции Савитара как побудителя и блюстителя миропорядка и хранителя космического морального закона (II.38.2; III.33.6; IV.53.4; X.34.8; X.139.3) полностью совпадают с функциями Варуны (VI.70.1; VII.86.1; VIII.41.10; 42,1). Савитар, далее, тесно связан с другими членами круга мифов о Варуне — Адити, Митрой, Арьяманом, Бхагой и т.д. (VII.38.4; 66.1–4). Про Савитара говорится, что благодаря своим законам он становится Митрой (VII.38.2). О нем часто упоминается как о покровителе *риты* (VII.38.2). Савитар выполняет двойную задачу: все в мире он приводит в движение и он же все останавливает, т.е. он одновременно и побудитель, и успокаиватель (IV.53.6). Эта уникальная черта Савитара убедительно свидетельствует о том, что «савитар» не просто эпи-

тет, предполагавший идею побуждения, иначе двойная природа Савитара оказалась бы совершенно неуместной. Поэтому несомненно, что ведийский поэт понимал Савитара как вполне определенного бога, наделенного полной властью надо всеми явлениями в мире. Обычный, присущий только Варуне эпитет *асура* прилагается весьма многозначительным образом также и к Савитару (I.35.7, 10; IV.53.1) — и это не дань условностям. Слово *асура* (*asu* + притяжательный суффикс *ga*) первоначально обозначало бога, обладавшего самым большим количеством магической субстанции *асу*. Потому этот эпитет первоначально применялся только по отношению к магическому верховному владыке мира Варуне. Когда воспевался особый аспект Варуны — Савитар, то *асура*, естественно, становилось и эпитетом последнего.

Колесница Варуны (и Митры) прежде всего называется сияющей как солнце (I.122.15), пересекающей верхнее небо (V.63.1). Принимающая любую форму колесница Савитара тоже сияет как золото (I.35.2–3) и путешествует к сияющим царствам небес, где Савитар соединяется с лучами солнца (V.81.3–4). Савитар надевает на себя золотую одежду (IV.53.2), которую можно сравнить с золотой блестящей мантией Варуны (I.25.13). Оба, Варуна и Савитар, связаны с ночными небесами (VII.88.2; I.35.2). Блуститель морали, Варуна намного выше всех остальных божеств. Часто упоминаются соглядатаи Варуны (I.25.13; VII.87.3). Солнце — это око Варуны, которое сообщает ему о деяниях людей (VII.60.1). Савитар тоже «солнечно-лучистый» (X.139.1), он объявляет людей безгрешными перед солнцем (I.123.3). Варуна рассеивает ложь (I.152.1; VII.60.5) и снимает грех (II.28.5; V.85.7, 8; VII.86.5). Аналогичными чертами обладает и Савитар, который делает людей безгрешными (IV.54.3) и отгоняет злых духов (I.35.10; VII.38.7). В этой связи показательно сравнение фрагмента, где имеется в виду Савитар, и фрагмента, обращенного к Варуне:

acitti yak cakṛmā daivye jane
dinair dakṣaiḥ prabhūti pūruṣatvatā /
deveṣu ca savitar mānuṣeṣu ca
tvaṁ no atra suvatād anāgasah //

Если по неразумию мы совершили грех против
божественного рода,
По слабости воли, когда возобладала человеческая суть,
О Савитар, среди богов и среди людей
Сделай нас тут безгрешными! (PB IV.54.3)

и

yat kim cedam varuṇa daivye jane
'bhidroham manuṣyāscarāmasi /

acittī yat tava dharmā yuyopima
mā nas tasmādenaso deva ririṣaḥ //

Если против божественного рода, о Варуна, какой-нибудь
Проступок мы, люди, совершаем
Или если по неразумию нарушили твои законы,
Не карай нас, о боже, за этот грех! (РВ VII.89.5).

(Перевод Т.Я.Елизаренковой.)

Здесь мы видим, что черты Варуны и Савитара как устранителей греха совершенно тождественны, как и сами выражения в этих строфах. Этот факт, видимо, указывает на то, что ведийские поэты полностью сознавали тождество Варуны и Савитара. Похожие черты Савитара упоминаются и в других местах (I.35.11; VI.71.3; VII.38.3; 45.4; VIII.27.12). Варуна часто называется царем (I.24.7); он царь всех — как богов, так и людей (II.27.10; X.132.4), царь всего мира (V.85.3) и всего сущего (VII.87.6). Еще чаще Варуну называют *самрат* 'вселенский монарх'. Характерные черты верховного владыки есть и у Савитара. Мантия Савитара и стяг, который он держит в руке (IV.53.2; 13.2; 14.2), бесспорно указывают на его царственность. Савитар дарует бессмертие и прочие блага не только Рибху (I.110.3), но и другим богам (IV.54.2, 5, 6; V.81.1). Варуна тоже называется мудрым хранителем и дарителем бессмертия (VIII.42.2). Описания Савитара, ведущего умерших к отведенным им местам (X.17.4), и упоминание его связи с погребальными обрядами (АВ. XII.2.48, ШБр XIII.8.3.3) вызывают аналогию с тесной близостью Варуны и Ямы, бога мертвых (X.14.7). Далее, Савитар, подобно Варуне, развеивает плохие сны (V.82.4).

Еще две характерные черты Савитара тоже напоминают Варуну. Варуна, как верховный владыка вселенной и хранитель закона, обычно ассоциируется с *паша* (путами). Он использует эти пути для двух целей: связывает ими мир, чтобы он не сошел со строго определенного для него пути, а также тех, кто нарушил его закон (I.24.15; 25.21; VI.74.4; X.85.24). Савитар точно так же описывается как связывающий мир путами, чтобы сохранить в целостности космический закон:

savitā yantraiḥ pṛthivīmaramṇād
askambhane savitā dyām adṛmhat /
āśvamivādhuḥṣad dhunimantarikṣam
atūrte baddham savitā samudram //

Савитар узами усмирил землю,
В не имеющем опоры [пространстве] Савитар
закрепил небо,

Словно неистового жеребца, выдоил воздушное
пространство,
В бесконечном [пространстве] связанное море (X.149.1).

Уже указывалось, что в ТС I.1.9 тоже говорится о путях Савитара. Необходимо отметить, что бог, не принадлежащий к мифологическому комплексу Варуна—*рита*, в ведах, как правило, не ассоциируется с путями. Поэтому упоминание уз Савитара (X.149.1) уже само по себе должно быть достаточным доказательством его тождества с Варуной. Второй важной особенностью мифологии Савитара является частое упоминание *амати*. Слово *амати* используется по отношению к Савитару в особом значении. Из девяти мест в РВ, где встречается это слово, в четырех случаях оно непосредственно связано с Савитаром (III.38.8; VII.38.1, 2; 45.3). Оно есть также в АВ VII.14.2. В «Нигханту» (III.7) слово *амати* дается как синоним слова *рупа*; Гельднер¹⁹ и Найссер²⁰ понимают его в значении «определенная форма, образец, структура». В более поздней литературе слово *рупа* сохранило значение «мистическая, таинственная форма». Анализ мест, где встречается слово *амати*, приводит к заключению, что для ведийского поэта *амати* обозначало какое-то величественное сияние — некую магическую форму, что-то очень близкое *майе* Митраваруны (V.63.4)²¹. Часто *амати* называется сверхъестественным чудом. Этот факт очень сближает Савитара и Варуну. Утверждается, что Варуна, как и Савитар, обладает такой магической силой (III.6.7; V.85.5), с помощью которой он вместе с Митрой двигает солнце по небу и скрывает его тучей и дождем (V.63.4). Поэтому эпитетом *майин* выделяется среди богов именно Варуна (VI.48.14; VII.28.4; X.99.10). Понятия *амати* и *майя* практически идентичны, принадлежа прежде всего мифологии Варуны. Аналогии Варуны в других древних мифологиях тоже наделены подобной магической силой. Эта магическая сила, *амати* или *майя*, является обязательным компонентом всего комплекса представлений о *рите*. Бергенъ в этой связи указывал²², что для действия, обозначаемого корнем *sū*, очень часто (РВ X.99.7; 137.4; АВ VI.119.3; VII.53.6) характерна некоторая форма мистической или магической силы. Корень *sū* обозначает не просто обычное побуждение к действию, но такое побуждение, которое основывается на определенной форме магии, своего рода «магической заряженности». Корень *sū* иногда употребляется в этом смысле и по отношению к самому Варуне (II.28.9). Савитар, при описании деятельности которого используются различные производные от корня *sū*, несомненно является поэтому мировым магом, надзирающим за миропорядком и направляющим его совершенно неисповедимыми для человеческого сознания способами.

Таким образом, более чем ясно, что Савитар — это всего лишь аспект Варуны, одна из его ипостасей. Он воплощает верховного владыку Варуну, рассматриваемого с определенной точки зрения и при совершенно определенном подходе. Что же это за аспект Варуны, так часто воспеваемый ведийскими поэтами в гимнах, обращенных к Савитару?

Анализ ведийских гимнов, обращенных к Савитару, очень выразительно обнаруживает одну уникальную особенность этого бога и его действий. Описывая Савитара, ведийские поэты особое внимание уделяли движению его рук и пальцев. Ни у одного из ведийских богов эта особенность не выписана столь приметно. Савитар воздевает свои могучие золотые руки, достигающие краев всего мира (II.38.2; IV.14.2; 53.4; VI.71.5; VII.45.2). У него золотые (I.35.9–10), широкие (II.38.2) и прекрасные (III.33.6) руки. Своими простертыми руками Савитар благословляет и оживляет все живое и направляет все процессы в мире. Воздевание рук столь характерно для Савитара, что с ним начинают сравнивать аналогичные действия других богов. Агни поднимает руки, как Савитар (I.95.7); Ушас простирает свет, как Савитар простирает свои руки (VII.79.2); к Брихаспати обращаются с хвалебными гимнами, которые возносятся, как руки Савитара (I.190.3). Савитар — *супани* 'с прекрасными ладонями' (III.33.7), *притхупани* 'с широкими ладонями' (II.38.2), *хираньяпани* 'с золотыми ладонями' (IV.54.4) и т.п. В TC IV.1.6.3 тоже говорится: *devastvā savito 'd vapatu supāṇiḥ svaṅguriḥ subāhur uta śaktya* 'пусть бог Савитар тебя извлечет — с прекрасными ладонями, прекрасными пальцами и прекрасными руками — [своим] могуществом'. Этот характерный для Савитара жест огромных золотых рук настолько укоренился в сознании ведийского поэта, что даже в более поздней литературе брахман созвездие *хаста* (букв. «рука») считалось священным созвездием Савитара, по-видимому в согласии с идеологическим принципом «связанности» (*bandhuta*)²³. Бергенъ справедливо замечает, что воздевание рук Савитаром символизирует не просто распространение солнечных лучей²⁴. Этот столь часто и выпукло выписываемый жест должен иметь особый, более глубокий смысл. Простирая руки вширь, Савитар собирает воедино все существа, а затем освобождает их. Он наделяет все существа жизнью и движением. Великий владыка вселенной каждое утро и каждый вечер простирает свои гигантские руки и тем самым приводит в движение весь миропорядок. Эта особая жестикуляция Савитара характерна, с одной стороны, для отдающего распоряжения повелителя вселенной, а с другой — для великого мирового мага, вершащего свое магическое действие. Ведийских поэтов столь впечатляла державная и магическая сила миродержца Варуны, что они прославляли ее,

используя этот глубочайший образ. Ведийские поэты верили, что каждое утро и каждый вечер они могут видеть невидимого и неосязаемого в другое время мирового мага, когда он действует, отдавая распоряжения и осуществляя свою магию с помощью простертых величественных рук. Каждый день, когда свет и мрак сменяют друг друга, можно увидеть огромные руки повелителя вселенной, простертые до самых краев неба и совершающие движения, присущие верховному магу-правителю. По велению Савитара утром приходит в движение солнце, начинают свой путь Ашвины, пробуждаются и приступают к своим делам люди. Вечером же, когда правитель-маг отдает повеление — и тогда на западе видны характерные движения его протянутых рук, — солнце завершает свою обычную работу, ночь сплетает вместе нити темноты и накрывает ими, как покрывалом, землю, ночным стражем появляется на небе луна, а на востоке звезды спешат повиноваться Савитару²⁵. Про Савитара также говорится, что он возвышает голос, чтобы строго утвердить свой закон, — и это тоже черта, подтверждающая ту сущность данного бога, о которой шла речь:

āprā rajāmsi divyāni parthivā
 ślokaṃ devaḥ kṛṇute svāya dharme /
 pra bāhū asrāk savitā savimani
 niveśayan prasuvannaktubhir jagat //

Он заполнил просторы небесные [и] земные.
 Бог испускает крик по своему закону.
 Савитар простер руки, чтобы привести в действие,
 Успокаивая живой мир по ночам [и снова] приводя
 в действие (IV.53.3).

(Перевод Т.Я.Елизаренковой.)

Видим всему миру и в то же время таинственным движением своих величественных рук маг и верховный владыка Савитар, таким образом, вызывает смену самых контрастных состояний в природе — дня и ночи, света и тьмы, деятельности и покоя, движения и неподвижности (II.38.1 и сл.). Владыка мира Варуна по своей природе совершенно непознаваем. В одном из присущих ему аспектов он описывается, однако, как «отдающий повеления» и «вершитель магии». Это — Савитар РВ, ипостась Варуны, совершающего особый жест как повелитель и маг мира, жест, который, бесспорно, и впечатляет больше всего, и лучше всего выражает сущность и природу этого бога^{1*}.

(Представление о владыке мира с гигантскими руками, достигающими до краев неба, вознесенными в жесте повеления и магического действия, характерно не только для ведийской мифологии. Согласно

Гюнтерту, ее можно обнаружить и в других древних мифологиях. В доказательство он приводит скандинавские наскальные рисунки²⁶. На них, например, изображена мужская фигура с воздетыми руками, с топором в правой руке (наскальные рисунки из Баки около Брастада). Похожую фигуру можно встретить на наскальных рисунках из Киннекуле. Сбоку от этой фигуры изображены «колеса солнца» и «след ноги». На этом рисунке правая рука намного больше левой, и это наводит на мысль о том, что перед нами какой-то мифологический персонаж. Две огромные вознесенные руки с четко различимыми пятью пальцами на каждой можно увидеть на древнем изображении бога среди рисунков в Бреке около Брастада. На рисунке из Танума видим бога с поднятыми огромными руками, причем в правой руке — копье. Копье, вероятно, является символом силы и власти. Бесспорно, это изображение бога, отдающего распоряжения именно в такой характерной позе. Похожие фигуры бога «с величественными руками» были обнаружены на юге России и на Кавказе. На наскальных рисунках из Баки около Брастада в Богуслане бог держит в руках веревку. Это ясно указывает на тот факт, что бог с огромными величественными руками — Савитар с широкими ладонями — тождествен богу с длинной веревкой, т.е. Варуне с его узами. Все это дает основания предположить, что мифологическое представление, соответствующее ведийскому Савитару, графически воплощено в наскальных рисунках Скандинавии, датируемых эпохой ранней бронзы²⁷)*.

(Впервые опубликовано: ABORI, 1940, vol. 20, с. 293–316.

Переработанный вариант статьи опубликован: *Ṛṣikalpanyāsa* (Rejeshara Sastri Dravid. Fel. Vol.). Allahabad, 1971, English Section, с. 1–21.)

¹ Rdv. V., 1894, с. 63, Fn. 2.

² Там же, с. 60 и сл.

³ ZDMG, Bd. 51, с. 473 и сл.; Bd. 59, с. 253 и сл. Однако Савитар был среди божеств вечернего выжидания сомы.

⁴ ZDMG, Bd. 51, с. 473.

⁵ Müller M. Contributions to the Science of Mythology, с. 819 и сл.

⁶ ZDMG, Bd. 59, с. 253 и сл.

⁷ VM, vol. II, с. 100–120.

⁸ Arische Religion, Bd. II, с. 7 и сл.

⁹ Hillerbrandt. Ritualliteratur, с. 150.

¹⁰ VMM, vol. II, с. 106 и сл.

¹¹ Там же, с. 33.

¹² Там же, с. 34; JRAS 27, с. 951–952.

¹³ Thomas E.J. Vedic Hymns, 43.

¹⁴ Там же, с. 822 и сл.

¹⁵ ZDMG, Bd. 24, с. 306. Кстати можно указать, что Кит (RPVU I, с. 107) подчеркивает сходство между Пушаном и Гермесом. См. также: *Schroeder. Arische Religion*. Bd. II, с. 11.

¹⁶ *Bergaigne A. La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*. III, с. 38–64.

¹⁷ Й.Венкатарамия (Prabuddha Bharata, May 1941) отождествляет Савитара с северным сиянием.

¹⁸ *Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland*. Halle (Saale), 1923, с. 97 и сл., 157, 407 и сл.

¹⁹ *Geldner. RV in Auswahl*. I. Glossar, с. 13.

²⁰ *Neisser. Zum Wörterbuch des Rgveda I*, с. 76–77.

²¹ WZKM, Bd. 13, с. 320.

²² *Bergaigne*. Op. cit., III, с. 41–44.

²³ Ср.: TC IV.4.10.2: hasto naksatram savitā devata 'созвездие хаста, бог Савитар'; ТБр III.1.1.11a.

²⁴ *Bergaigne*. Op. cit., III, с. 46.

²⁵ Ср.: *Güntert*. Op. cit., с. 160.

²⁶ Op. cit., с. 162–169.

²⁷ Согласно Гюнтерту (op. cit., с. 165), опираясь на свидетельства этого общего религиозного наследия индогерманских народов — «бога с огромными руками», — можно восстановить древний район расселения этих народов, простирающийся от Скандинавии на западе через Францию на востоке до области, заселенной ариями. Гюнтерт выдвигает далее идею (op. cit., с. 166–167), что авестийский аналог ведийского Савитара — демоническое женское божество, вызывающее зевоту, длиннорукое и золотое (один раз в Ят 18.2 оно встречается в виде мужского божества), по имени Бушяста. Указывается также, что Савитар, как и Индра, в Ав превращается в демона и что там особенно подчеркивается только одна из его функций, а именно принесение людям отдыха (сна).

ВЕДИЙСКИЙ ВИШНУ

Одна из самых интересных загадок индийской мифологии связана с возвышением Вишну до положения верховного божества классической индуистской мифологии из того в целом второстепенного положения, которое было отведено ему в ведийской мифологии. В ведийской религии Вишну вообще не считался сколько-нибудь значительным божеством. Правда, в РВ есть упоминания Вишну (II.1.3; 22.1; 34.11), как будто бы свидетельствующие о его величии, но все они носят довольно общий, безликий характер и ни в коем случае не указывают на то, что Вишну когда-либо был в центре внимания ведийской мысли и религии, как, например, Варуна или Индра. Гимнов, прославляющих Вишну, действительно очень мало; ему посвящено только пять гимнов полностью и еще несколько частично, а его имя встречается в РВ всего лишь около ста раз. Но даже в этих разрозненных отрывках Вишну упоминается мимоходом, среди сонма других божеств. Из этого следует, что он занимал относительно подчиненное положение в пантеоне ведийских богов, потом он, можно сказать, внезапно достигает высшего статуса в индуистской мифологии. Изю всех ведийских богов Вишну, пожалуй, единственный, чье имя сохраняет высокое положение в составе индуистской триады.

Можно ли объяснить столь необычное для мифологии явление на основе свидетельств вед? С утверждениями некоторых ученых, в частности Райчаудхари¹, о том, что Вишну был великим богом уже в древнейшую ведийскую эпоху, трудно согласиться. По статистике упоминаний в ведах Вишну принадлежит к божествам четвертой группы. В то же время предположить, что заурядный ведийский бог, которого в гимнах воспевали довольно мало, обретает всевозрастающее значение только в более позднюю эпоху, было бы неубедительным. Как считает Макникол², в брахманах есть намеки на продвижение Вишну к тому положению, которое он занял в более позднее время. Однако сам по себе факт, что в брахманах Вишну отождествляется с жертвоприношением и его просят исправить все допущенные в ритуале ошибки, еще не доказывает роста значимости Вишну³. Более того, такое предположение не помогает в решении проблемы Вишну. В этой связи в качестве рабочей гипотезы можно допустить, что в

изначальной природе и облике Вишну были черты, которые в свое время позволили ему занять положение наиважнейшего божества, но именно эти черты замалчивали, возможно сознательно, ведийские поэты и жрецы. Вишну, вероятно, был очень почитаемым богом даже в глубокой древности, но затем он был оттеснен на задний план ведийской религии из-за каких-то глубинных особенностей своей природы, противоречащих ведийской религиозной идеологии. В какой мере подтверждают имеющиеся в ведах данные эту гипотезу?

Облик Вишну, представленный в РВ, не богат мифологическими подробностями. В ведах мифы о Вишну повествуют о двух его важнейших деяниях: это, во-первых, три шага, которыми он пересек всю вселенную, часто восхваляемые как самое великое из его деяний, и, во-вторых, помощь Индре в поединке с Вритрой. Эти события в карьере Вишну иногда изображаются как два независимых подвига (I.154.2–3; 155.4–5; VII.100.3–5; VIII.29.7), а иногда — как взаимосвязанные (IV.18.11; VIII.100.12). Вишну также приписывают некоторые космические черты (I.154.1–2; VI.69.5; VII.99.2–3), но они таковы, что могут быть приписаны любому ведийскому богу в результате действия так называемой генотеистической тенденции ведийской религии и поэтому не могут считаться отличительными чертами Вишну. Исходя из этого, проанализируем два указанных выше подвига Вишну и посмотрим, не помогут ли они понять его изначальную природу.

Первое, что бросается в глаза при анализе ведийских мифов, — то, что связь между Вишну и Индрой в РВ явно поверхностная. Без помощи, которую Вишну оказал богу войны ведийских ариев, когда тот совершил свой прославленный подвиг, убив Вритру и «освободив воды», вполне можно было обойтись. В гимнах, обращенных одновременно к Индре и Вишну, нет позитивной информации на этот счет. Упоминания в поздней ведийской литературе (ТС VI.5.1.1; II.4.12) также свидетельствуют о том, что Индра едва ли нуждался в помощи Вишну, когда убивал Вритру. Даже совершенные Вишну шаги, его самая отличительная черта, и те иногда (РВ VI.69.5) приписываются Индре, что делает Вишну совершенно лишним. Естественно заключить, что явно надуманное пособничество Вишну Индре в поединке с Вритрой может быть только позднейшим домыслом. Даже с точки зрения натураческой интерпретации ведийской мифологии соединение Вишну и Индры, как указывает ее убежденный сторонник Хиллебрандт⁴, совершенно бессмысленно. Что же тогда кроется за искусственным объединением двух божеств, в действительности не имеющих никакого отношения друг к другу? Общеизвестно обыкновение ведийских поэтов связывать всякую сколько-нибудь значимую деятельность любого бога с Индрой и его подвигами. Индра стоит неизменно выше

всех остальных богов ведийских индийцев. Как было в свое время показано⁵, меняющиеся условия жизни племен ведийских ариев, завоевателей и победителей, привели к тому, что вместо повелителя мира Асуры после Варуны они стали поклоняться племенному богу войны Индре. Но даже после этого отдельные ярые сторонники культа Варуны, например род Васиштхов, пытались сохранить былое величие Варуны. Для достижения этой цели был, в частности, избран метод компромисса между религией Варуны и новой религией Индры. Варуна поэтому связывался с Индрой как помощник в общем деле, причем довольно искусственно:

vṛtrāny anyaḥ samitheṣu jighnate vratāny anyo abhi rakṣate sadā
'один [из вас] сокрушает в битвах препятствия, другой постоянно охраняет заветы' (РВ VII.83.9).

Если требовалось, чтобы тот или иной бог приобрел религиозную значимость и признание, обычным приемом ведийских поэтов было провозглашение его связи с Индрой и причастности к поединку Индры и Вритры, что и делало его «законным» членом ведийского пантеона. Очевидно, именно с этой целью мифы о Вишну и привязываются, искусственно и поверхностно, к мифам об Индре.

В ведийских гимнах мы видим три различных типа отношений между Вишну и Индрой. Во-первых, Индра и Вишну сводятся вместе как равные партнеры в общем славном подвиге (IV.18.11; VIII.52.3); во-вторых, почитатели Вишну явно пытаются в ряде случаев (VIII.31.10) поставить Вишну выше Индры, называя последнего *viṣṇoḥ sacābhavaḥ* 'помощник (или спутник) Вишну'; наконец, говорится, что Вишну — вассал Индры, получивший от него силу для совершения своих трех шагов, а также, что он воспеваает величие Индры (VIII.15.9)⁶. Все это указывает на то, что у ведийских поэтов не было единой точки зрения относительно взаимосвязи Индры и Вишну. Эта взаимосвязь сама была еще только в процессе становления. Поэтому можно предположить, что Вишну почитался в кругах, не принадлежавших к иератическим родам ведийских поэтов. Искусственное сближение Вишну и Индры можно в таком случае считать результатом попыток примирить на мифологическом уровне поклонников этих двух богов. Это объяснило бы ту очевидную неловкость, которую при этом испытывали ведийские поэты. Поклонники культа Вишну стремились придать своему богу желаемую религиозную значимость, связав его с «официальным» народным богом Индрой. Более того, делались попытки поставить Вишну выше Индры. Конечно, неприемлема гипотеза, что сближение культов Вишну и Индры явилось отражением сближения брахманов с кшатриями⁷. Можно предположить два дру-

гих, более убедительных объяснения. Либо Вишну был очень важным богом коренных племен, населявших Индию, и поэтому не сразу был принят ведийскими ариями в процессе слияния двух культур⁸, либо — что, конечно, более вероятно — Вишну был главнейшим богом масс самих арийских кочевников, не пользовавшимся симпатиями у ортодоксальных родов ведийских поэтов, возможно из-за отталкивающих черт в изначальной природе этого бога. Во всяком случае, проведенный анализ связи между Вишну и Индрой дает нам исходную позицию для решения вопроса об истинном образе Вишну.

Самая неотъемлемая черта Вишну в мифах — три его шага. Что же означают эти шаги? Яска (Нирукта XII.19) приводит мнение об этом своих предшественников:

yad idaṁ kiṁ ca tad vikramate viṣṇuḥ/tridhā nidhatte
 padaṁ tredhābhāvāya pṛthīvyām antarikṣe divi
 iti śākapūṇiḥ/samārohaṇe viṣṇupade gayāśirasi iti
 aurnāvābhaḥ/ 'Вишну перешагивает через это и все,
 что [существует]. Трижды он ставит ногу для тройкого
 бытия: «На земле, в воздушном пространстве, на небе» —
 так [считает] Шакапуни; «[Там], где восходит солнце;
 в зените; на [горе] Гаяширас, [где заходит солнце]» —
 так [считает] Аурнавабха'.

Это мнение нашло поддержку у таких индологов, как Уитни, Рот, Макс Мюллер и Кэги, которые считали, что три шага Вишну означают солнце на восходе, в зените и на закате⁹. Солярная природа Вишну, несомненно, основная в ведах, так как на нее ясно указывают и многие другие второстепенные его черты, о которых там говорится. Вишну упоминается как *шатарчас* 'тот, у кого сто лучей' (РВ VII.100.3), *свардриш* 'тот, кто выглядит как солнце' (I.155.5), *вибхутадьюмна* 'обладающий ярким блеском' (I.56.1) и т.п., и это со всей очевидностью определяет его как бога света и сияния¹⁰. Обычные эпитеты Вишну в РВ — *уругая* 'широко шагающий', *эшяван* или *эваяван* 'полный движения', *дхармани дхараян* 'поддерживающий законы', *ритасья гарбха* 'отпрыск закона', *ведха* 'устроитель обряда', *пурвья* 'древний' и *навья* 'новый'. Солнечный бог виделся пересекающим своими широкими шагами все небо от края и до края; весь огромный путь он проходит за один день, он никогда не отклоняется от своего пути и никогда не опаздывает; он древний, ибо его видят с незапамятных времен, и в то же время он юн, поскольку заново появляется на небосклоне каждое утро. Таким образом, четыре главные черты, на которые указывают приведенные выше эпитеты Вишну, а именно: широко шагающий, быстродвигающийся, не отклоняющийся от сво-

его пути, одновременно и древний и юный — могут все вместе принадлежать только богу солнца. Солярная природа Вишну в ведах поэтому несомненна. В ШБр (XIX.1.1.10) говорится, что Вишну отрубили голову, которая потом стала солнцем. Но самым убедительным свидетельством является то место в РВ, где говорится, что Вишну поклоняются как приводящему в движение, подобно вращающемуся колесу, всех своих девяносто коней, у каждого из которых четыре имени (I.155.6). Этот отрывок вместе с отдельными строфами гимна I.164 не оставляет никаких сомнений, что кони олицетворяют дни, а их имена — времена года. Таким образом, это — описание бога солнца, творящего солнечный год с 360 днями. Далее, вполне вероятно, что эпитет Вишну *гирикшит* 'живущий в горах' указывает на обитель солнца, находящуюся на высшем небе. В этой связи уместно упомянуть о параллелизме фрагмента РВ *viṣṇoḥ pade parame madhva utsaḥ* 'в высшем следе Вишну — источник меда' (I.154.5) и строк:

Усиньш варит пиво
В следе конском...¹¹

Шрёдер считает, что это сходство говорит в пользу существования общендоевропейского мифа о Вишну. В латышской мифологии Усиньш — бог солнца, поэтому ведийский Вишну тоже должен был быть богом солнца¹². Согласно Шрёдеру, Вишну определенно был богом, связанным с природой¹³.

Даже в послеведийском изображении Вишну сохраняются определенные черты, указывающие на его изначальную солярную природу в РВ. Это *сударшана чакра* 'прекрасный диск', символ солнечного диска; *падма* 'лотос', символ жизнетворной энергии небесного света; *питамбара* 'желтые одеяния', указание на пучок ярких лучей, — все эти атрибуты Вишну в более поздней мифологии явно указывают на его тождественность богу солнца. Образы, связанные с «волосами», которые обычно символизировали солнечные лучи, присутствуют в пуранических именах Вишну: *Кешава* 'длинноволосый', *Хришикеша* 'со вздыбленными волосами, кудрявый'¹⁴. В именах Вишну — *Хаяширас* 'с лошадиной головой', *Хаямукха* 'с лошадиным ликом' — сохранилась образность, связанная с «солнечным конем». Этот бог также называется *равилочана* 'солнцеокий', *сахасрарчис* 'испускающий тысячу лучей' и т.п.¹⁵. Даже Гаруда, любимая *вахана* Вишну в поздней пуранической мифологии, ведет свое происхождение от ведийской солнечной птицы Супарны. Вражда Гаруды и змей символизирует конфликт между светом и демонами мрака.

Можно ясно видеть, что и РВ, и более поздняя литература содержат достаточно убедительные свидетельства того, что в основе ведий-

ских описаний Вишну преимущественно лежит идея солнечного божества. Без сомнения, в ведийских гимнах и ведийском ритуале встречаются и другие, более туманные характеристики этого бога, но это, видимо, только следы все того же аспекта личности Вишну, о котором ведийские поэты намеренно умалчивали. Они будут рассмотрены позднее. Ортодоксальные ведийские поэты, вероятно, приняли Вишну после того, как он был навязан им главным образом в качестве солнечного бога, каким он и изображен в РВ. Они связывали Вишну как бога могучей энергии со своим богом войны Индрой, правда отводя Вишну всего лишь роль подчиненного Индре союзника.

Нужно сказать, что солярной природы Вишну не признавал Ольденберг¹⁶. Он довольно осторожно замечает, что трансформация первоначального бога солнца через какое-то не совсем ясное представление в Вишну возможна, но маловероятна. Более того, он не находит ни одного определенного следа солярной природы Вишну. По Ольденбергу, само представление о трех шагах, от которого отталкивается «солнечная» теория, недостаточно ясно. Число «три» может быть просто мистическим, благоприятным числом и не иметь ничего общего с конкретным природным явлением¹⁷. Ольденберг считает, что основным мотивом ведийских мифов о Вишну является пространственность. Такие выражения связи с Вишну, как *урукшити* 'широкая обитель', *вигаман* 'шаг', *уругая* 'широко шагающий', *урушу викраманешу* 'в широких шагах', ясно указывают на то, что он прежде всего просто бог пространства. Особенно подчеркивается, что Вишну — измеритель огромного пространства. Даже в ШБр (1.2.5.1) выделяется образ Вишну как «преодолителя пространства». Вишну — бог, пересекающий пространство, делающий его упорядоченным и природным для обитания людей. Ольденберг объясняет имя Вишну как «Странник», обозначение широты пространства.

Против этой теории, выдвинутой «антисолярником» Ольденбергом, прежде всего говорит то, что его концепция трех шагов как простого указания на огромность пространства текстуально не подтверждена. Более того, несправедливо его возражение, что характерные три шага Вишну не могут иметь отношения к движению солнца, потому что их описания не подходят к утру, полудню и вечеру. Упомянутая Ольденбергом интерпретация трех шагов Вишну, бесспорно, ошибочна. Однако описания трех шагов в ведах явно соотносят их, как это будет показано ниже, с другой, совершенно особой деятельностью солнца. Далее, Ольденберг, судя по всему, переводит слово *уругая* как «владыка широких пространств», а не как «широко шагающий», хотя последнее более правильно. Подчеркивание идеи широкого пространства основывается не на подлинных ведийских описаниях,

а на отдельных высказываниях в ритуальных текстах. Ольденберг и такие ученые, как, например, Гельднер¹⁸, утверждавшие, что Вишну был богом, основная функция которого заключалась в сотворении пространства в мире, склонны вообще игнорировать солярные элементы его природы. Моньер-Уильямс тоже сначала считал, что первичное представление о Вишну (он возводил это слово к корню *viś*), проникавшем и переливавшем свою сущность в материальные объекты, было изначально связано с персонификацией бесконечного небесного пространства. Но впоследствии он нашел, что свидетельства вед противоречат такому предположению, поскольку в них Вишну предстает в виде непрерывно движущегося солнечного диска (I.22.16–17)¹⁹. Даже Хиллебрандт, первоначально считавший, что Вишну не обязательно должен был быть тождественным богу солнца, в конце концов пришел к заключению, что «солнечная» теория лучше всего объясняет почти все особенности мифов о Вишну²⁰. Хопкинс²¹ вполне убедительно подытожил свою позицию, заявив, что считает Вишну богом солнца не из-за какой-то своей предрасположенности к солнечным божествам вообще, но потому, что все немногое, сказанное о Вишну в РВ, соответствует только такой концепции²². Другие теории²³ относительно истинной природы Вишну в ведах, не склонные учитывать его столь подчеркнута солярных черт, придется тоже от-
местить.

Хотя в целом веды свидетельствуют о солярной по преимуществу природе Вишну, неверно отождествлять три его шага с солнцем на восходе, в зените и на закате, как это, опираясь на Аурнаваху^{1*}, делали Рот, Кэги и Макс Мюллер²⁴. Третий шаг Вишну, называемый наивысшим и ведущим в таинственный мир высшего неба, не обнаруживает никакой связи с закатом солнца. Даже высоко парящие крылатые птицы не смеют приблизиться к третьему шагу Вишну (I.155.5)²⁵. С ним связана высшая, третья обитель Агни (I.72.2–4), т.е. солнца. Там наслаждаются боги (VIII.29.7), ибо в третьем шаге Вишну — источник меда (I.154.5)²⁶. Эпитет Вишну *гирикшит*, а также упоминание о многорогих коровах (облаках?) (I.154.6),двигающихся там, где находится высший шаг Вишну, также указывают, что этот шаг сделан в высшее небо. Этот шаг, затем — обитель праведников (I.154.5–6; V.3.3). Хопкинс понимает этих праведников (*devayāva*) как благочестивых усопших, по всей видимости, особо подчеркивая именно эту деталь в описаниях высшего шага Вишну. Он считает, что Вишну — первый бог, олицетворявший то, что он и олицетворял во все последующие эпохи, а именно солнечную обитель душ²⁷. Это представление о солнечной обители душ²⁸, связь которого с Вишну слишком очевидна, чтобы пренебречь его рассмотрением, проясняет два пунк-

та: во-первых, то, что солярная природа Вишну является доминирующей в его образе, и, во-вторых, то, что его высший след — в высшем небе и поэтому не может быть отождествлен с заходом солнца. В трех шагах Вишну пребывают все миры (I.154.2), Вишну измерил ими всю вселенную (I.154.3), они начинаются на земле (I.22.16), а заканчиваются в высшем небе (I.154.5). Все эти черты говорят о том, что натурическое объяснение трех шагов, данное Аурнавахой и принятое Ротом и другими учеными, совершенно не подтверждается ведийскими данными. Три шага не могут представлять ежедневный путь солнца от горизонта к горизонту. В мифологии Вишну ведийские поэты воплотили картину солнца как быстро движущегося светила, которое широкими шагами пересекает всю вселенную, состоящую из трех частей — земли, воздуха и неба (такое деление хорошо известно ведийской космографии). Это объяснение, первоначально предложенное Шакапуни^{2*} и позднее принятое большинством ученых, хорошо согласуется со всеми особенностями трех шагов, описанных в РВ. Кроме того, именно это объяснение чаще всего приводится в поздней ведийской литературе (ВаджС II.25; ТС I.7.5.4; ШБр I.9.3.9; VI.7.4.7). Таким образом, в основе мифа о трех шагах Вишну лежит представление о дневном пути солнца, которое восходит от поверхности земли по воздуху в зенит — этот солнечный рай, или ведийский Элизиум. Совершение трех «шагов Вишну» жертвователем во время полнолуния и новолуния (ТС I.7.6.1) тоже ясно указывает на три области, из которых состоит вселенная²⁹. Ведийский Вишну представляет собой не солнечное божество вообще, скорее живописными описаниями трех шагов³⁰ ведийские поэты воспевают в мифах конкретную идею быстрого движения бога солнца. Гюнтерт полагает³¹, что описание трех шагов Вишну в РВ подразумевает и обратный порядок совершения шагов, а именно от зенита по воздуху к западному горизонту. Вишну — это бог, который тремя шагами со всей мыслимой быстротой восходит к высшему небу от земли через воздух. Другими словами, согласно Гюнтерту, Вишну единственный ведает кратчайший и лучший путь к божественному миру света. Тот же бог потом нисходит на землю уже как «спаситель», но лишь для того, чтобы вновь вернуться в свою высшую обитель³². Этот ученый, таким образом, видит в представлении о трех шагах зачатки позднейшей теории аватар.

Нужно сказать, что в ведах нет никаких указаний на собственно теорию аватар, однако некоторые элементы ее бесспорно присутствуют в отдельных местах. Как указывал Макдонелл³³, истоки концепции аватар могут быть возведены к частому отождествлению одного бога с другим. В брахманах боги отождествляются еще и с субстанциями. Все же можно выделить две характерные черты облика Вишну, кото-

рые, видимо, и развились непосредственно в концепцию аватар. В РВ говорится, что Вишну может принимать вид, отличный от обычного (VII.100.6)³⁴, и что три своих шага Вишну совершает для спасения оказавшегося в беде человечества (VI.49.13). Макдонелл приводит и другие встречающиеся в ведах указания на черты всего образа Вишну как «Хранителя». Вишну благодатен (I.156.5), не чинит зла и щедр (VIII.25.12), он — великодушный защитник (I.155.4). Однако одни лишь эти обычные для солнечного бога черты не могут адекватно объяснить неожиданный взлет Вишну к верховному положению в индуистской мифологии. Как уже неоднократно указывалось, Вишну, видимо, уже был великим богом во «вневедийских» кругах, и его позднейшее возвышение — это всего лишь официально признанное возвращение.

Хотя *вамана* (карлик) не упоминается в РВ, три шага Вишну, бесспорно, составляют основу пуранической *вамана-аватары*. В литературе брахман (ТС VI.2.4; ШБр I.2.5; АВ VI.15) образ Вишну-карлика непосредственно связывается с тремя шагами, которыми он пересек всю вселенную³⁵. Слабые признаки позднейшей *вараха-аватары* (аватары вепря) Вишну можно найти в РВ (I.61.7; VIII.77.10) и позднейшей ведийской литературе (ТС VII.1.5.1; ТБр I.1.3.5; ТАр X.1.8; ШБр XIV.1.2.11)³⁶.

Какие бы реальные причины ни способствовали возвышению Вишну с незначительного положения в мифологии РВ до важнейшего члена индуистской триады богов, очевидно, что начало этого процесса можно обнаружить в брахманах. Вишну называется там высшим из богов (ШБр XIV.1.1.5); привратником богов (АйтБр I.30.19); устами богов (ТС I.7.5). Хотя в ведийском ритуале Вишну получал лишь несколько незначительных подношений, со временем был достигнут этап, на котором он прямо отождествлялся с жертвоприношением в целом. В АйтБр I.1 прямо говорится: *agnir vai devānām avamaḥ, viṣṇuḥ paramaḥ, tadantareṇa sarvā devatāḥ* 'Агни же — низший из богов, Вишну — высший; между ними — все [прочие] божества'. Однако нельзя сказать, что в брахманах Вишну достиг такого же высокого положения, как в пуранах. Процесс возвышения только начинался. По мере роста значимости Вишну роль Индры соответственно уменьшалась. Такое положение окончательно закрепилось в Мбх, где находим рассказ о том, как Индра в страхе поспешил к Вишну и Вишну одарил его своей силой. Вишну там, несомненно, поставлен намного выше Индры. Таким образом, можно сказать, что религия Вишну одолела ведийскую религию Индры.

Полезно будет посмотреть, каким образом этимология имени Вишну освещает всю связанную с ним проблематику. Чаще всего его

объясняют, возводя к корню *viṣ* 'быть активным'³⁷. Такое объяснение предполагает быстрые, активные действия солнечного бога. Остается, однако, неясным, какой суффикс добавляется к корню и как слово образовано грамматически³⁸. В решении проблемы Вишну определен вклад, несомненно, внес Блумфилд, высказавший предположение, что это имя состоит из двух частей: *vi* 'через' и *snu*, или *sānu*, 'то, что сверху', 'вершина', 'спина'. По мнению ученого, слово *viṣṇu* означает «перешагивающий через спину мира». Однако неясно, почему Блумфилд понимал *vi* как «через», а всему слову *viṣṇu* приписывал значение «пересекающий спину». Гюнтерт, видимо, принимал такую же этимологию, понимая при этом префикс *vi* в обычном смысле «отдельно друг от друга». По Гюнтерту, таким образом, *viṣṇu* — это тот, кто разделяет поверхность. Слово *viṣṇu*, состоящее из двух частей, *vi* и *snu* (*sānu*), может иметь только три значения: (I) тот, чья вершина, спина (*sānu*) разделена (*vi*); (II) тот, для кого *sānu* разделилась; (III) отдельный от *sānu*, т.е. без вершины. Ни одно из этих трех значений, как и значение, предложенное Гюнтертом, не дает удовлетворительного объяснения той природы Вишну, которая прямо описывается или косвенно подразумевается в ведах. К тому же было бы действительно странно, если бы слово, получающее в брахманах всевозможные искусственные толкования в манере, подобной описанной выше, могло стать именем главного бога позднего индуизма, более того, именем, которое уже тогда должно было быть популярным среди отдельных культурных групп, начиная с глубочайшей древности³⁹. Наиболее вероятная этимология — возвести это слово к корню *vi* с суффиксом *snu* (тем же, что в словах *jīṣṇu* 'победоносный', *alaṅkariṣṇu* 'нарядный', *kṣeṣṇu* 'преходящий' и т.п.). Корень *vi*, в свою очередь, лингвистически связан с ИЕ **wei* (=летать). К этому же корню восходят такие слова, как авест. *vis*, лат. *avis*, др.-в.-нем. *wīo*, н.-в.-нем. *weih*, арм. *hav* и т.д.⁴⁰. Поэтому слово *viṣṇu* изначально значило «летатель». Вполне возможно, что это имя сперва обозначало птицу. Поэтому у нас есть все основания предположить, что птичий облик — древнейшая из известных черт Вишну. В наиболее древних местах вед Вишну явно предстает как птица-солнце, однако это ни в коем случае не означает первичности такой концепции. Во многих древних мифологиях солнце изображается в виде птицы⁴¹. Иногда солнце изображалось и в виде «летающего коня», причем слабые следы этого образа присутствуют даже в описаниях Вишну⁴². На очень раннем этапе эволюции религиозной мысли люди представляли себе божественное существо, с величайшей мыслимой скоростью пронесившееся через все три мира вселенной. Такое существо могло быть только птицей, которую люди считали самым быстрым из всех созда-

ний. Как и многие другие народы древности, индийцы тоже изображали солнце в виде птицы, быстро летящей по небу. Это и был Вишну⁴³.

До сих пор я стремился показать, что ведийские гимны изображают Вишну прежде всего как солярное божество в виде птицы и что путь солнца вверх и вниз через три мира воспевался как три шага Вишну, ставшие важнейшей чертой его мифологии в ведах. Однако нельзя сказать, что эти выводы и есть окончательное решение проблемы Вишну. Во-первых, если Вишну был всего обычным богом солнца, то почему ведийские поэты так колебались, включая его в пантеон ведийских богов? Как же иначе расценить идею присоединения Вишну к Индре, причем таким небрежным и искусственным образом? Во-вторых, почему именно на ведийского бога солнца пал выбор и он занял главенствующее положение в индуистской мифологии? И почему из нескольких солярных божеств был избран именно Вишну? Эти вопросы неизбежно должны привести к принятию предположения, что наряду с солнечной природой есть еще один аспект образа Вишну, который сознательно старались подавить ведийские поэты и жрецы. Тем не менее в ведийских гимнах и ритуале все же сохранились некоторые явные приметы данного аспекта Вишну.

В этой связи самое важное слово — *шипивишта*. В ведах оно употребляется только по отношению к Вишну. Места в РВ, где встречается это слово (VII. 99.7; 100.5–7), словно бы намеренно затемнены. Ведийские поэты, очевидно, старались упоминать о том аспекте Вишну, на который указывает слово *шипивишта*, осторожно и как бы невзначай. Делалось множество попыток объяснить это слово, но мало какие из них отвечают филологическим требованиям⁴⁴ и ни одна не выявляет истинной природы Вишну. В языке невозможно отделить слово *śera* (=пенис) от *śipi*. Аналогичными формами в ИЕ языках являются санскр. *śiphā* (=корень), *šera* в пракритах, лат. *scirpus*, *scirpio* (=палка) и т.д. Даже Нирукта (V.7) как будто бы подтверждает такую точку зрения, хотя не совсем ясно следующее далее объяснение⁴⁵. К этому слову добавляется производное от корня *viṣ*, и все слово целиком приобретает смысл «изменяющийся фаллос, увеличивающийся и уменьшающийся пенис»⁴⁶. Теперь легко понять, почему ведийские поэты так осторожны и неопределенны, говоря об этом аспекте Вишну. Примечательно, что Аупаманьява^{3*} (Нирукта V.7) так говорит об этом имени Вишну: *kutsitārthīyaṃ pūrvam bhavati* 'первое имеет пренебрежительный (бранный) характер'. В слове *шипивишта*, таким образом, несомненно сохранилась древняя фаллическая природа Вишну. В ведийских гимнах и обрядах есть множество других отдельных упоминаний Вишну, которые явно связывают его с понятием плодородия, продуктивности и половой жизни.

Одним из неясных элементов ведийского ритуала *шраддха* является то, что большой палец *ангуштха*, лишенный ногтя, погружается в жертвенное подношение, предназначенное *питарам*. Это действие сопровождается обращением к Вишну. *Ангуштха* бесспорно символизирует фаллос. Вишну в этом обряде ясно связан с фаллическим аспектом ведийского ритуала⁴⁷. В ТС (VI.2.4.2): *yajño devebhyo nilāyata viṣṇurūpam kṛtvā sa pṛthivīm prāviśat* ‘жертва ушла от богов, приняв облик Вишну, [и] вошла в землю’ — мы находим еще одно свидетельство этому. Вишну, входящий в мать-землю, — это символическое описание обряда плодородия. Слова *tanvā vṛdhānaḥ* ‘вырастающий телом’, относящиеся к Вишну (РВ VII.99.1; ср. VIII.100.2), также можно понять как указание на его фаллическую природу. Примечательно, что в более поздней литературе Вишну отождествляется с Хираньягарбхой и Нараяной⁴⁸. Тесная связь между Вишну и Синивали (АВ VII.46.3), «широкобедрой» богиней, охранительницей женских половых функций, в значительной степени высвечивает этот аспект Вишну. Согласно ШанкхГрс I.22.13, мантра РВ *viṣṇur yoniṁ kalpauyatu* ‘Вишну пусть подготовит [материнское] лоно’ читается во время обряда, благоприятствующего зачатию (*garbha*); отсюда следует, что Вишну — надежный охранитель плода⁴⁹. В АВ VII.17.4 отмечается важная ассоциация Вишну с *праджа* — потомством. Два эпитета Вишну, *нишиктапа* ‘защищающий семья’ (РВ VII.36.9) и *сумаджджани* ‘облегчающий роды’, говорят сами за себя. Не случайно и то, что с Вишну в РВ соотносится слово *паумсья* ‘мужская сила’ (РВ I.155.3–4). Большие споры вызывает интерпретация гимна Вришакапи (РВ X.86). Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что в общих чертах гимн рассказывает, как однажды, когда Индра ощутил себя бессильным, некая дерзкая и сладострастная обезьяна дала ему какое-то лекарство и как после этого он вернул себе мужскую силу^{4*}. В более поздней литературе эта обезьяна, Вришакапи, отождествляется с Вишну: это имя также называется среди имен Вишну в «Вишнусахасранамастотре» (Мбх XIII.135, 42). Таким образом, в ведийских гимнах и ритуалах есть много косвенных свидетельств, подтверждающих связь Вишну с обрядами плодородия и плодovitости⁵⁰. В Индии, как и в других странах, обряды и идеи народной религии были естественной основой великих брахманических жертвоприношений. Бог плодородия и плодovitости занимал очень важное место в религии простого народа. Это тем более относится к ариям, которые главным образом были земледельцами и должны были особенно почитать божество и обряды вегетации. Основные черты обрядов плодородия и вегетации явно проступают, например, в *махаврата*, который был, несомненно, растительным ритуалом. В глубоком исследовании *махаврата* с этой

точки зрения Йоханнссон доказал, что важная роль в данном обряде принадлежит божеству растительности в облике птицы⁵¹. Согласно Маннхардту (Wald- und Feldkultur, Bd. I) и Фрэзеру («Золотая ветвь»), фетишем плодородия во многих первобытных обрядах вегетации была птица. Этот мотив мы видим и в форме алтаря *махадуктхья-веди* при обряде *махаврата*. Поэтому вполне можно предположить, что главной фигурой во всех этих обрядах был Вишну в облике птицы, а на то, что этот его облик — первичный, уже указывалось. Поэтому можно утверждать, что изначально Вишну был птицей плодородия. Все это объясняет, почему Вишну, будучи богом плодородия, должен был занимать важное место в религиозной мысли и ритуале древнейших ариев. Другие, так называемые неясные характеристики Вишну, как, например, *штившита*, очень хорошо согласуются с этим его аспектом.

Таким образом, можно с достаточными основаниями представить развитие всей религии Вишну. Сначала Вишну почитался — по крайней мере отдельными культурными группами ведийского народа — как птица. В этой ипостаси он был тесно связан с обрядом вегетации. Он действительно был богом плодородия и плодovitости и в этом своем качестве должен был занимать важнейшее место в народной религии. Но из-за неприятия этого народного бога плодородия и его грубоватых, фривольных и в какой-то мере непристойных обрядов плодородия частью ведийских интеллектуалов-жрецов, а также верхушкой племен-покорителей Вишну с трудом был допущен в пантеон ведийских богов. Однако ведийские поэты не могли полностью игнорировать его и поэтому вынуждены были трансформировать основу образа Вишну. Эти попытки облегчались тем, что первоначально этот бог почитался в облике птицы. Ведийские поэты-жрецы восприняли птичий облик Вишну как признак солнечного бога, а не бога плодородия. Исходя из этого, они попытались, насколько возможно, подавить истинную природу этого «народного бога». Но те культурные группы⁵², для которых Вишну был важнейшим богом, видимо, упорно добивались его включения в «официальную» ведийскую религию, в основе которой лежали мифы об Индре. С точки зрения «официальной» ведийской религии Вишну был, так сказать, иерархизирован путем искусственного и преднамеренного сближения его с Индрой, который в данном случае служил как бы «философским камнем»^{5*}. Это объясняет бросающуюся в глаза неустойчивость искусственных и поверхностных связей между Вишну и Индрой. Нет необходимости предполагать здесь неарийские влияния⁵³. Дело просто в отношениях между «высшими классами» и «массами» среди самих ведийских ариев⁵⁴. В послеведийскую эпоху, когда народная религия вновь вышла

на передний план, Вишну стал высшим божеством. При этом он сохранил ряд характеристик, относящихся к гораздо более древним аспектам его образа. Как указывал Кит⁵⁵, Кришна изначально был духом возрождающейся растительности. Поэтому отождествление Вишну и Кришны в более позднем индуизме было значительно облегчено⁵⁶. Вполне возможно, что древние обряды плодovitости и половой жизни, связанные с первичным представлением о Вишну, сохранились в доктринах *бхакти* и *пушти* позднейшей религии. Древние грубые оргии приобрели более утонченный характер и усовершенствовались. На место либидо приходит *amor dei**.

(Впервые опубликовано: Kane Felicitation Volume, 1941, с. 42–111.)

¹ *Rayachaudhari H.C. Early History of the Vaiṣṇava Sect.* 1936, с. 7 и сл.

² *Macnicol N. Indian Theism,* 1915, с. 30 и сл.

³ Ср.: *Keith.* — *JRAS,* 1951, с. 839.

⁴ *VM, Bd. II,* с. 313–314.

⁵ *Dandekar R.N. Asura Varuṇa. — Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979,* с. 28–67.

⁶ Именно в связи с этим типом отношений в позднейшей мифологии Вишну получило имя «Упендра» (ура-Indra, т.е. «малый Индра», «вице-Индра»).

⁷ Ср.: *Thomas E.Y. Vedic Hymns,* с. 42. Томас упоминает о мнении Барнетта, что Вишну представляет собой деификацию фундаментальной сущности ведийского ритуала. Подразумевается, что Вишну — бог жрецов и Индра — бог войны затем были представлены как совершители совместных деяний. Н.Н.Гхош считает (*Argun Trail in India and Iran,* с. 62), что Вишну и Индра были богами двух разных племен, причем Вишну был богом степных кочевников.

⁸ Пшылуски считает («*Le nom du dieu Viṣṇu et la légende de Kṛṣṇa.*» *Arch. Or. № 4,* с. 261–267), что, поскольку аналог Вишну нельзя обнаружить во всех остальных ИЕ мифологиях, он должен быть местным индийским божеством. Он полагает, что Вишну первоначально был связан с неарийским племенем витхов, живших в районе Ветхадипы на Декане. Согласно С.К.Чаттерджи (*TKVG 68,* с. 82), солнечный бог ариев Вишну и дравидский бог неба Вин, или Винну, слились и породили более позднюю индуистскую концепцию Сурья-Нараяна. П.Т.С.Айенгар высказывает мнение (*Life in Ancient India in the Age of the Mantras,* с. 126), что слово «Вишну» — это всего лишь измененная форма дравидского слова «вин». Л.В.Рамасвами Айяр (*JAHRS,* 1931, с. 42, примеч. 3) не согласен с мнением Айенгара.

⁹ *VMM,* с. 38–42.

¹⁰ В этой связи также важны следующие фрагменты в ведах: *PB I.22.20; 154.6; 155.3.6; AV XIII.2.31.* Связь Вишну с такими понятиями, как *manac*^{6*} (*AV V.26.7,* *дикуша*^{7*} и т.п. (*PB I.22.21; TC V.5.1.5; ТБр II.4.3.3–4*), указывает на его тождество с Агни (=солнце). См.: *VM, Bd. II,* с. 319.

¹¹ *Güntert. Der arische Wetkönig und Heiland,* с. 300.

¹² *Schroeder L. von. Arische Religion. Bd. II,* с. 669.

¹³ На основе этого предположения Шрёдер выдвигает неожиданную теорию происхождения индуистской триады богов. Он утверждает, что концепция индуистской триады — это попытка примирить три наиболее ярких течения религиозной мысли

* Любовь к богу (*лат.*).

древней Индии. Брахма воплощает абстрактное метафизическое мышление, Вишну соответствует ведийской «натуральной» религии, а Шива представляет культ духов, широко распространенных в массах.

¹⁴ Слово *hṛṣikeṣa* в некоторых текстах объясняется как *hṛṣika* 'органы чувств' + *īśa* 'владыка'.

¹⁵ То, что в пуранах Вишну называется темноликим, есть, вероятно, результат контаминации мифологии Вишну и позднейшей мифологии Кришны.

¹⁶ RdV, с. 228–233.

¹⁷ Там же, с. 231. Бергенъ также считает (*Bergaigne. La religion védique*, с. 115 и сл., с. 414 и сл.), что это число является результатом «мифологического умножения»; даже боги Амеша Спента в Ав называются делающими «три» шага к области солнца; там упоминается о «тройном» расширении Ангро-Майнью и о том, что души мертвых делают «три» шага на пути к небесам — эти факты, как может показаться, подтверждают такое предположение. Однако в ведах описания трех шагов Вишну явно относятся к явлению природы, слишком конкретному, чтобы допустить иную интерпретацию. Три «шага» Вишну, которые приносящий жертву совершает в полнолуние и новолуние, вовсе не предполагают никакого мистического смысла. С другой стороны, они явно символизируют три мира, что, как будет показано позднее, и является истинным объяснением шагов Вишну: *svargāya hi lokāya viṣṇukramāḥ kramayante* 'ибо к небесному миру совершаются шаги Вишну' (TC I.7.6.2). См. также: *Hopkins. Numerical Formulae in the Veda and their Bearing on Vedic Criticism*. — JAOS, vol. 16, с. 275 и сл.

¹⁸ *Geldner K.F. Vedismus und Brahmanismus*, с. 34.

¹⁹ *Monier Williams. Hinduism*, с. 101 и сл.

²⁰ VM, Bd. II, с. 311–325; VM (Kl.A.), с. 137–140.

²¹ *Hopkins. PAOS 16, 1894, с. CXLVII*.

²² Блумфилд тоже считает Вишну богом солнца (*Religion of the Vedas*, с. 169).

²³ Йоханссон утверждает (*Solfögeln i Indien*, с. 8 и сл.), что Вишну изначально символизирует саму суть духа *питаров*. Рудольф Отто считает (*Gottheit und Gottheiten der Arier*, с. 83–91), что сперва было несколько Вишну, олицетворявших «божественную власть». Н.Н.Гхош (op. cit., с. 62) видит в Вишну бога молнии, свиту которого составляли Маруты. А.Г.Дас (*Rig-Vedic India*, vol. I, с. 254) отождествляет Вишну с египетским богом Бесом, защитником всего мира. Якоби полагает, что Вишну с древнейших времен был богом уствования, лишь «der Träger der abstrakten Idee»* (*Über Viṣṇu-Nārāyaṇa-Vasudeva. Streiberg Festgabe*, с. 163). Другие ученые, например Хопкинс (*PAOS 16, с. CXLVII*), считают Вишну изначально «пастушеским богом», *gona* (PB I.22.18, а также I.154.6; X.19.4), причем, по их мнению, этот факт в дальнейшем способствовал его ассимиляции с Кришной. Харди выдвигает поразительную теорию, что Вишну дважды в течение дня, утром и вечером, останавливается, а затем берет на себя функции луны, и это его третий шаг, который связан с «источником меда» (I.154.5); отсюда делается вывод, что в основе ведийского Вишну лежит идея луны, так же как, вероятно, и в основе латышского Усиньша (*Vedische-Brachmanische Periode*, с. 33 и сл.: см. также: *Kunike H. Viṣṇu, ein Mondgott. Lpz., 1916*).

²⁴ См. выше.

²⁵ Согласно комментарию Аурнавабхи, три шага Вишну именуется *самарохана* 'место, где восходит солнце, восход солнца', *вишнупада* 'зенит', букв. 'след Вишну', и *гайширас* 'гора, где садится солнце'; но тогда самым высоким шагом пришлось бы признать второй шаг, что не подтверждается ведами. Джаявал считает, что слову *вишнупада* соответствует реальный одноименный топоним^{8*}.

* Носитель абстрактной идеи (нем.).

²⁶ Р.Г.Бхандаркар полагает (Vaiṣṇavism, Śaivism, с. 47), что неопределенность описаний третьего шага Вишну способствовала приданию его фигуре ореола таинственности, без чего было бы невозможным признание его единственным верховным божеством. На самом же деле неопределенности относительно третьего шага Вишну практически нет.

²⁷ Hopkins. The Religions of India, с. 56.

²⁸ Вероятно, именно понятие о солнечной обители душ привело Йоханссона (op. cit.) к мысли, что Вишну — это «Grundsatz der Manen»*.

²⁹ Согласно Тилаку (The Arctic Home in the Vedas, с. 326–327), три шага Вишну соответствуют годовому пути солнца, разделенному на три части; два шага соответствуют видимой части пути, когда солнце остается над горизонтом, а третий шаг невидим, потому что солнце зашло за горизонт. Недавно Р.Шамашастри выдвинул другое астрономическое объяснение, согласно которому три шага указывают на изменяющуюся длину тени (Viṣṇu's Three Strides. — Asutosh Silver Jubilee Volume, II, с. 329–367). В этой связи можно упомянуть и комментарий Дурги к «Нирукте» XII.19: viṣṇuḥ ādityaḥ, katham iti, agniḥ vidyut sūryaḥ... '«Вишну—Адитья». — «Каким же образом?» — «Агни—молния—солнце»³⁹.

³⁰ Возражение Ольденберга, что в мифах о Вишну нет совершенно несомненных указаний на дневной или годовой путь солнца, несостоятельно, поскольку только этот аспект деятельности солнца и представлен шагами Вишну.

³¹ Güntert. Op. cit., с. 296.

³² Гюнтерт (op. cit., с. 298 и сл.) обращает особое внимание на мистическую и магическую значимость «следов» (?) Вишну. В этой связи он ссылается на статью Карпентьера о священных следах (Charpentier. Heilige Fussadbrücke in Indien. — OZ 7, с. 1–30). Однако ведийская мифология в целом, очевидно, не знает почитания следов.

³³ Macdonell. — JRAS. 1895, с. 165–189.

³⁴ Существует утверждение, универсальная первобытная вера в то, что боги могут принимать любой вид, какой захотят.

³⁵ Сейчас трудно представить себе, какое понятие изначально лежит в основе образа Вишну-карлика. Акун (Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung, с. 128) полагает, что карлик представляет солнечный свет, который уменьшается к вечеру до карликовых размеров. Ольденберг (RdV, с. 233) предполагает, что данная идея развивалась из сюжета о широко шагающем гиганте, который мог обращаться в карлика. Это явная натяжка. Согласно Киту (RPVU, с. 111), Макдонеллу (JRAS, 1895, с. 176–177) и Хиллбрандту (VM, Kl.A., с. 139), Вишну принимает образ карлика только для того, чтобы обмануть этой уловкой асуров. Этическая интерпретация этой аватары дана Макниколем (op. cit., с. 31), который полагает, что здесь имеются в виду сила и уверенность, вырастающие из малого и слабого. Н.Айянгар считает (Essays on Indo-Aryan Mythology, II, с. 253–282), что Вишну, видимый как крохотный карлик в образе жертвенного огня на земле, совершает огромные шаги в образе молнии (vidyut) и солнца (sūrya). Р.Шамашастри (9 PAIOС, 1937) упоминает о «карликовой тени», прибегая для объяснения аватар к астрономическим явлениям.

³⁶ Согласно Макдонеллу (JRAS, 1895, с. 166), древнейшая форма мифов о воплощениях в виде рыбы (matsya) и черепахи (kūrma) сохранилась в ШБр, хотя в связи с ними Вишну там не упоминается. А.П.Кармаркар (Kane Felicitation Volume, с. 253–257) относит происхождение и первоначальное развитие аватары Вишну в виде рыбы ко временам цивилизации долины Инда.

³⁷ VMM, с. 39; Kaegi. The Rigveda, с. 56; Schroeder. Arische Religion, II, с. 10; Otto. Op. cit., с. 83–91.

* Первичная субстанция душ умерших (нем.).

³⁸ В этой связи можно упомянуть о попытках в пуранах связать имя Вишну этимологически с корнем *viś* 'входить', 'проникать'. В соответствии с ВишП Вишну входит в мир или наполняет его собой, как об этом говорится в ведийском тексте: *tam eva sṛṣṭvā tam anuprāviśat* 'сотворив же этот [мир, он затем] входит в него'. В ПП это имя связывается со слиянием Вишну-*пуруши* с *пракрити*. Согласно МатсП, имя намекает на проникновение Вишну в Мировое яйцо. Комментаратор «Вишнусахасранамастотры» говорит: *caṅcāreṣu bhuteṣu veśanād viṣṇuḥ iṣyate* 'от проникновения (*veśana*) в движущиеся и в неподвижные существа [он] зовется «Вишну»'; и там же: *viśater vā nukratayauasya gūrat viṣṇuḥ iti* 'от вхождения в направлении вдоль и поперек имеет форму под названием «Вишну»'. Однако возникают сложности с объяснением того, как произошла церебрализация *s*.

³⁹ О других вариантах этимологии слова *viṣṇu* см. примеч. 8.

⁴⁰ Bloch. WuS, I, с. 80 и сл.; VM (Kl.A.), с. 140; Hopkins. Epic Mythology, с. 203, примеч. 1; см. также: Johansson. Die Altindische Göttin Dhiṣanā, с. 47–48, примеч.

⁴¹ Сравнение двух строф из латышской песни (см.: Schroeder. Arische Religion. Bd. II, с. 10, примеч. 1):

Жаворонок варит пиво

В конском следе

и

Усиньш готовит пиво

В следе лошадки —

дает следующее тождество: Усиньш=жаворонок, т.е. бог солнца=птица (жаворонок)^{10*}.

⁴² Ср. более поздние имена Вишну: Хаяширас (с лошадиной головой), Хаямукха (с лошадиным ликом).

⁴³ Блох (op. cit.) полагает, что упоминающаяся в РВ X.149.3 птица с прекрасным оперением (*suparṅṅo aṅga savitur garutmān rūvṅvo jātaḥ* 'Гарутман, птица Савитара: верно, родился первым') и есть птица-солнце. Тщательно исследовав ведийские и послеведийские источники, Йоханссон (*Solfögeln i Indien*, с. 21 и сл.), а также Карпентьер (*Die Suparṅga-sage*, с. 153 и сл.) убедительно доказали следующее. Во-первых, птица, которая в РВ похищает Сому, — не кто иной, как Вишну; согласно Блумфилду (*Festschrift Roth*, с. 149 и сл.), *шьена* 'орел' — *гаятри* (следовательно) = Агни (следовательно) = молния. Во-вторых, эта птица идентична *супарне*, Гаруде «Супарна-адхьяи» и эпоса. В-третьих, Гаруда, на котором летает Вишну, — это изначально один из обликов самого Вишну. Эта птица, изображаемая с человеческой головой, — самый очевидный для позднейшей мифологии признак того, что Вишну сперва имел птичий облик. Йоханссон (*Solfögeln*, с. 21 и сл.) считает, что такие черты Вишну в пуранах, как *шриваста* 'завиток волос на груди', *каустубха* 'драгоценный камень', четыре руки, лотос в пупе и т.п., также демонстрируют его изначальный облик как птицы.

⁴⁴ В комментарии к TC V.5.5: *paśavah śipir iti śrutyantarāt śipisābdah paśuvāci* 'скот, [называемый] так: «шипир»; слово «шипир» [заимствовано] из [текстов] шрути [и] обозначает скот'. В комментарии к ТМБр IX.7.8: *śiprauo gaśmayah tair āviṣṭah* '«шипир», [т.е.] лучи; ими [он] пронзен'. В «Нирукте» V.7 говорится: *śipiviṣṭo viṣṇuḥ iti viṣṇoḥ dve nāmāni bhavataḥ/kutsitārhi yaṁ rūvām bhavati iti aupamanyavaḥ* '«Шипивишта, Вишну» — таковы два имени Вишну; «Первое имеет бранный характер» — так [считает] Аупаманьява'. Далее, «Нирукта» V.8: *śera iva nirveṣṭitah asmi* 'словно фаллос, я обнажен, — так'. Согласно Мбх (XII.330.6), *шипивишта* = 'лысый': ср.: *śipiviṣṭeti cākhyāyām hīnagato sa yo bhavet* '«Шипивишта» — так я хочу назвать того, кто теряет волосы'. Ольденберг считает (op. cit., с. 233), что идея, лежащая в основе этого слова, неясна; но он предполагает, что оно означает «лысина» или «кожная болезнь». Хопкинс (*The Religions of India*, с. 56) принимает первое значение. Гельднер (*VS*, Bd. III, с. 81, примеч. 1) полагает, что слово *шипивишта* указывает на аватару Вишну в виде карлика:

yat kṣodiṣṭham tat śipiviṣṭam 'кто наименьший (по размеру) — тот *шипивишта*'. Согласно Карпентьеру (KB, с. 54; WZKM, Bd. 25, с. 427; Bd. 46, с. 22), *шипивишта* 'волосатый карлик'. Тилак (op. cit., с. 331 и сл.) считает, что это слово обозначает солнце за горизонтом, на время сокрытое во мраке. По мнению А.Ч.Даса (Rig-Vedic India, Bd. I, с. 547–548), это слово означает, что солнечные лучи невидимы ночью или во время сезона дождей.

⁴⁵ Йоханссон (Solfögel, с. 12 и сл.) объясняет слово *шипивишта* именно «являющийся в фаллической форме».

⁴⁶ Не исключено, что здесь кроется объяснение позднейшего мифа о карлике, проявляющем огромную силу.

⁴⁷ Ср. в этой связи «Хемадри» III.1378: anguṣṭhamātro bhagavān viṣṇuḥ paryāṭate mahīm 'размером всего лишь с большой палец, — господь, Вишну, обходит землю'.

⁴⁸ Nārāyaṇa с точки зрения филологии связывается с *an̥ga 'мужская сила'.

⁴⁹ Примечательно, что Синивали упоминается в следующей строфе этого гимна (X.184.2). По сути дела, весь гимн X.184 очень полезен для понимания изначального характера Вишну.

⁵⁰ Гюнтерт (op. cit., с. 308) высказал предположение, согласно которому представление о Вишну, принимающем облик рыбы, черепахи, вепря и т.п., может корениться в первобытной вере, что божество плодородия поочередно принимает облик различных животных. Мейер (Trilogie altindischer Mächte, Bd. II, с. 250 и сл.) полагает, что миф о Бали, этом индийском Сатурне, и его свержении непосредственно отражает внезапное устранение хтонического демона богом растительности.

⁵¹ Johansson. Die altindische Göttin Dhiṣanā, с. 46 и сл.

⁵² Высказывалось предположение, что в роде Васиштхов Вишну уделялось больше внимания, чем в других родах ведийских поэтов. Хиллебрандт (VM, Bd. II, с. 312 и сл.) и Хопкинс (PAOS 16, с. CXVII) дали статистический анализ пассажей, в которых восхваляется Вишну.

⁵³ Предположение, что эпитет Вишну *гирикшит* 'живущий в горах' указывает на его почитание исключительно племенем горцев, кажется весьма надуманным.

⁵⁴ Гюнтерт (op. cit., с. 312) указывает, что некоторые германские народные песни очень напоминают гимны, обращенные к Вишну, а в Верхней Баварии и Англии широко распространено поверье, будто солнце утром в пасхальное воскресенье делает «три прыжка от радости», что напоминает три шага Вишну¹¹.

⁵⁵ JRAS, 1915, с. 841.

⁵⁶ См. в наст. изд. статью «Вишнуизм и шиваизм».

ВЕДИЙСКИЙ ЯМА

Мифология Ямы, представленная в РВ, во многих своих чертах проста и несложна. Такая кажущаяся простота оказалась роковой для многих ученых, занимавшихся интерпретацией этой мифологии. Описание Ямы — его облика и функций, — реконструируемое на основе данных РВ, отличается значительной противоречивостью, несоответствиями и неопределенностью. Лишь подход ко всей проблеме с позиций «эволюционирующей» мифологии дает возможность заново взглянуть на всю мифологию Ямы как на достаточно однородное и непротиворечивое целое.

Прежде всего вкратце перечислим некоторые детали этой мифологии в РВ. Только четыре гимна РВ целиком обращены к Яме. Его имя встречается в РВ около пятидесяти раз, причем в основном в первой и десятой книгах. Поэтому по частотности имени в РВ Яма, подобно Парджанье, принадлежит к пятому классу, или группе, ведийских богов. Такое невысокое положение, занимаемое Ямой в ведийской мифологии, говорит о том, что истинная природа этого бога уже была забыта и, как будет показано, следы его первоначального значения обнаруживаются только в отдельных упоминаниях. Начнем с того важнейшего факта, что Яма никогда не называется открыто богом в РВ. Правда, он упоминается вместе с другими богами — Агни, Матарिशваном и проч. (I.164.46); с Варуной (X.14.7); с Брихаспати (X.14.3); с Агни и проч. (X.64.3; X.92.11). В РВ X.51.1 говорится, что некий бог обнаружил прятавшегося Агни; в X.51.3 сказано, что Агни был обнаружен Ямой, и это косвенно указывает, что Яма был богом. В то же время не менее важно, что Яма никогда не называется человеком. Фактически он четко отделяется от *питаров* (предков) (X.15.8); он их царь и владыка, но сам назван *пита* лишь однажды (X.135.1) и явно в другом смысле^{1*}. Упоминание рядом Ямы и бога Варуны (X.14.7) совсем не означает, что поэт хотел отделить человека Яму от бога Варуны. Другие фрагменты того же типа (III.20.5; IV.51.11) показывают, что подобные упоминания не обладают каким-либо особым значением. Яма, однако, безусловно *мартья* 'смертный', согласно АВ XVIII.3.13. Эта уникальная черта Ямы как раз и дает нам ключ к разгадке проблемы.

В большинстве мест РВ, где упоминается Яма, его называют властелином блаженных мертвых (X.14.3–7; 16.4). Он — первый смертный, ступивший на путь смерти и показавший его душам, расстающимся с телом (X.14.2). Он собиратель людей, их проводник, он — указывающий путь (X.14.1), он дает людям место упокоения (РВ X.14.9; АВ XVIII.2.37). Из трех небес два принадлежат Савитару и одно — Яме (I.35.6; X.123.6)¹. Отцом Ямы называют Вивасвата, а мать — Саранью (X.14.5; 17.1, 2). В другом месте (X.10.4), однако, родителями Ямы и его сестры-близнеца Ями названы Гандхарва и Водная нимфа. Обитель Ямы — высшее небо (X.14.8); он обитает на дальней окраине неба (РВ IX.113.8; *divaḥ avarodharam* 'замкнутое место неба' — вообще неясное место; Блумфилд [*Bloomfield. Religion of the Veda*, с. 144] переводит его как «heaven's firm abode»). Чтобы добраться туда, нужно пересечь могучие потоки (РВ X.14.1; АВ VI.28.3; XVIII.4.7)². Упоминается также *харьяма*³, жилище Ямы (АВ XVIII.4.55), а также *ямасья саданам* — сиденье Ямы⁴ (РВ X.135.7; АВ II.12.7; XVIII.2.56; 3.70). Под прекрасным деревом Яма пирует с богами; там «отец» устремляется в благих мыслях к праотцам (X.135.1)^{2*}. Яма, таким образом, первоначально считался легендарным царем, который своей святостью смог основать царство вечной жизни и блаженства для праведников незапамятных времен. Право войти в это царство имеют хорошие люди всех поколений. В большинстве мест РВ Яма прославляется прежде всего как царь блаженных умерших. Он собирает сонмы ушедших (X.14.1) в чудесном царстве, где нет ни холода, ни страданий⁵. Он одновременно и царь (XI.113.8) и отец (X.135.1). Он открыл путь для многих и ведет по нему людей к последней обители (X.14.2). Однако затем мы наблюдаем процесс превращения Ямы в ужасного судию мертвых послеведийской эпохи. Он оказывается тесно связанным со Смертью. Говорится, что Смерть — это дорога Ямы (I.38.5). Яму называют братом Мритью (Смерти) и упоминают вместе с Антакой (букв. «кладущий конец») и Мритью (ВаджС 39.13). Мритью — это посланец Ямы (АВ XVIII.2.27). В некоторых случаях Яма даже отождествляется с Мритью (РВ X.165.4; МайтраС II.5.6; АВ VI.28.3; 93.1). Упоминание *падбхиши* — пут на ногах (РВ X.97.16), посланцев Ямы *улуки* — совы и *капоты* — голубя (X.165.4) и его двух псов (X.14.10–12) еще более способствует утверждению Ямы как страшного бога смерти.

Обратимся теперь к рассмотрению единственного в своем роде гимна РВ, где Яма обрисован весьма выразительно. В диалоге между Ямой и его сестрой-близнецом Ями⁶ (X.10) Яма решительно отвергает попытки Ями склонить его к половому акту, предназначенному для продолжения рода людского. Однако в целом гимн оставляет впечат-

ление, что, несмотря на присутствие явно аморального мотива инцеста, Яма и Ями в определенное время воспринимались как прародители человечества⁷. Возражения Ямы отражают всего лишь моральные переживания автора гимна.

Кроме этих главных упоминаний Ямы можно указать и другие фрагменты, которые очень важны, несмотря на всю их разрозненность и неясность. Яма называется первым натянувшим ткань рода человеческого или ткань жертвоприношения (VII.33.9). Уже упоминалось, что Яма нашел спрятавшегося Агни (X.51.1–4). Этот факт тоже говорит о Яме как о первом, кто совершил жертвоприношение. Но Яма не только первый, совершивший жертвоприношение, но и первый, принесенный в жертву. Во имя потомства Яма, как нам сообщается (X.13.4), выбрал смерть; он, хотя и был рожден бессмертным (I.83.5), покинул свое тело, принеся его в жертву (X.13.4)^{3*}. Стихотворные размеры, символизирующие жертвоприношение, тоже хранит Яма (РВ X.14.16; АВ XVIII.2.6). В этих случаях Яма практически возвышается до положения верховного божества.

Можно ли эти разнородные и часто неясные детали мифологии Ямы в ведах представить в систематизированном и целостном виде, обозначив соответственно разные стадии эволюции этой мифологии?

Прежде чем продолжить наши рассуждения, будет полезно познакомиться со взглядами предыдущих исследователей на характер и функции Ямы. На ранних этапах изучения ведийской мифологии наибольшим влиянием пользовалась так называемая «натурическая» тенденция. Впрочем, так же обстояло дело и в изучении всех древних мифологий. Считалось нормальным возводить происхождение богов к природным явлениям. Так древняя мифология вообще и ведийская мифология в частности оказались перенаселенными богами солнца и луны. Яма, например, был сделан и богом солнца, и богом луны. Эни, автор двух научных монографий, специально посвященных Яме, считает, что изначально Яма — обожествленное олицетворение солнца, особенно заходящего солнца⁸. Он — сын Вивасвата, «чьи лучи простираются далеко», который, по мнению Эни, является восходящим солнцем. Яма идет путем солнца в дальнее убежище. Путь солнца — это символ пути человеческой жизни; собственно, в ведах смерть человека и закат солнца часто обозначаются одним словом. Про солнце говорится, что оно — надежное убежище. Солнце — это птица, и у него, как у Ямы, есть птицы-посланцы. Как у солнечного бога, у Ямы есть два коня — с золотыми глазами и с железными копытами. Вивасват и Яма, отец и сын, олицетворяли, по мнению Эни, соответственно солнце, чье небо видимо, и солнце, чье небо невидимо⁹. Это объясняет отме-

ченный контраст между Вивасватом-солнцем и Ямой (АВ XVIII.2.32; ВаджС 24.1; ШБр XIII.2.2.7). Далее, Эни считает Яму богом солнца, а Ями — богиней луны¹⁰.

С тем, что Яма по природе так или иначе является богом солнца, соглашались и некоторые другие ученые. Макс Мюллер, например, считал¹¹, что Яма — бог заходящего солнца и тем самым предводитель отцов. Согласно Веберу, Яма олицетворяет уходящий день, а Ями — ночь¹². Кун¹³ и Берген¹⁴ полагают, что Яма — это форма Агни, особенно Агни-молнии¹⁵. Сам факт расхождения во взглядах уже говорит о том, что солярная природа Ямы отнюдь не очевидна. Блумфилд, видимо, считал подтверждением солярной природы Ямы описание двух его псов. Ученый считает, что два пса Ямы соответствуют дню и ночи или солнцу и луне¹⁶. Более внимательное изучение описания этих псов, однако, показывает, что здесь скорее налицо типичный мотив древних культов смерти и коллективного представления об обителе мертвых. Они слишком подробно описаны, чтобы их можно было принять за какое-нибудь природное явление.

Хиллебрандт исходит из того, что Яма — сын Вивасвата, которого этот ученый считает богом солнца¹⁷. Затем, он уделяет особое внимание контрасту между Ямой и Вивасватом, который часто подчеркивается в ведийской мифологии и ритуале¹⁸. Объяснение такого контраста, предложенное Эни¹⁹, весьма искусственно и неубедительно. То, что Яма — бог, а не простой человек, ясно из многих мест в ведах. Тем не менее Яма именуется первым «смертным», который умер. Эти две черты облика Ямы (то, что он — потомок солнца, и то, что он «умирает»), по мнению Хиллебрандта, можно правильно понять, только приняв предположение, что Яма — бог луны²⁰. Луна своим светом обязана солнцу, и поэтому она дитя солнца. Луна уменьшается по фазам, пока не станет совсем невидимой, а затем снова начинает расти. Поэтически это описывается как смерть и рождение луны. Хиллебрандт указывает несколько мест в ведах, где луна называется ребенком солнца (IX.93.1; АйтБр VIII.28.14)²¹ и где про нее говорится, что она умирает и снова рождается (РВ I.164.4; X.55.5; 85.19; ШанкхШрС 16.5). В подтверждение своей теории Хиллебрандт далее приводит важные антропологические свидетельства, взятые из трудов Бринтона, Грэннера, Крука, Фрэзера, Эренрайха, Хартленда и др.²². Первобытные люди во всем мире часто связывали фазы луны со смертью, рождением, возрождением и т.п. и поэтому считали луну повелителем мертвых предков. Роль Ямы в жертвоприношениях Хиллебрандт тоже объясняет тем, что Яма был богом луны. Ведь луна — провозвестник жертвоприношения, она упорядочивает времена года и распределяет жертвенные приношения среди богов (I.105.4).

Принимая без доказательств, что Сомы и Брихаспати тоже олицетворяют бога луны, Хиллебрандт затем цитирует те места из вед (например, РВ IX.2.10), где они оба тесно связаны с жертвоприношением, и заключает, что эти ритуальные черты передались Яме, так как все три бога воплощают только одно божество. Йима, авестийский аналог Ямы, по Хиллебрандту, ближе к богу луны. Окончательный вывод Хиллебрандта таков: характер Ямы как бога луны не был четко осознан ведийскими поэтами, которые акцентировали лишь один аспект его образа, а именно его связь с мертвыми. Яма был богом луны в индоиранский или даже более ранний период. Лишь в отдельных характерных фрагментах вед еще обнаруживаются следы древнего величия Ямы — бога луны.

Теории, согласно которым Яма олицетворяет то или иное природное явление, следует считать взаимоисключающими. Хиллебрандт ясно показал, что Яма не может быть богом солнца. Явные солярные черты Ямы, которые приводят Эни и другие ученые, — это результат поэтической условности вед, проникнутых солярными мифами. Они не отражают истинной сущности Ямы. «Соляризация» мифологических элементов, первоначально имевших совершенно другую природу, — обычное явление в ведийской религии. По сути дела, такая соляризация, часто весьма искусственная, служила вполне определенной цели²³. В то же время можно показать, что Яма изначально не был и богом луны. Характер и функции Вивасвата в ведах и АВ очень туманны, а то, что говорится о его связи с Ямой, отмечено противоречивостью и непоследовательностью (АВ XVII.2.32; 3.61–62)²⁴. Ни одна из теорий, основанных на солярной природе Вивасвата и его связи с Ямой, поэтому не может быть убедительной. Более того, Яма наделен в ведах настолько человеческими чертами, что трудно поверить, будто здесь имеет место обычный антропоморфизм. Объяснение смерти Ямы таким природным явлением, как фазы луны, опять же совершенно неудовлетворительно. Во-первых, Яма никогда не описывается вновь рождающимся после смерти, как луна. Про него никогда не говорится, что он периодически умирает и возрождается²⁵. Во-вторых, в отличие от смерти луны смерть Ямы — это принесение себя в жертву ради определенной цели. Яма также не только первый умерший, но и первый родитель человечества, и это плохо согласуется с «лунной» теорией даже антропологически. Особенно важна роль Ямы как первого жертвователя. Он не просто провозвестник жертвоприношения или что-то в этом роде, как луна; он одновременно жертвователь и жертва, и в этом качестве он более глубоко связан с жертвоприношением. Ссылаться на упоминания о Соме и Брихаспати в подтверждение связи между луной и жертвоприношениями — все равно что аргу-

ментировать от недоказанного. Любая попытка доказать солярный или лунный характер Ямы на основе данных авестийской мифологии Йимы тоже обречена на неудачу, поскольку во всех описаниях Йима, несомненно, наделен чертами земного царя. Миф о Яме и Ями как о прародителях человеческого рода лишается всякого смысла, если предположить, что эта пара олицетворяет природные явления. Весь диалог между двумя близнецами — братом и сестрой, бесспорно, происходит между людьми, и его тема, конечно, продление человеческого рода. Предположение Хиллебрандта²⁶, что следует различать Яму, сына Вивасвата, и Яму, брата Ями, вообще неприемлемо. Оно не было принято никем из исследователей и свидетельствует только о слабости данной гипотезы. Наконец, «натурические» теории относительно Ямы полностью упускают из виду истинный смысл имени «Яма». Происхождение и объяснение этого имени, предложенные Эни и Хиллебрандтом, лингвистически несостоятельны. Укажем также, что в РВ X.64.3 Яма в ясных выражениях противопоставляется и солнцу, и луне²⁷.

В результате наших изысканий, таким образом, становится совершенно очевидным тот факт, что ни на каком этапе Яма не был олицетворением какого бы то ни было явления природы. Рот, однако, отвергая «натурическую» интерпретацию мифов о Яме, отрицал и божественность Ямы²⁸. Хопкинс подхватывает идею Рота. Он во всех подробностях исследует эволюцию Ямы и его функций. По мнению этого ученого, Яма — первый человек и в таком качестве вместе с Ями становится прародителем человечества. Кроме того, он первый жертвователю и первый земной царь и правитель²⁹. Поскольку Яма был первым человеком, который родился, ведийские поэты попросту решили, что он и есть первый человек, который умер. А естественным следующим шагом было то, что первый смертный, который умер, стал считаться основателем нового поселения мертвых, куда отправляются все впоследствии умершие. Так Яма, который первым родился и первым умер, становится первопроходцем, проводником и правителем душ умерших. Со временем он становится едва ли не олицетворением идеальной стороны культа предков. Именно эта фаза мифологии Ямы прежде всего представлена в ведах. Сравнение Ямы с авестийским Йимой дает множество подтверждений этому.

Более или менее аналогичных взглядов придерживались Ольденберг³⁰ и Шерман³¹. Согласно Ольденбергу, сначала Яма был первым правителем, а не первым жертвователем. Яма, подобно Йиме, был царем в Золотой Век. Ольденберг далее указывает, что люди Золотого Века, жившие на земле вместе с Ямой, ушли вместе с ним в мир иной, где Яма воцарился над мертвыми и где они стали его избранными

спутниками. Поэтому можно сказать, что Ангирасы и другие (X.14) составили первое поколение окружения Ямы. Шерман считает, что Яма первоначально был человеком, который со временем был возвышен до солнечного божества, если не отождествлен с ним. Этот ученый оспаривает общепринятое мнение, что на раннем этапе Яма был добрым владыкой, а позднее стал страшным царем ужасных адов³².

Представляется, что по сравнению с «натурическими» эти «антропические» теории относительно Ямы подошли ближе к правильной интерпретации мифов о нем³³. Однако и эти теории можно принять не полностью, но лишь частично. Настаивая на человеческой природе Ямы, они основываются на том факте, что в ведах Яма никогда не называется богом, но похоже на то, что таким образом недооценивается другой факт — ведь Яма никогда не называется и человеком. Он — «смертный», а, как показал Карнуа³⁴, согласно первобытному мироощущению, «человек» — это «бог», ставший смертным. Более того, как уже было отмечено, в ведийской литературе есть такие упоминания Ямы, которые ясно указывают на его божественность. Далее следует заметить, что представление о Яме — «смертном» не есть результат примитивных рассуждений. Яма умирает первым не потому, что он родился первым, но потому, что он приносит себя в жертву, ибо именно это является необходимым условием создания человечества. В этих теориях переоценивается такой второстепенный аспект, как райское царство Ямы. Роль Ямы в сотворении вселенной и продолжении человеческого рода, его особая связь с жертвоприношениями — все это нельзя адекватно объяснить, полагая, что Яма был только первым человеком, который первым умер и поэтому достиг небес раньше всех, став, таким образом, владыкой райской обители блаженных душ. В действительности же Яма в ведийской мифологии обладает особой, «богочеловеческой» природой.

Поэтому Яму как целостный образ нельзя удовлетворительно истолковать ни на основе солярной и лунной теории, ни на основе теории «первочеловека». Мифология Ямы слишком сложна, чтобы ее можно было свести к любой простой формуле такого рода. Ведийская поэзия и ведийская мифология находятся в очень сильной зависимости от искусственно установленных поэтических и жреческих требований. Первоначальная природа мифов поэтому нередко теряется в массе инородных деталей и условностей, которые зачастую преобразуют мифы до неузнаваемости. Только в отдельных характерных упоминаниях ведийского бога, как правило разрозненных и редких, а потому воспринимаемых как противоречивые и темные, следует искать следы истинной его природы. В ведах имеются отдельные места, которые, по

счастью, избежали жреческой обработки и сохранились в своей первоначальной форме. Такие места в большинстве случаев могут стать отправной точкой для нового понимания ведийской мифологии. Это особенно относится к так называемым малым богам ведийского пантеона. В связи с этим надо отметить и то, что новые исследования в области сравнительной мифологии не должны отставать от сравнительной филологии, а также от антропологии и фольклористики, используя все значительные достижения двух последних.

Мы начнем наш анализ с упоминания Ямы, которое обычно считается темным и непонятным. В РВ X.13.4 читаем:

devebhyaḥ kam avṛñīta mṛtyuṁ prajāyai kam amṛtāṁ nāvṛñīta/
bṛhaspatim uajīḥm akṛtvata ṛṣim priyāṁ yamas tanvaṁ prarirecīt// 'Ради богов, истинно, [он] избрал смерть; ради потомства [он] не избрал, поистине, бессмертие; [боги] сделали Брихаспати, [самого] риши, жертвой. Яма покинул свое [собственное] милое тело'. Нет необходимости приводить здесь множество свидетельств в пользу изначально божественного происхождения Ямы³⁵. Яма был одним из богов и поэтому тоже обладал обычным бессмертием богов. В другом месте (I.83.5) вообще прямо говорится о присущем Яме бессмертии. Помня об этом, рассмотрим отрывок X.13.4. Хотя Яма по своей природе бессмертен, он, как здесь сказано, отказался от бессмертия и принес свое тело в жертву^{4*}. Этим актом самопожертвования Яма послужил на благо и богов и потомков. Кажется ясным, что боги организовали это жертвоприношение ради сотворения вселенной и создания человечества. Для него, как сообщается, Яма предложил себя в качестве жертвы. Из этого самопожертвования возникла *праджа* — потомство. Второе полустипение указывает, что при этом жертвоприношении, которое мы здесь можем назвать первичным, сам Яма и был Брихаспати — главным жрецом и жертвователем. Мотив космического жертвоприношения человека как основы возникновения мира и человечества очень распространен в древних космогониях. Во многих первобытных сообществах считалось, что некое первосущество «божественной» или космической природы, наделенное тем не менее человеческим обликом, было принесено в жертву и из частей его тела возникли различные элементы творения. В этой связи можно упомянуть вавилонский миф о сотворении неба и земли из двух половин тела богини Тиамат и аналогичный миф о великане Паньгу^{5*}. Много дает в этом контексте рассмотрение древнегерманского мифа о Туисто и Имире. В «Эдде» читаем: «В начальное древнее время жил Имир. Земли тогда не было; не было неба; ни морского песку, ни холодной волны; ни земли, ни неба вверху; из тела Имира земля была сотворена, из крови его океан, горы из его ребер и деревья из волос; из его черепа по-

лучилось небо»^{6*}. Этот мотив, нужно отметить, встречается во многих древних мифологиях, как индоевропейских, так и неиндоевропейских³⁶.

Что касается РВ, то космогонический мифологический мотив первичного жертвоприношения имеет в ней два основных варианта: один — в гимне Х.13.4, где упоминается Яма, а второй — в знаменитом гимне «Пуруша-сукта»³⁷. Причем второй гимн можно назвать всего лишь более детализированным и усложненным жреческим вариантом первого. Согласно версии в Х.13.4, один из богов отдает свое тело для жертвоприношения во имя и богов и потомства. Этот бог, Яма, тем самым отличен от других богов. На необычность Ямы в РВ указывает тот факт, что в ней Яма не называется ни богом (поскольку он отказался от бессмертия), ни человеком (поскольку его акт самопожертвования во имя творения слишком «космичен» или «божествен» для обычного человека), но просто *мартья* 'смертный'. Таким образом, два понятия — «космического» или «божественного», с одной стороны, и «человеческого» — с другой, отражены здесь в полном объеме. В «Пуруша-сукте» жертва в первичном жертвоприношении богов названа *agrataḥ jāta puruṣa* 'в начале рожденный Пуруша' (Х.90.7), и такие эпитеты его (Х.90.1), как *sahasraśiṛṣaṇ* 'тысячеглавый', *sahasrākṣa* 'тысячеглазый', свидетельствуют о том, что этот Пуруша разительно отличается от обыкновенного *пуруши* (букв. «человек»). Этот Пуруша еще и *amṛtatvasya iśāna* 'властвующий над бессмертием' и всеобъемлющий. Итак, и в этом гимне сделана попытка сохранить указанное выше представление о космической, божественной природе в сочетании с человеческим обликом, характерное для всех мифов о первичном жертвоприношении. Основной мотив в случае Ямы и Пуруши поэтому тот же, а именно самопожертвование богочеловека во имя творения³⁸.

Существует и еще одно важнейшее представление, зачастую связанное с мотивом принесения в жертву первосущества. Подобно тому как первосущество считалось наделенным чертами «бога-человека», оно наделялось чертами мужчины и женщины одновременно, т.е. чертами гермафродита³⁹.

Облик Пуруши как существа с неразделенными полами явствует из начальных стихов «Пуруша-сукты» и из того обстоятельства, что Пуруша создает из себя женскую форму, Вираджд. В случае с Ямой, с другой стороны, нигде прямо не упоминается о его двуполости. Однако по аналогии с другими древними мифологиями и на основе лингвистического анализа имени «Яма» вполне можно предположить, что такая идея была известна. Как показал Гюнтерт⁴⁰, слово *уама* можно лингвистически связать с двумя рядами слов. Это, с одной сторо-

ны, авест. у́эма, латыш. jumis, ср.-ир. emuin со значением «близнецы», а с другой — лат. geminus, gemellus и греч. didymos^{7*}, которые одновременно означают и «близнец», и «гермафродит». Более тщательный анализ слов этого типа показывает, что понятия «близнец» и «двуполое существо» обычно выражались сходными словами. Доскональный анализ Гюнтертом имени «Имир» и исландских мифов, связанных с этим именем⁴¹, весьма поучителен в этом отношении. Имир «Эдды» и ведийский Яма соответствуют друг другу и мифологически и лингвистически (морфологически и фонетически). Они являются двумя ИЕ вариантами основного мотива, когда двуполое первосущество приносит себя в жертву во имя сотворения вселенной и человечества⁴². В «Пуруша-сукте» Пуруша представляет собой лишь жреческую модификацию первоначальной мифической концепции Ямы. Можно указать, что этот же космогонический мотив двуполого прасущества (Urgewesen) представлен в БрУп I.4, где говорится: *ātmā vā idam agra āsīt puruṣavidhaḥ... sa ha etāvān āsa yathā, strīpumāṃsau saṃpariṣvaktau* 'вначале [все] это было лишь Атманом в виде Пуруши... Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях'. Тот же смысл имеют места в КатхС XIII.7, где рассказывается, что Праджапати, не найдя себе пары, стал двуполым, и в АйтБр III.33, согласно которой Праджапати принял облик козла, соединившегося со своей сестрой⁴³.

Это первый этап эволюции мифологии Ямы, который можно выделить в РВ. Этот этап характеризуется первобытным представлением о двуполем первосуществом — творце вселенной и прародителе человечества. Подтверждение этому находим и в имени «Яма», которое в основе своей значит «двуполое существо», и в том факте, что аналогии Ямы в других древних космогонических мифах обладают теми же признаками. Следует, однако, сказать, что — нередкий случай в ведах — изначально очень выразительное имя «Яма» утратило свое главное значение, выродившись в бесцветное наименование. Другое характерное для этого этапа представление о принесении в жертву богочеловека ради совершения акта творения, к счастью, сохранилось в прямом упоминании о самопожертвовании Ямы (X.13.4). Связь Ямы с жертвоприношением имеет поэтому совершенно особую природу. Он — первый жертвователь, он первым натянул ткань человечества и жертвоприношения (VII.33.9), которую продолжил ткать Васиштха. Он же стал первым жертвенным приношением. Только это может убедительно объяснить, почему в отдельных местах вед, иначе непонятных, Яма так превозносится в связи с жертвоприношением (уājña) (AB XVIII.2.32). Стихотворные размеры, символизирующие магическую силу жертвоприношений, тоже, как утверждается, хранит Яма

(X.14.16). Более того, Яма иногда, как видим, возвышается едва ли не до положения верховного божества, поскольку он отождествляется со вселенной. Тесную связь Ямы с Агни (X.51.1–3; 64.3; 92.11) тоже можно объяснить мотивом первичного жертвоприношения Ямы.

Древний мотив принесения в жертву двуполого первосущества ради сотворения вселенной иногда несколько модифицируется. Первоначальный миф стал считаться слишком грубым и необработанным, особенно в том, что касалось сотворения человечества. Двуполое прасущество поэтому стало изображаться разделившимся на мужчину и женщину, которые и были признаны прародителями человечества. Поскольку их обоих породило одно существо, то их должны были воспринимать как брата и сестру. Они считались также близнецами. Именно это, видимо, произошло в процессе эволюции мифологии Ямы. Яма — двуполое прасущество — уступил место паре близнецов, которые и считались родителями человечества⁴⁴. Благодаря любопытному языковому феномену, о котором уже говорилось, слово «Яма» имело два значения: «двуполое существо» и «близнец». Даже на этом, втором этапе имя «Яма» сохранилось за близнецом мужского пола, хотя характер и функция этого Ямы уже в корне отличались от тех, которыми обладал Яма на первом этапе. Яма и его сестра-близнец Ями, чье имя явно образовано в подражание имени Ямы, стали прародителями человечества⁴⁵. Поэтому первоначальная функция Ямы — творца вселенной претерпела существенное ограничение. Именно этот аспект мифологии Ямы во всем своем развитии оказался запечатлен в гимне RV X.10. Однако там он представлен в совершенно новом свете. Представление о кровосмесительной связи между близнецами — братом и сестрой, Ямой и Ями, в результате которой возникли люди, вошло в прямое противоречие с общепринятой моралью ведийских поэтов и жрецов. Поэтому действительная тема этого эпизода была полностью изменена и представлена под совершенно другим углом зрения. Яма изображен здесь решительно протестующим против любовных заигрываний своей сестры-близнеца Ями. Он привлекает внимание Ями к закону *риты* (X.10.2, 6, 8), запрещающему инцест между братом и сестрой. Ведийский поэт пытается намекнуть, что Яма и Ями не были прародителями людей, потому что у них самих были родители — Гандхарва и Водная нимфа (X.10.4). Поэт далее намекает, что Яма и Ями не были первыми людьми, заставляя Яму отправить Ями к кому-то другому (X.10.8, 10, 12, 14), словно этот другой действительно существовал. Но, несмотря на все усилия, ведийскому поэту не удалось полностью исключить из гимна отдельные детали, которые выдают истинную природу этого мифа. В этом гимне Ями страстно

жаждет родить и продолжить свой род. То, что здесь выражен женский инстинкт продолжения рода, не подлежит сомнению. Более того, в этом гимне очень четко сказано, что Яма в то время был единственным мужчиной (X.10.3). Неужели это не показывает, что Яма был первым человеком? Бесцветность и безликость так называемых родителей Ямы и Ями сразу же выдают, что они включены в гимн позднее, задним числом. Ведийский поэт пытался обратить древний миф о Яме и Ями в инструмент для проповеди морального закона *риты*, но явно безуспешно. Не поэтому ли складывается впечатление, что гимн резко обрывается? Поэт так и не уточняет, состоялся инцест или нет, — конечно потому, что ответ на этот вопрос свел бы на нет все его усилия. Поэтому нет причин сомневаться в том, что гимн содержит, несмотря на тенденциозные искажения поэтом, отразившие мораль своей эпохи, заведомые следы того состояния мифологии Ямы, когда считалось, что близнецы — брат и сестра, Яма и Ями, породили человечество в результате кровосмесительного союза.

Мотив двуполого прасущества, разделившего себя надвое, ясно сохранился в «Пуруша-сукте». Прасущество — Пуруша — сотворило из себя самого женскую форму, Вираджд⁴⁶, которая, в свою очередь, произвела на свет *пурушу*, как бы символ последующего размножения (X.90.5). Первородный Пуруша таким образом делается творцом и макрокосма и микрокосма; правда, творения эти происходили разными путями. Мы видим, что миф о самопожертвовании двуполого Ямы, соответствующий первому этапу эволюции мифологии Ямы, так же как и миф о близнецах Яме и Ями — прародителях человечества, соответствующий второму этапу, в модифицированном виде сохранился в «Пуруша-сукте». Хотя первоначальный Яма — двуполый богочеловек и первый близнец-родитель — сохранился только в отдельных и туманных упоминаниях⁴⁷, но в «Пуруша-сукте» он, фигурально выражаясь, воскрес уже как Пуруша. Итак, первоначальный миф о Яме и миф о Пуруше органически связаны друг с другом.

Несомненно, однако, что среди приверженных традиции ведийских жрецов и поэтов существовало сильное предубеждение против этого мифа о кровосмесительном союзе двух близнецов. В результате такого предубеждения ведийской «верхушки» Ями исчезла из мифов о Яме так же незаметно, как и появилась. В РВ Ями больше не упоминается. Соответственно от пары близнецов остался один только Яма, перворожденный прародитель человечества. В РВ мы находим и слабые следы того, что Яма был правителем земли⁴⁸, и это связано с его ролью прародителя человечества. Будучи «смертным», Яма считался вождем людей, их царем, правящим в земном раю. Этот аспект особенно подчеркивается у иранского аналога Ямы — Йимы (Джамшеда),

который был (Вендидад II.4–19) царственным правителем в Золотой Век человечества⁴⁹. Сам Ахура Мазда повелел Йиме продолжить и умножить жизнь в мире. Изобилие жизни и приплода были основными чертами правления Йимы. В ведах не говорится специально об этом аспекте мифологии Ямы, однако некоторые признаки несомненно свидетельствуют о нем. Яме принадлежит *падбиша* — пути для ног (X.97.16), которые соответствуют петле-*паши* Варуны и могут рассматриваться как символ верховной власти; очевидно, это остатки царского положения Ямы. Особую связь Ямы с Варуной (X.14.7), который со временем стал считаться в ведийской мифологии типичным верховным владыкой, можно адекватно объяснить только тем, что и сам Яма — верховный владыка. Идея власти над человечеством — это естественное продолжение идеи его порождения. Такое предположение подтверждается наличием аналогичных явлений в других древнейших мифологиях⁵⁰.

Примерно в это же время в ведийской мифологии развивается еще один миф о прародителе человечества — миф о первом человеке Ману. Ману называется в ведах отцом человечества (I.80.16) и первым жертвователем (VIII.43.13; X.63.7). Легенда о том, как рыба спасла Ману во время потопа (ШБр I.8.1.1), ясно свидетельствует о его функциях прародителя и повелителя людей⁵¹. Он — сын Вивасвата, и Ману Вайвасвата стал считаться символом «первого человека», «первого жертвователя» и «первого правителя». Ману, таким образом, в какой-то степени «двойник» Ямы. Поэтому вполне естественно, что мифы о Ману и Яме оказываются в тесном взаимодействии. Во-первых, отметим, что миф о Ману полностью затмил тот этап в развитии мифологии Ямы, который сейчас был рассмотрен. Образ Ямы как прародителя человечества и первого владыки был почти забыт, и о нем мы можем судить лишь по отдельным свидетельствам в ведах. Сильное предубеждение ведийской иерархии против мифа о Яме и Ями уже подготовило почву для этого. Легенды же о Ману были таковы, что вполне соответствовали традиционному мировосприятию ведийских поэтов-жрецов. Мотив инцеста в мифологии Ямы, вероятно, стал основной причиной исключения Ямы из ведийской космогонической мифологии и переноса акцента на двойника Ямы — первого человека Ману. Роль Ямы как первого жертвователя, связанная с мифом о жертвоприношении в начале времен двуполого богочеловека, быстро становится неприемлемой для ведийских жрецов и поэтов и впоследствии переходит к Ману. Во-вторых, параллелизм мифов о Яме и Пуруше способствовал сближению мифов о Яме и Ману вследствие любопытного факта языка. Слово «ману» значит и «прародитель» человечества, и просто «человек». Таким образом, это слово и слово

«пуруша», которое тоже значит «человек», — синонимы. С другой стороны, Яма и Пуруша по образу и характеру практически идентичны. На основе двух этих тождеств — лингвистического «Пуруша=Ману» и мифологического «Пуруша=Яма» — естественно было сделать следующий шаг к отождествлению Ямы и Ману. Мы уже указывали на сходство мифов о Яме и Пуруше. Поэтому мотивы и имена во всех мифах о Яме, Пуруше и Ману в достаточной степени перемешаны. Можно предположить, что первоначальная природа и функции Ямы, которые тенденциозно отодвигались на задний план по причине ведийской традиционности, все же сохранились, хотя и в модифицированной форме, у Пуруши и Ману.

Прежде чем Яма как прародитель человечества окончательно уступил место Ману, оба мифа существовали бок о бок, и поэтому ощущалась необходимость их взаимного приспособления. Несомненные попытки в этом направлении в ведийской мифологии уже сами по себе свидетельство в пользу Ямы как прародителя человечества. В ведийской мифологии Яма и Ману стали считаться братьями — сыновьями Вивасвата. Так — поверхностно и искусственно — Вивасват был введен в мифологию Ямы в качестве отца Ямы. Вивасват, сообщает РВ (X.17.1 и сл.), вступил в брак с Саранью, дочерью Тваштара. Они были родителями Ямы. Позднее боги укрыли бессмертную Саранью от смертных и, сотворив другую деву, внешне такую же, по имени Саварна, отдали ее в жены Вивасвату. От Вивасвата и Саварны родился Ману⁵². Таким образом делается попытка подчеркнуть, что Яма и Ману не одно и то же. Яма происходит от богов, а Ману — нет. Вряд ли стоит добавлять, что это явно поздний домысел.

Несмотря на все это, мифологию Ямы не удалось полностью устранить из ведийской литературы. При этом вышла на первый план и оказалась интерпретированной совсем по-иному совершенно неожиданная черта первоначального образа Ямы. Как мы уже видели, Яма предложил себя в качестве жертвы ради богов и потомства. Из трех концепций, вошедших в этот космогонический миф, — о двуполом первоизданном богочеловеке, о творце вселенной и человечества и о самопожертвовании — выделенной оказалась только третья. Яма принес себя в жертву в начале существования, другими словами, Яма оказался первым умершим. Таким образом, согласование мифов о Ману и Яме значительно упростилось. Ману был «первым родившимся», а Яма — «первым умершим». Дальнейшее развитие мифов о Яме хорошо прослеживается в ведах. Яма умирает первым и оказывается на небе раньше всех остальных. Покинув царство рая земного, он становится владыкой рая небесного. Он проложил путь всем покинувшим

тело душам и стал их проводником. Там он правит блаженными как благосклонный отец «отцов», его почитают вместе с *питарами* как первого свидетеля бессмертия, которым наслаждаются предки и которое подобно бессмертию, вкушаемому богами. В связи с этим необходимо помнить о том, что, хотя Яма тесно связан с духами мертвых, он никогда не превращается в ужасного демона смерти. Именно этот этап развития мифологии Ямы, когда Яма считался правителем блаженных, прежде всего сохранился в РВ. Важная черта древнейшего культа мертвых и их правителя — представление о двух псах, охраняющих мир мертвых, — теперь переносится в мифологию Ямы⁵³.

Именно на этом этапе мифы о Яме начинают испытывать значительное воздействие мифов о Рудре⁵⁴. Соответственно связь Ямы со смертью как таковой получает все большее значение. Смерть называется путем Ямы (РВ I.38.6), Яма упоминается наряду с Мритью и Антакой и даже отождествляется с Мритью (РВ X.165.4; МайтраС II.5.6; АВ VI.28.3; 93.1). Благосклонный правитель блаженных душ, готовый прийти на помощь отец «отцов», который изначально не имел вообще никакого отношения к смерти и чьи настоящие функции, даже если судить по более позднему этапу эволюции, начинались «после смерти», теперь был отождествлен со смертью. Псы смерти, зловещие вестники смерти сова-улука и голубь-капота, а также пути для ног — *падбиша*, которые теперь стали считаться орудием наказания, — все эти атрибуты облегчили превращение Ямы в источник ужаса. Представлению о Яме как о страшном и «обуздывающем» боге смерти, вероятно, способствовала и народная этимология слова уата, возводившая его к корню уат 'обуздывать'. В целом она возможна, но в данном случае неприемлема, потому что тогда оказались бы нарушены правила ведийской акцентуации. Именно этот аспект облика Ямы лучше всего сохранился в позднейшей мифологии индуизма.

(Впервые опубликовано: В.С. Law Volume. 1945, pt I, с. 194–209.)

¹ Людвиг, как ни странно, считает это место адом (Der Rigveda. Bd. IV, с. 134).

² Значение слова *pravat* в этом месте спорно. См.: RdV. В., 1894, с. 545–546. В РВ IX.113.8 употреблены слова *yahvatīḥ āraḥ* 'юные воды' (пер. Т.Я.Елизаренковой). В РВ X.63.10 как будто бы упоминается в связи с этим лодка. Хопкинс (PAOS, 1891, с. XCIV–XCV) склонен полагать, что обитель Ямы была на земле. Это была древняя родина ариев, о которой у них еще сохранились воспоминания как о лежащей за горами (*pravataḥ?*). См.: Hopkins. The Religions of India, с. 134.

³ Согласно Эни, *хармья* — это холм над мертвыми (ср.: VMM, с. 173, примеч. 2). См.: КаушС 86.11.

⁴ Пишель предполагает (*Pischel. Vedische Studien. Bd. I, с. 242*), что это слово обозначает храм Ямы, однако это предположение неприемлемо.

⁵ Ср.: RdV, с. 532–533. Здесь можно упомянуть о *сабхе* (дворец, букв. «собрании») Ямы, описанной в Мбх II.8.

⁶ В ЯВ Ями — одновременно и жена и сестра Ямы (ср.: Hopkins. The Religions of India, с. 131, а также TC III.8.3). В иранской мифологии есть Йима и Йимак (последняя, правда, в Ав не появляется), соответствующие Яме и Ями.

⁷ Л. фон Шрёдер считает (Arische Religion, Bd. II, с. 318), что диалог между Ямой и Ями — это «драма» плодородия.

⁸ Ehn J. Der vedische Mythos des Yama, с. 3–45; 61–72; также см.: Carnoy A.J. — JAOS, vol. 36, с. 317.

⁹ Ehn J. Op. cit., с. 26.

¹⁰ Ehn J. Op. cit., с. 45 и сл.; он же. Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama. Lpz., 1896.

¹¹ Mueller M. India. What Can it Teach us? С. 219–224; он же. Lectures on the Science of Language. II, с. 563.

¹² Vedische Beiträge. Эни (Der vedische Mythos des Yama, с. 45) приводит мнение Макса Мюллера, согласно которому Вивасват — это небо, Саранью — рассвет, Яма — день, а Ями — ночь.

¹³ Kuhn. KZ, Bd. I, с. 450; Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, с. 208.

¹⁴ Bergaigne A. La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda. T. I, с. 89 и сл.

¹⁵ Яска и Саяна в разных местах дают различные толкования природы Ямы, однако чаще всего они объясняют Яму как Агни-молнию. В «Нирукте», XII.9 Яма понимается как Агни-молния, а Ями — как звук грома: madhyamañ ca madhyamikañ ca vāsam iti nairuktāñ 'средний [т.е. относящийся к воздушному пространству Агни=молнии(?)] и средняя [т.е. также связанная с воздушным пространством] речь (=гром (?))' — так [считают] найрукты'; «Нирукта», X.20: agniṁ aṁ yama usyate 'Яма зовется также Агни'. В комментарии к РВ I.164.46 и X.123.6 Саяна трактует Яму как молнию.

¹⁶ Bloomfield. The Two Dogs of Yama. — JAOS, vol. 15, с. 163–172; он же. The Religion of the Veda, с. 105; Зике (Siecke. Pūshan, с. 44) тоже считает, что псы Ямы — это солнце и луна. Макс Мюллер (Lectures on the Science of Language. Vol. II, с. 523) полагает, что они представляют собой время в двух его аспектах — утра и вечера. Согласно Эни (Der vedische Mythos des Yama, с. 138 и сл.), два пса-сарамейи — это два бога ветра. Вебер считает, что псы означают определенное созвездие; Бергенъ (La religion védique, t. I, с. 93) видит в них самих Яму и Ями. Согласно Н.Айягару (Indo-Aryan Mythology. Vol. I, с. 207), псы Ямы — это Ашвины или Агни-Сома. Арбман (Rudra, с. 257 и сл.) рассматривает их как облагороженную версию териоморфных демонов смерти.

¹⁷ VM. Bd. II, с. 355–372.

¹⁸ Согласно Хиллебрандту (VM, с. 361), Вивасват олицетворяет жизнь (=день), а Яма — смерть (=ночь).

¹⁹ См. выше.

²⁰ Н.Айягар также считает (Indo-Aryan Mythology. Vol. I, с. 204, 206), что Яма — это луна, рожденная солнцем, а Ями — это Рохини.

²¹ В первом фрагменте Хиллебрандт принимает без доказательств тождество Сома=Луна; во втором фрагменте определенно упоминается *чандрамас* — месяц.

²² VM, с. 363, примеч. 1.

²³ Как, например, в случае с Вишну (см. в наст. изд. статью «Ведийский Вишну»).

²⁴ В этой связи важны строфы РВ X.17.1–2. Блумфилд считает их строфами-загадками (The Religion of the Vedas, с. 141; JAOS, vol. 15, с. 172 и сл.).

²⁵ То же можно сказать про заход солнца и смерть Ямы.

²⁶ VM, с. 361.

²⁷ Яма отличается от луны и в ДжБр I.28.

²⁸ ZDMG, Bd. 4, с. 425 и сл.; IS, Bd. 4, с. 392.

²⁹ Hopkins. The Religions of India, с. 127 и сл.; он же. PAOS, 1891, с. XCIV, примеч.

³⁰ RdV, с. 122, 280, примеч., с. 532 и сл.

³¹ Scherman L. Ein Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. — K.Hofman Festschrift, с. 573 и сл.; он же. Materialien zur Geschichte der Visionsliteratur, с. 13 и сл.

³² Ср.: Hopkins. The Religions of India, с. 134–135.

³³ Согласно Мейеру (Meyer. Indogermanische Mythen. Bd. I, с. 229 и сл.), Яма близнец — это alter ego живущего человека. Л.Д.Барнетт, возвращаясь (Barnett L.D. — BSOS, vol. IV, с. 703–716) к ведийским и авестийским данным о Яме и гандхарве, рассматривает возможность их связи со сказанием о Главке.

³⁴ Carnoy. — JAOS, vol. 36, с. 316.

³⁵ См., например, PB I.164.46; X.13.4; 14.3, 7; 21.5; 52.3; 64.3; 92.11.

³⁶ Подробно см.: Güntert. Der arische Weltkönig und Heiland, с. 315 и сл. Выдвигается предположение, что этот космогонический мотив мог возникнуть из какого-то первобытного культа плодородия.

³⁷ Эту идею и ее последующее развитие следует считать выдающимся вкладом Гюнтерта (op. cit., с. 315 и сл.) в изучение ведийской религии. Ср.: Keith. — RPVU. App. B, с. 619–621. Что касается этого мотива, то можно упомянуть PB X.81.5, где творца Вишвакармана просят стать изначальной жертвой.

³⁸ Конечно, трудно принять предположение В.Н.Брауна (Brown Norman W. — JAOS, vol. 51, с. 108–118), что Пуруша в «Пуруша-сукте» — это смесь черт, взятых у Агни, Сурьи и Вишну, слитых довольно туманным образом в новое целое, связанное с солнцем. Нет необходимости предполагать, подобно Кармаркару, что жертвоприношение Пуруши — это попытка ариев достичь компромисса с протодравидами Мохенджо-Даро (Karmarkar. — JBVRAS, vol. 18, с. 91–93).

³⁹ Как указывал Гюнтерт (op. cit., с. 320), Туиста и Имир древних скандинавов, Агдистис финикийцев, Фанес или Миса орфиков, Зрван зерванитов и другие — это формы двуполых первосуществ.

⁴⁰ Там же, с. 334.

⁴¹ Там же, с. 326 и сл.

⁴² Гюнтерт в связи с этим упоминает о Доие фригийцев и повторяет свою любимую теорию о том, что на основе данных сравнительной мифологии можно доказать существование в доисторическую эпоху тесных связей между германскими, скифофракийскими (явная ошибка: должно быть фрако-фригийскими. — Отв. ред.) и арийскими народами.

⁴³ В этом отношении важен миф о Ману и Иде.

⁴⁴ Согласно исландскому мифу, Имир уснул и из подмышек его вышли девочка и мальчик.

⁴⁵ Йима и Йимак — это иранская первородная пара. Такой же парой являются Мартъя и Мартйнаг.

⁴⁶ Из ребра Адама, как считается, была создана Ева.

⁴⁷ Примечательно, что эти упоминания находим в основном в мандалах I и X, но не в «familialных».

⁴⁸ Как считает Ольденберг, именно таков изначальный образ Ямы в ведах.

⁴⁹ В связи с этим следует обратить внимание на статью: Kollitz H. König Yama und Saturn. — Oriental Studies in Honour of C.E.Pavry, с. 86–108.

⁵⁰ Как указывает Джексон (William Jackson A.V. — JAOS, vol. 17, с. 185–187), в одном месте в Мбх (Бомб. изд., III.142.35 и сл. = Критическое издание, прил. I, 16.70–81) снова оживает эта характерная черта образа Ямы, которая в ведах едва намечена. Кроме того, описание *сабхи* Ямы в Мбх II.8 напоминает *вару* авестийского Йимы^{8*}.

⁵¹ Роль Ману сходна с ролью Адама и Ноя. В мифах о Йиме находим переплетение легенд о Яме и Ману. *Вара* Йимы защищает от потопа и просто ограждает добрых.

⁵² О RV X.17.1–2 см.: *Bloomfield*. — *JAOS*, vol. 15, с. 72 и сл. Эта легенда пересказана в «Нирукте» (XII.10 и сл.), а также в «Брихаддевате» (VI.162–163).

⁵³ Как уже говорилось, псы — это явно продукт распространенных примитивных народных верований. Пес Шабала часто отождествляется с Кербером. См. выше, примеч. 16.

⁵⁴ *Dandekar R.N. Rudra in the Veda. — Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979, с. 242–243.*

ВЕДИЙСКИЙ БОГ И ВЕДИЙСКИЙ МУДРЕЦ¹

ЛЕКЦИЯ 1

Ведийский бог: Варуна

Прежде всего разрешите мне отдать дань уважения и дружбы светлой памяти профессора Вишвы Бандху^{1*}, который своим бескорыстным и подвижническим трудом в течение полувека сделал для развития ведологии больше, чем кто-либо другой. Все мы хорошо знакомы с его многогранной исследовательской деятельностью, поэтому распространяться о ней сейчас — то же самое, что, как сказано, раскрашивать лилию, золотить чистое золото или брызгать духами на фиалку.

Вишва Бандхуджи был одним из тех редких людей, которые воздвигли себе памятник самой своей жизнью. Нам нет нужды возводить в честь Вишвы Бандху какой-либо поражающий воображение мемориал; мы должны лишь посвятить себя тому, чтобы прекрасный институт, которому он отдал всю свою жизнь, — Институт ведийских исследований Вишвешварананда^{2*} — продолжал свою деятельность и дальше, твердо и успешно.

Почти двадцать лет назад, когда мы с Вишвой Бандху служили в Санскритской комиссии Правительства Индии — он в качестве ее члена, а я — секретаря, — нам несколько раз пришлось совершать совместные поездки. Вишва Бандхуджи обратил тогда внимание на мою привычку время от времени бубнить стихи из Ригведы, обычно гимны к Варуне из седьмой мандалы. Он спросил, чем так привлекают меня именно эти гимны. Я ответил, что Варуна всегда особо чтился родом Васиштхов, и с напускной серьезностью добавил, что принадлежу к этому роду. Я действительно к нему принадлежу. Вишва Бандху очень заинтересовался сказанным мною, и это впоследствии часто бывало предметом наших дружеских бесед. Когда меня пригласили принять участие в чтениях памяти Вишвы Бандху, то я подумал, что тема «Ведийский бог (Варуна) и ведийский мудрец (Васиштха)» была бы наиболее подобающей данному случаю.

Я не думаю, что для присутствующих нужно повторять все то, что говорится о Варуне в РВ. Поэтому я скажу лишь, что любая теория относительно образа и характера Варуны зазвучит убедительно лишь в том случае, если будет удовлетворять как минимум двум условиям: 1) учитывать главные, сущностные особенности Варуны в РВ и 2) быть способной соединить эти особенности Варуны в единое, четко выстроенное религиозно-мифологическое целое. Эти главные, сущностные особенности Варуны таковы: Варуна — непосредственный охранитель *риты*; Варуна как *асура* *par excellence*; пути Варуны; *майя* Варуны; владычество Варуны над миром; тесная связь Варуны и Митры; соперничество между Варуной и Индрой. Несколько лет назад в обстоятельной статье об Асуре Варуне² я проанализировал некоторые трактовки Варуны: бог неба (Рот, Шрёдер, Блумфилд), бог ночи (Й.Мейер), удерживатель вод, подобно Вритре (Берген, Йоханссон), хтонический бог плодородия (Й.Мейер), бог луны (Ольденберг, Хиллебрандт) и бог океана (Пишель)^{3*} — и показал их полную несостоятельность. Сегодня я рассмотрю еще несколько теорий о Варуне, появившихся в последнее время, а затем изложу мои собственные взгляды на этот предмет.

Одной из самых выдающихся работ о Варуне, опубликованных в последнее время, является исследование Генриха Людерса³. К счастью, основную часть этого *magnum opus* удалось спасти от гибели в руках невежественных мародеров после Второй мировой войны. Людерс начинает с изложения основных положений своей методологии. Он отвергает принцип, выдвинутый такими его предшественниками-ведологами, как Ольденберг и Хиллебрандт, что веды надо интерпретировать только с помощью самих вед. Он не согласен с «изолированием» вед, в результате которого игнорируются как традиционные схолии, так и вся последующая литература. Он считает, что классическая и доклассическая санскритская литература возникла в том же духовном климате, что и веды, и может поэтому считаться подлинным продолжением индийской традиции. Далее, всегда целесообразно попытаться объяснить «неизвестное», связав его с хорошо известным. Согласно Людерсу, к ведийским текстам нужно подходить без заранее сложившихся суждений о ведийской религии и мифологии. Поэтому он резко возражает против теории, согласно которой любой ведийский бог в основе своей воплощает то или иное природное явление; благодаря этой теории в ведах оказалось великое множество богов солнца, луны и дождя⁴. Он также утверждает, что этимологический анализ имени ведийского божества — ненадежный исходный пункт для изучения его истинной природы. Более того, Людерс полагает, что было бы неверно считать, будто ведийские *риши* всегда подразумевают не то, что говорят, т.е.,

другими словами, используют язык лишь для того, чтобы скрыть свои настоящие мысли. Он критикует эклектичность метода многих предыдущих ведологов и обрушивается на тех из них, которые заклеили ведийскую мысль как «примитивную».

Все это практически не вызывает возражений. К сожалению, так нельзя сказать о тех выводах, к которым пришел Людерс после, бесспорно, глубокого анализа всех упоминаний Варуны в ведах. Как я понимаю, Людерс рассуждает примерно так.

В ведийской, как и в послеведийской и классической санскритской, литературе обителью Варуны названы воды. В то же время Варуна в РВ ассоциируется и с небесами. Согласно Людерсу, эти два представления не противоречат друг другу, поскольку ведийская космология рассматривала небеса как истинную обитель вод. В самом деле, небесные и земные воды идентичны, поэтому Варуна связан и с теми, и с другими⁵.

Кроме того, Варуна очень тесно связан с *ритой*. Людерс посвящает значительную часть второго тома своей большой работы анализу *риты* как лексической единицы и как понятия. Он утверждает, что слово *рита* — полный синоним слова *сатья* и значит всего лишь «истина». В классическом санскрите слово *сатья* в таких композитах, как *satyāṅṛte*, явно обозначает противоположность *анрите*, т.е. *риту*. Именно это значение *рита*=*сатья*=истина Людерс прослеживает от брахман к РВ. При этом он заявляет, что везде в РВ к слову *рита* прекрасно подходит значение «истина». Конечно, это основное значение дает множество вторичных, но, настаивает Людерс, нигде в РВ слово *рита* не означает ничего похожего на космический порядок.

Варуна обитает в водах и является охранителем истины. Существует еще одно понятие, которое одновременно тесно связано с истиной и водами. Это понятие клятвы. Клятва — это торжественное утверждение, когда обычно призывают бога как свидетеля истинности утверждаемого. Согласно древнеиндийской традиции, при произнесении клятвы обязательно использование воды. На основании этого Людерс заключает, что Варуна, связанный с истиной и водами, — бог клятвы⁶, которая, в свою очередь, тоже связана с истиной и водами. Он указывает, что именно в природе Варуны как бога клятвы следует искать истоки его власти. Бог клятвы Варуна как охранитель *риты*, истины, отделяет истину от лжи; он действует как судья и наказывает нарушителей истины. Вот почему он должен восприниматься как верховный владыка. Людерс принимает предположение Мейе о том, что Митра является, по существу, богом договора, и заявляет, что это подтверждает суть Варуны как бога клятвы, потому что «договор» и «клятва» тесно связаны друг с другом, как и Митра с Варуной⁷.

Я считаю рассуждения Людерса совершенно неубедительными. Трудно, например, согласиться с тем, что *ṛita* и *satya* — синонимы. Во многих местах вед слова *ṛita* и *satya* используются рядом — и это делается не ради стилистического разнообразия. Комментируя слова *satyaṁ ca ṛtaṁ ca cakṣuṣī* 'истина и закон — (два) глаза' (АВ IX.5.21), Людерс говорит, что *satya* и *ṛita* — это два глаза, причем последние являются абсолютно идентичными, поэтому *satyāu* и *ṛitū* следует также считать абсолютно идентичными. Здесь, однако, нужно заметить, что между глазами существует отношение не тождества, а комплементарности. Потому *ṛita* и *satya* не тождественны, а комплементарны. Подтверждение этому находим и в ТС V.1.5.8: *ṛtaṁ satyam ity āha iyaṁ vā ṛtam asau satyam* «закон и истина» — так он говорит; закон — вот эта [Земля], истина — вон то [Небо]'. В АВ XII.5.10 *ṛita* и *satya* воспеваются наряду с различными комплементарными парами, такими, как *pañāś* 'молоко' и *rasa* 'сок', *anna* 'пища' и *annadyā* 'вкушение пищи', *piṣṭa* 'жертва' и *purta* 'дар', *pradja* 'потомство' и *paṣu* 'скот'. В этой связи Норман Браун выдвинул следующее предположение⁸: человек эпохи РВ воспринимал вселенную как состоящую из двух частей: в одной обитали боги и люди, и она называлась *sat*, а под землей располагалась обитель ужаса, населенная только демонами, — *asat*. Для того чтобы в *sat* поддерживался порядок, каждое существо обязано было выполнять свой долг, за ним закреплялась определенная функция (*vrata*), и человек, следовавший этой функции, считался соблюдающим *ṛitū*. Необязательно соглашаться со всем, что говорит Браун, но в его предположении, что *sat* в определенном смысле является результатом *ṛity*, а *vrata* и *ṛita* тесно связаны друг с другом, бесспорно, есть рациональное зерно.

Однако не только в классическом санскрите мы встречаем композиту *satyāṅṛte*, в которой компонент *satya*, по словам Людерса, заменил слово *ṛita*, к тому времени уже практически вышедшее из употребления. Эта композита встречается и в РВ (ср. РВ VII.49.3: *satyāṅṛte авараśyaṁ jaṇānām* 'следящий за истиной и ложью людей'), когда слово *ṛita* еще было в живом употреблении. И если *ṛita* и *satya* — синонимы, то почему только слово *ṛita* практически исчезает в позднейшей литературе? Причина, конечно, кроется в том, что эти два слова обозначали совершенно разные понятия и что в процессе эволюции древнеиндийской религиозно-философской мысли только понятие *ṛita* уступило место по-новому осмысленным, не менее важным понятиям *брахман* и *дхарма*. Далее, странно то, что Людерс пытается вывести значение слова *ṛita* из слова *анрита*, т.е. интерпретировать ведийское слово с помощью классического санскрита. Разве слово *друк* не употребляется как в ведах, так и в АВ в качестве антонима

rita? А ведь оно означает отнюдь не только «не-истина», но имеет гораздо более широкую коннотацию. Авестийское *аша* в АВ, которое считается полным аналогом ведийского *rita*, как на лингвистическом, так и на понятийном уровне, по мнению Нюберга⁹, обозначает правильный путь или хорошо отлаженную жизнь. Ведийское *rita* тоже имеет явный космический оттенок, который нельзя полностью выразить, переводя это слово просто как «истина».

Связывать Варуну с клятвой лишь на том основании, что воды являются его обителью и вода используется при клятве, — явная натяжка. Два этих представления принадлежат двум совершенно разным сферам мысли. Указание Людерса на то, что клятвенная вода в ИЕ период рассматривалась как представляющая воду мира мертвых, само опровергает его собственные доводы. Можно также задать вопрос: не является ли трактовка Варуны как бога клятвы слишком узкой? Вряд ли можно сказать, что она отражает все существенные особенности этого бога. Непонятно также, почему бог клятвы занял такое высокое положение в религии и философии РВ. Почему клятва должна была играть столь важную роль в комплексе философских идей вед? В РВ нет сколько-нибудь важного места, где бы упоминалась «клятва» как таковая. Идею клятвы никак нельзя считать настолько важной, чтобы бог, в чьей власти она находилась, стал восприниматься как великий Асура.

Тиме в книге «Митра и Арьяман»¹⁰ безоговорочно принимает формулу Мейе, согласно которой индоиранский бог Митра есть не что иное, как деификация договора. Далее он утверждает, что раз Митра — олицетворение этической абстракции, то и тесно связанный с ним Варуна — тоже. Таким образом, он отрицает (и именно в этом я с ним полностью согласен) теории Бергеня, Ольденберга, Хиллебрандта и других, которые пытались объяснить этих двух богов как олицетворение природных явлений. Тиме также всецело поддерживает предположение Людерса, что значение *rita* — «истина, и ничто кроме истины». Его энтузиазм доходит до того, что он превозносит Людерса как раз и навсегда изгнанного из ведийской филологии тождество *rita* = космический порядок. Тиме, однако, не склонен соглашаться с Людерсом в том, что Варуна — это бог клятвы. Людерс считает слово *varuṇa* производным от корня *vṛ* «охватывать» и делает вывод, что *varuṇa* — это «тот, кто замыкает», обозначение понятия «клятва», а Варуна есть персонификация клятвы.

Тиме склонен согласиться с Мейе, что слово *varuṇa* и, вероятно, также *vṛata* (которое, по мнению Тиме, означает «обет») можно возвести к ИЕ корню **ver* 'говорить'. Однако, соглашаясь с Мейе в двух вопросах, а именно что Митра олицетворяет договор и что слово *varuṇa*

может происходить от ИЕ корня **ver* 'говорить', Тиме тем не менее сомневается, что слово *varuṇa* как имя существительное может означать «закон» или «порядок». Тиме считает, что «закон» насаждается организованной политической силой, а его моральное обоснование может иметь вторичный характер или вообще отсутствовать и что такое неразвитое общество, как ведийское, не может основываться на «законах» в техническом смысле этого слова, равно как и на признании этических правил, хранимых богами.

В итоге Тиме объединяет части двух разных теорий (т.е. тождество *ṛita* = истина, предложенное Людерсом, и возведение слова *varuṇa* к ИЕ корню **ver* 'говорить', предложенное Мейе) и высказывает предположение, что слово *varuṇa* значит «истинная речь». Полностью его формула религиозной идеологии, сложившейся вокруг трех главных Адитьев (эта формула, как он пишет, имеет «системный характер»), выглядит следующим образом: Варуна 'Истинная Речь', Митра 'Договор' и Арьяман 'Гостеприимство'. Тиме утверждает, что Бог-Договор и Бог-Истинная Речь имеют общие моральные обязанности и необходимо подчиняются одному великому принципу: они обнаруживают и наказывают ложь и защищают истину. В этой формулировке по крайней мере использованы слова Бог Договора и Бог Истинной Речи; на деле же, по Тиме, даже имена Митра и Варуна, встречающиеся в РВ, могут быть адекватно переведены как соответственно (просто) Договор и (просто) Истинная Речь. Например:

III.59.1^a: *mitro janān yātaṃyati bruvāṇaḥ* 'Договор, произнесенный, упорядочивает людей';

III.59.1^b: *mitro dādhāra pṛthivīm uta dyām* 'Договор удерживает небо и землю';

VII.86.2: *kadā nv antar varuṇe bhuvāni* 'Когда же я попаду внутрь Истинной Речи?';

VII.82.5^c: *kṣemeṇa mitro varuṇam duvasyati* 'Миром Договор выражает почтение к Истинной Речи'.

Я думаю, что этих примеров перевода Тиме¹¹ достаточно, чтобы установить несостоятельность его теорий о Митре и Варуне.

Можно также указать, что Мейе предлагает не очень убедительный вариант происхождения слова *mitra* от *mei* 'обменивать'¹². Кроме того, социологический смысл договора, которым наделяют это слово, не подтверждается не только ведийскими текстами, но и всей ведийской религиозно-философской идеологией. Далее, как недавно показал В.Ленц¹³, иранские данные тоже не подтверждают предположения Мейе о том, что Митра представляет собой деификацию договора. По мнению этого ученого, он скорее символизирует желание людей жить более сбалансированной, регламентированной жизнью, сотрудничая

друг с другом. Возведение слова *vacuṣa* к ИЕ корню **ueg* 'говорить' также сталкивается с очевидными лингвистическими трудностями¹⁴. Например, от ИЕ корня **ueg* 'говорить' не образуются темы на -и. Что касается слова *vata*, то оно не может значить просто «обет». *Врата* — это не только слова, это определенные предписания и правила поведения; *врата* жизненно связан с упорядочением мира и жизни людей. Выше было показано, что *rita* значит не просто «истина». Столь же натянутыми и приблизительными выглядят попытки обосновать обе эти космические импликации этических понятий, предполагая, будто «истина» является осью, на которой вращается вселенная, или что творение произошло благодаря магии первоначальных истинных слов. Лично я склонен полагать, что для первобытной религиозной мысли космические вопросы всегда были важнее личной или общественной морали в том смысле, в каком мы понимаем ее теперь. По сути дела, первобытный человек вряд ли выделял себя из остального космоса¹⁵. Что касается странной настойчивости Тиме в том, чтобы имена «Митра» и «Варуна» в стихах РВ переводить как Договор и Истинная Речь (причем такую практику он защищает, ссылаясь на «Оду к радости» Шиллера), то можно сказать, что функция древних ведийских провидцев сильно отличалась от той, какую выполняют современные поэты, включая Шиллера; а что касается ведийских риши, то, как правильно указывал Гонда¹⁶, «силы, к которым обращались поэты, были устрашающей и величественной реальностью, определявшей условия их жизни и само их существование в этом мире и после смерти».

Французский исследователь мифологии Ж.Дюмезиль настаивает на тождестве Варуна = Уран¹⁷. Он, однако, возводит слово «Уран» (*Ouranos*) не к ИЕ **ueg* 'охватывать', 'заключать', а к **ueg* 'скреплять' и устанавливает связь между двумя богами не как это делается обычно — через идею всеохватывающего неба, а через идею верховной власти. Он считает, что Уран и Варуна символизируют древний миф о первом владыке вселенной, который противостоит своим подданным, надевает на своих сыновей путы, затем лишается мужской силы, и это последнее событие приводит к оплодотворению природы. По мнению Дюмезиля, доказательством этого являются, с одной стороны, ритуал раджасуя, в котором богом является Варуна, а с другой — предание об Уране. Вряд ли нужно подчеркивать, что отношения, которые стремится установить Дюмезиль, слишком непрочны и не обходятся без насилия над текстом. (Например, он пытается связать единичную и позднюю легенду об Уране, заковавшем своих сыновей, со столь же единичной легендой в ДжБр I.44 о наказании Варуной своего возгордившегося сына Бхригу, несмотря на то что в двух легендах наказание мотивируется совершенно по-разному.) Так или

иначе, даже самая богатая фантазия не позволяет установить подобные связи на основе данных РВ.

В своей следующей монографии о Митре-Варуне¹⁸ Дюмезиль рисует образы этих двух богов очень отчетливыми красками. Он утверждает, что Митра и Варуна воплощают двойную идею власти, которую он пытается втиснуть в свою знаменитую трехчастную модель мифологической идеологии индоевропейцев и, следовательно, ариев. Эта модель выделяет три основные функции: жрецов, или божественных правителей (Митра-Варуна), воинов (Индра или Ваю) и производителей (Ашвины)¹⁹. Митра, согласно Дюмезилю, является верховным богом в его ясном, святом, спокойном (я цитирую Дюмезиля: «ясный святой, спокойный»), благодатном жреческом аспекте; а Варуна — верховным богом в его агрессивном, мрачном, вдохновляющем, неистовом, ужасном, воинственном аспекте. Митра — брахман, Варуна — владыка Гандхарвов²⁰. Трудно, однако, понять, на каких текстуальных свидетельствах Дюмезиль основывает свою теорию такого «разительного контраста» между двумя богами. Бесплезно искать в РВ этот длинный ряд определений, который приводит французский ученый. На самом деле в РВ Митра и Варуна нигде не противопоставляются друг другу так резко²¹.

Не могу устоять против искушения охарактеризовать представления Кёйпера о Варуне²² как в определенном смысле фантастические. Для меня такие рассуждения слишком абстрактны и чужды. Кёйпер считает, что Варуна — бог первичных вод, которые принадлежат миру Хаоса, в котором еще не было Индры. Эти первозданные воды окружены землей как лоном, и поэтому их можно отождествить со «скрытым океаном» под землей. Именно эти воды освободил Индра, совершив, по словам Кёйпера, «второе творение». Поэтому Варуну можно рассматривать также как бога нижнего мира, а точнее, как персонафикацию регрессивной силы нижнего мира (в отличие от Митры, который является персонафикацией прогрессивной силы). Для объяснения²³ термина *ануджвара* ‘рожденный следом, нижний’, употребленного в КатхС 27.9 по отношению к богам, Кёйпер предполагает, что боги нижнего мира (Варуна и др.) — более древние, а боги верхнего мира (Индра и др.) — более новые.

Варуна или Митра и Варуна в РВ часто называются поддерживающими небо и землю: *dhārayam divam sadana ṛtasya* ‘[я] поддержал Небо в сидении закона’ (РВ IV.42.4); *adhārayatam pṛthivīm uta dyām mitrājānā varuṇā mahobhiḥ* ‘вы удержали Землю и Небо, о Митра-Варуна, о [два] царя, [своими] силами’ (РВ V.62.3). Кёйпер понимает эти места слишком буквально и считает, что небеса и землю поддерживать можно только снизу, т.е. из нижнего мира, который, по его мне-

нию, есть обитель Варуны. Он, очевидно, забывает, что корень *dhṛ* в таких контекстах следует интерпретировать не в «физическом» смысле, а в смысле «поддерживать жизнь», «обеспечивать правильное функционирование», «предохранять от распада», как, например, в слове *дхритаवрата* 'следящий за соблюдением заветов'. Аналогично, когда про Адитьев говорится, что они — *гabhira* 'глубокие' (II.27.3: *ta ityāsa ugavo gabhīrā* 'эти Адитьи широкие, глубокие'), то из этого совсем не следует, что они обитают в «глуби» земли.

Против такого предположения говорят и ясные указания в РВ на то, что обитель Варуны находится на небесах (I.136.2: *dyukṣaṁ mitrasya sādanam aryamno varuṇasya sa* 'на небе находится сиденье Митры, Арьямана и Варуны'; I.137.7: *rājānā diviṣṛṣā* 'о [два] царя, касающиеся неба'; II.51.5: *rājānāv anabhidruhā dhruve sadasi uttame... āsāte* '[два] царя, не терпящие обмана, восседают на прочном сиденье вышем'; VII.34.24: *dyukṣo varunaḥ* 'обитающий на небе Варуна'; VIII.25.7: *adhī yā bṛhato divo 'bhi yūtheva paśyataḥ* 'которые [оба] видят с высокого неба на существ, словно на стада'). Кроме того, про *риту*, за которым надзирает Варуна, говорится, что он действует в небе (V.62.1: *ṛtena ṛtam apihitam dhruvam vām sūryasya yatra vimucantu aīvān* '[законом] рита скрыт ваш крепкий рита там, где распрягают коней Солнца'; V.63.1: *ṛtasya gopāv adhi tiṣṭhatho ratham satyadharmāṇā parame vuotani* 'о [два] охранителя риты, вы восходите на колесницу, о те, чьи установления истинны на высшем небе'). Трактовка Кёйпером Варуны как бога первичных подземных вод вряд ли может быть обоснована. Какими текстами РВ подтверждаются те особые космологические роли, которыми наделяются Варуна и Индра? Столь же надуманны утверждения Кёйпера о том, что нижний мир считался висящим ночью над землей в перевернутом положении, что нижний мир Варуны простирался над землей в виде ночного неба и поэтому Варуна являлся в то же время и богом ночного неба.

Показав, таким образом, что теории о Варуне, выдвинутые за последнее время Людерсом, Тиме, Дюмезилем и Кёйпером, несостоятельны, я теперь вкратце изложу мои собственные взгляды на образ и характер этого бога в РВ. Начну с утверждения, с которым, я думаю, согласятся все, что особенности религии народа обычно определяются образом жизни, которую этот народ ведет. И поскольку для древнего человека самое доступное средство выражения религиозных воззрений — мифология, то она не может не реагировать, не откликаться на различные перемены в культурной истории этого народа. Другими словами, мифология — это не статичное явление. Ведийской мифологии также чужда статичность. Я считаю, что ведийская мифология по сути своей является прежде всего мифологией эволюционирующей.

Ее общий характер менялся в соответствии с переменами в культуре индийцев ведийской эпохи. Например, можно заметить, что какое-то конкретное божество рассматривалось как верховное именно для какого-то конкретного периода. Причиной этому было полное соответствие характера и образа данного божества тому, что можно назвать этосом того периода. Таков один аспект эволюционирующей мифологии. Вторым ее аспектом является то, что хотя основа конкретного божества определялась особенностями той среды, в которой оно возникло, но его характер не оставался статичным, застойным. Это божество должно было по необходимости обладать как бы «растущим» обликом. По мере того как происходили изменения в ведийском образе жизни и мышлении, божество приобретало все новые и новые черты, так что его характер оказывается в высшей степени сложным и разнородным. Я все же полагаю, что вполне возможно подвергнуть анализу сложный образ ведийского божества, отделить в общих чертах друг от друга и таким путем выявить его различные составляющие и затем наметить в широком плане, привлекая сравнительную филологию и сравнительную мифологию, антропологию и этнологию, а также данные культурной истории ведийских ариев, этапы всей эволюции «становления» божества.

На ранней стадии культурной истории ариев эти предки ведийских индийцев и авестийских иранцев жили в тесной близости и непосредственном взаимодействии с природой и, более того, не как нечто отдельное от природы, а как часть ее. Поэтому их первые религиозные представления оказывались неизбежно обусловлены своеобразием их восприятия природы. Их всепоглощенность природой, влияние на их ощущения и эмоции безграничности, великолепия и щедрости природы породили религиозно-мифологическую идею космических родителей Дьяус–Притхиви — Отца-Неба и Матери-Земли. В данной связи нужно подчеркнуть, что при этом имело место не обожествление природных сил и явлений, т.е. проявление натуралистического мифологизма, а конкретизация и символическое выражение независимого религиозного чувства. Вероятно, сама идея космических родителей была общей у ариев и других их ИЕ собратьев. Существенная разница, однако, состоит в том, что в мифологии ариев прекращается возвышение Дьяуса Питара и он не достигает высшего статуса Отца Всего, как его древнегреческие и римские аналоги. То же относится к Притхиви, которая не развилась в Богиню-Мать. Причина того, почему этот аспект космической религии, представленный космическими родителями, не получил большого развития в мифологии ариев, кроется в его быстром вытеснении другим важным аспектом космической религии. Известно, что огромность обычно ассоциируется с такими понятиями,

как случайность, беспорядок, немотивированность и неуправляемость. Арии тем не менее заметили, что вселенная, несмотря на свою огромность, не была неорганизованной и неуправляемой. Во всех проявлениях вселенной — больших и малых, бросающихся в глаза и едва различимых — они находили определенный порядок и гармонию, постоянство и систему. Другими словами, они поняли, что вселенная хотя и огромна, но представляет собой не хаос, а космос. Они считали, что должен существовать определенный космический закон, управляющий всей вселенной, и космический бог, обеспечивающий исполнение этого закона. Этот космический закон в РВ — *ṛita*, а следящий за его исполнением бог — Варуна.

То, что слово *ṛita* в РВ означает не просто истину речи, но по сути своей имеет несомненную космоэтическую коннотацию, вряд ли нуждается в тщательном объяснении. Достаточно рассмотреть следующие отрывки: *āyas tatāna godasī ṛena* '[того], кто протянул два мира с помощью закона' (V.1.7); *aham apo apinvam ukṣamāṇā dhārayam divam sadana ṛasya / ṛena putro aditer ṛtāvo 'ta tridhātu prathayad vi bhūma* 'я сделал набухшими текущие воды, поддержал небо в сидении закона; по закону сын Адити, хранитель закона, трояко распластал землю' (IV.42.4); *tisro bhūmir dhārayan trīr uta dyūn... ṛtenā 'dityā...* '[они] поддержали три земли и три неба... посредством закона, о Адити...' (II.27.8); *ṛena viśvam bhuvanam vi rājataḥ* 'благодаря закону вы [оба] царствуете над всей Вселенной' (V.63.7); *ṛtam avasrann uṣaso vibhātīḥ* 'по закону зажглись сверкающие утренние зори' (IV.2.19); *dvādaśāram nahi taj jagāya varvarti cakram pari dyām ṛasya* 'о двенадцати спицах — ведь не изнашивается оно! — вращается колесо закона по небу' (I.154.11), чтобы убедиться в природе *ṛity* как космической силы, создающей и поддерживающей мир, обеспечивающей также здоровье и жизненную силу. В АВ (VI.114.1,2; 134.1; X.8.31 и т.д.) *ṛita* представляется как вселенская магическая сила, которую призывают, чтобы лишить силы духов зла и разрушения порядка. Противоположность *ṛity* — *drux* обозначает в первую очередь нарушение космического и морального устройства, т.е. хаос²⁴. Только вторично и, вероятно, на более позднем этапе *ṛita* приобретает значение речи и действий, которые не противоречат космическому порядку и облегчают, проявляют и утверждают действие *ṛity*.

Этимология слова *ṛita* тоже не противоречит предлагаемому выше основному значению. Слово *ṛita* возводится к ИЕ корню *ar-* 'связывать', 'объединять', 'соединять вместе'. Бругманн считает, что греческое *eiréné* (или *īranā*) является производным с редупликацией от этого же ИЕ корня и означает «хорошо соединенный вместе», «священная связь», «искусное соединение». От ИЕ корня *ar-* известны и

другие производные — с дополнительным *t* в основе, например: греч. *artus* 'системно упорядоченный', лат. *artus* 'хорошо устроенный во времени и пространстве', др.-в.-нем. *art* 'внутренняя предрасположенность', арм. *arder* 'четко структурированный'. Именно к этому ряду принадлежит ведийское *ṛita*. Оно означает священную связь — нерушимый, неуязвимый закон, который лежит в основе всех природных явлений и который объединяет их, образуя хорошо упорядоченное целое. Поэтому выражение *ṛitasya tanṭu* (AB II.1.5; XIII.3.19) 'нити риты' в этой связи весьма многозначительно. В другом месте говорится, что путь *ṛitya* сплетен из лучей света (*panthā ṛitasya samayamsta raśmibhiḥ*, I.136.2). И действительно, подразумевается, что слова *ṛita* и *космос* семасиологически связаны, поскольку слово *космос* можно также возвести к корню *ken-*, означая «связывать вместе»²⁵.

Варуна и Митра названы (I.23.5) *ṛitavridh* 'поддерживающий закон', т.е. они способствуют поддержанию *ṛitya*: про Варуну сказано, что он — *ṛitasya gona* 'пастырь риты' или *ṛitavan* *par excellence* 'преисполненный риты'. Он регулирует течение вод (II.28.4: *ṛtaṁ sindhavo varuṇasya yanti* 'реки движутся по закону Варуны'), управляет всеми событиями во вселенной и направляет их. Он — *dhṛitavrata* 'тот, чьи заветы крепки', следящий за соблюдением заветов; строго следит за выполнением своих распоряжений; никто не решается противостоять его великой доблести (V.85.6: *māyāṁ mahīm nakir ādadharṣa*). Даже боги подчиняются завету Варуны (VIII.41.7: *varuṇasya... viśve devā anu vratam*).

Варуне по силам великий подвиг установления и поддержания космического порядка *ṛita*, поскольку он — Асура. Слово *асура* состоит из существительного *асу* и суффикса обладания *ра* (как в *ирира*, *дхира* и т.п.), имея поэтому смысл «обладающий *асу*». На раннем этапе развития человеческой мысли люди верили, что во всех творениях присутствует космическая чудесная текучая субстанция, наделяющая их способностью существовать и развиваться. Эта всепроникающая космическая сила может называться *мана*, *оренда* или еще как-нибудь по-другому. В различных своих работах я пытался показать, что *асу* в ведах — это еще один пример первобытного представления о магической силе наподобие *оренды*²⁶. Тот, кто обладает *асу* в наибольшей мере, тот поистине *асура*. В РВ *асурами* называются многие боги, однако совершенно бесспорно, что для ведийских поэтов первым и самым главным *асурой* был Варуна (I.24.14; II.27.10; 28.7; VIII.42.1). Это значит, что Варуна обладает космической чудесной силой *асу* в наибольшей мере и поэтому исключительно подходит на роль эффективного исполнителя космического закона *ṛita*.

Заметим в этой связи, что особую силу, которой Варуна наделен, будучи *асурой*, часто называют *майя* (III.61.7: mahī mitrasya varuṇasya māyā 'велика волшебная сила (майя) Митры-Варуны'; V.63.4: māyā vām mitrāvaruṇā divi śrītā 'ваша волшебная сила (майя), о Митра-Варуна, укрепленна на небе'; V.85.5: mahīm māyām varuṇasya pra vocam 'великое чудо (майя) Варуны я хочу провозгласить'; V.85.6: imām ū nu kavitamasya māyām 'и это великое чудо (майя) Вдохновеннейшего'; V.63.3: dyām varṣayatho asurasya māyauyā 'вы оба заставляете Небо изливаться дождем посредством волшебной силы (майя) Асуры'; V.63.7: vratā rakṣethe asurasya māyauyā 'вы оба охраняете заветы [богов] волшебной силой (майя) Асуры'). Слово *майя* можно возвести к корню *ma* (*mimati* или *mimite*), который означает не только «отмерять», но и «творить», «упорядочивать» и т.п. Поэтому *майя*, по мнению Гонды²⁷, означает непостижимую способность что-либо замышлять и воплощать нечто, находящееся за пределами человеческих сил и разума. Именно с этой точки зрения Варуна называется *якшин* (VII.88.6) — вызывающий трепет чудотворец-маг. Действие магии Асуры Варуны живо описано в РВ V.85.2–6.

Как Варуна утверждает космический порядок? Как он надзирает за деятельностью вселенной и управляет ею? Этимология слова *varuṇa* поможет ответить на эти вопросы. Если смотреть на вещи самым естественным и примитивным образом, то осуществить контроль и управление чем-либо проще всего, если это связать и заковать. Именно это, как верили, и делает Варуна. Слово *varuṇa* следует возводить к ИЕ корню *ueg* 'связывать'. Попытки возвести его к другим корням, например *vṛ* 'покрывать', 'облекать' или *veg* 'говорить', являются, как может быть показано, лингвистически несостоятельными. В основе своей Варуна — бог-связыватель^{4*}, который надзирает за всеми событиями во вселенной — и в космосе, и среди людей — и правит ею, связывая сущности, вызывающие эти события. Именно в таком представлении следует искать истоки происхождения знаменитых пут Варуны — *паша*. *Паша* Варуны, можно сказать, выполняют две функции: во-первых, действуя неясным, неосязаемым образом, *setṛbhīḡ agajjubhīḡ* 'неверевочными путами' (VII.84.2), они удерживают различные сущности во вселенной там, где им следует быть, и тем самым обеспечивают их взаимосвязанное функционирование, а во-вторых, они используются Варуной, охранителем космического и морального закона, как средство для наказания распространяющих *друк* 'вред' и *анрита* 'ложь'.

Теперь, пожалуй, ясно, почему Варуна часто упоминается как обладатель высшей верховной власти: *nahī te kṣatram... āruḡ* 'твоей власти никогда... не достигли' (I.24.6); *kadā kṣatraśrīyam param ā varuṇam*

karāmahe 'когда же воплощающего блеск власти мужа, Варуну, мы побудим [к милосердию]?' (I.25.5); anuttam asmaī kṣatram viśvāyu 'неколебима [предоставленная] ему на всю жизнь власть' (VII.31.11); mṛḷā sukṣatra mṛḷaya 'смилуйся, о добрый повелитель, будь милостив' (VII.89.1). Он царь (rājā sukṣatro varuṇaḥ 'царь Варуна, добрый повелитель', VII.64.1), царь царств (rājā rāṣṭrānām, VII.34.11), царь богов и людей (tvam viśveṣām varuṇā 'si rājā ye sa devā asura ye samartāḥ 'ты, о Варуна, — царь над всеми: и над [теми], кто боги, о Асура, и над [теми], кто смертные', II.27.10), царь всей вселенной (viśvasya bhuvanasya rājā, V.85.3) и, поистине, всего сущего (sato asya rājā 'царь над [всем] сущим', VII.87.6). Он — самодержавный правитель (varuṇa... samrājī ḡṭavaḥ 'о Варуна... о законный вседержитель', II.28.6). Для него не проходит незамеченным ни одно, даже самое мимолетное событие в природе и в жизни людей или животных. Восход и заход солнца, выпадение дождей, рост трав, течение рек, полет птиц, даже мигание глаз (samkhyātā asya nimiṣo janānām 'сосчитаны им [даже] мигания человеческого [глаза]', AB IV.16.5) управляются неявным действием закона Варуны. Будучи властелином мира, он повелевает большой группой соглядатаев (I.25.13; VI.67.5; VII.61.3; VII.87.3), которые мудры, бесстрашны, не поддаются на обман, бдительно следят за всем, что происходит во вселенной, и сообщают своему хозяину обо всех случаях нарушения его закона. Варуна безошибочно определяет, когда люди говорят правду или лгут (satyāṅṛte avaraṣyaḥ janānām 'следящий за истиной и ложью людей', RV VII.49.3); никто не может скрыться от него, даже если убежит далеко за небеса (uta yo dyām atisarpāt parastān na sa mucusātai varuṇasya rājñāḥ 'и даже если кто переползет по ту сторону неба, тот не уйдет от царя Варуны', AB IV.16.4).

Тесная связь Варуны с Митрой стала исходным пунктом различных теорий относительно образа и характера Варуны. Принималось как само собой разумеющееся, что ведийский Митра, как и авестийский Митра, был солнечным богом, и на основании этого делалось предположение, что тесно связанный с Митрой Варуна — или бог неба, или бог луны. Однако сейчас считается более или менее общепринятым (как явствует из недавней монографии Гонды «The Vedic God Mitra», 1972), что Митра не является богом солнца. Действительно, веды ясно свидетельствуют об отсутствии у Митры какой-либо индивидуальной черты в физическом смысле. В RV есть только один гимн, III.59, полностью обращенный к Митре. Я считаю, что начальные слова этого гимна: mitro janān yātaṃ bruvāṇaḥ — говорят об истинной природе этого бога: «Митра своими велениями устанавливает людей на подходящие им места»^{5*}. Нет нужды говорить, что другие интерпретации слова yātaṃ, такие, как «помогает людям рассчитаться

с долгами», «объединяет людей», «старается для людей», «соединяется с людьми», неприемлемы в этом контексте и не связаны с лексическим значением слова. Аналогичное место в ТБр III.7.2.3 (*mitro janān kalrayati*) подтверждает правильность предложенного выше перевода слова *yātauati*. Митра — *ятаяджджана* 'устанавливающий людей на места'^{6*} (РВ III.59.5; VIII.102.12), и основной его функцией является надзор за делами людей, управление и руководство ими. Слово *Mitra* возводится к ИЕ корню *m(e)i*, который означает также «связывать». Первоначально именное производное *mitram* (ср. р.) значило «узы», позднее — «узы дружбы», а *Mitra* (м. р.) — это имя, данное богу, который устанавливает между людьми такие узы^{7*}, при этом более конкретно — в плане нравственном. Тот факт, что понятие *митра* связано с понятием *дхарма* и *рита* (*mitro bhavasi deva dharmabhiḥ* 'ты являешься Митрой, о бог, по своим особенностям', РВ V.81.4; *yasmai viṣṇus trīni padā vicakrama upa mitrasya dharmabhiḥ* 'для которого Вишну шагнул три шага согласно обязанностям друга', VIII.52.3; *ṛtāya sapta dadhiṣe padāni janayan mitram tanve svāyai* 'к закону ты сделал семь шагов, делая [из него (закона) своего] друга', X.8.4), тоже говорит в пользу того, что бог Митра является персонификацией этикоморальной абстракции. Действительно, создается впечатление, что ведийский Митра был задуман как своего рода alter ego Варуны. Он делит с Варуной верховную власть. В широком смысле можно сказать, что Варуна для космической этики — то же, что Митра для человеческой морали. Совершенно понятно, почему боги-связыватели Варуна и Митра сами оказываются сыновьями Адити (от корня *dā* 'связывать'), которая персонифицирует «несвязанность». Действительно, «организация и регулирование посредством уз» являются центральным мотивом всего мифологического комплекса, включающего *риту*, Варуна, Митру, Адити и Адитьев.

Мифологические концепции космического закона *рита* и его исполнителя — бога-связывателя Асуры Варуны возникли среди предков индийцев эпохи вед и иранцев эпохи Ав предположительно тогда, когда они жили вместе в районе Балха. Эта религиозно-мифологическая идеология полностью соответствовала особенностям их образа жизни. Вскоре, однако, в их истории произошло знаменательное событие. Несколько арийских племен Балха покинули свои родные места в поисках новых подвигов и новой славы. Они двинулись в Семиречье, чтобы завоевать новые земли и колонизовать их. В этой новой фазе культуры ведийские арии вынуждены были бороться с различными препятствиями — *вритрами*, как природными, так и со стороны людей. Поэтому у них возникла потребность в новой религии, более соответствующей их новому образу жизни и способной заменить их

прежнюю, космическую религию. Народ, ставший на тропу войны, нуждался в божестве войны, который бы их вдохновлял. Именно так, говоря вкратце, возник Индра Вритрахан и занял ведущее место²⁸ в пантеоне РВ (yo jāta eva prathamah 'кто, едва родившись, первым [был] наделен мыслью', РВ II.12.1).

Как и следовало ожидать, со временем возникло своего рода соперничество между древней религией Варуны и новой религией Индры, свидетельств которого в РВ более чем достаточно (IV.42; X.124). Это соперничество могло бы негативно сказаться на будущем ведийской культуры, если бы один ведийский мудрец со свежим, практическим и реалистическим взглядом не приложил бы непосредственных усилий к тому, чтобы достигнуть компромисса и согласия между этими двумя религиями. Этим мудрецом был Васиштха!

(Впервые опубликовано: Panjab University Research Bulletin (Arts) 6(2), 1975, с. 101–114.)

¹ Две лекции памяти Вишвы Бандху, прочитанные 28 февраля и 1 марта 1975 г. на чтениях в Пенджабском университете (Чандigarх).

² Dandekar R.N. Asura Varuṇa. — Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979, с. 28–67.

³ Lueders H. Varuna. Bd. I. Varuṇa und die Wasser. Göttingen, 1951; Bd. II. Varuṇa und das Rta. Göttingen, 1952.

⁴ Хиллебрандт, со своей стороны, тоже критикует «Begriffsmythologen»* (VM, Bd. I, с. 6 и сл.).

⁵ В частности, Людерс добавляет, что Варуна нигде не отождествляется с водой и не выступает как бог вод. Он считает, что мужского бога вод в ведах нет.

⁶ Людерс выдвинул эту теорию еще в 1910 г. (SBAW. B., 1910, с. 931). См. также примеч. 50 в моей статье «Asura Varuṇa». Следует отметить, что бога клятвы можно понимать или как бога, в чьей власти находится как сама идея клятвы, так и акт ее применения, или как бога, которым клянутся.

⁷ Людерс считает, что представления о божестве клятвы и о божестве договора возникли среди ариев. Они не восходят к ИЕ периоду, и нельзя показать, что они заимствованы у какого-либо другого народа.

⁸ JAOS, vol. 62, с. 85 и сл.

⁹ Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. Lpz., 1938.

¹⁰ Thieme. Mitra and Aryaman. — Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. 41. New Haven, 1957.

¹¹ Можно ли представить, чтобы такие крайние абстракции существовали в гимнах РВ?

¹² Ср.: Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. II, с. 633 и сл.

¹³ Lentz W. The Social Functions of the Old Iranian Mithra. — W.B.Henning Memorial Volume. 1970, с. 245–255.

¹⁴ Даже Тиме принимал такую этимологию лишь как рабочую гипотезу.

¹⁵ В другом месте («Man in Hindu Thought». — ABORI 43, с. 1 и сл.) я пытался показать, что мировоззрение древних индийцев не было антропоцентрическим. Приме-

* Мифологов, исходящих из априорных идей (нем.).

чительно, что Кристенсен высказывает предположение (МКNAW 9, с. 27), что Митра представляет собой символ «космического договора».

¹⁶ Gonda J. The Vedic God Mitra, с. 104.

¹⁷ Dumézil G. Ouranos-Varuna. P., 1934.

¹⁸ Dumézil G. Mitra-Varuna. P., 1948.

¹⁹ Елизаренкова считает (УЗТГУ, вып. 201, с. 113–122), что до РВ уровень магической власти, олицетворяемый Митрой-Варуной, моделировал все три функции богов.

²⁰ Кумарасвами (AOS 22, 1942) рассматривает Митру-Варуну как представляющего союз жреческой, или духовной, власти и царской, или преходящей, власти, который необходим для поддержания *дхармы*. Виденгрэн (Numen I, с. 23) говорит о Митре в связи с правово-жреческим аспектом верховной власти, а о Варуне — как о представляющем магический аспект.

²¹ Более подробно взгляды Дюмезиля рассмотрены в моей статье «Индоевропейстика и ведийская мифология»: см. в наст. изд.^{8*}

²² Kuiper F.B.J. Remarks on the Avestan Hymn to Mithra. — III 5, с. 36–60: *он же*. The Bliss of Ass. — III 8, с. 96–129*.

²³ Museum 52.

²⁴ В связи с этим плодотворен анализ слов *ниррити* (хаос) и *риту* (периодически наступающее время года).

²⁵ Этот вопрос подробно обсуждается в моей статье «Asura Varuṇa».

²⁶ Dandekar R.N. Der vedische Mensch. Heidelberg, 1939, с. 24 и сл.^{10*}

²⁷ Gonda J. Op. cit.. с. 19.

²⁸ Более подробно см.: Dandekar R.N. Vṛtrahā Indra. — Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979, с. 141–198.

ЛЕКЦИЯ 2

Ведийский мудрец: Васиштха

Мудрец Васиштха из седьмой мандалы РВ сыграл исключительно важную роль в культурной истории ведийской Индии. Нет, пожалуй, ни одного периода во всей истории древней Индии, не отмеченного особой печатью неповторимой личности Васиштхи и его рода. Весьма замечательно положение Васиштхи в эпоху РВ. В этой связи можно упомянуть о его божественном происхождении и двойном рождении¹, о его активном участии в битве десяти царей (*daśarājña*), которая оказалась в какой-то степени решающим событием в социально-политической истории того периода², и о его выдающемся вкладе в развитие религии и мифологии РВ. В АВ Васиштха считается сведущим в ритуальной практике и званиях *атхарванов*^{11*}, благодаря чему за ним признано право отправлять обязанности *пурохиты*. Возможно, по этой же причине обязанности брахмана в брахманическом ритуале (которые традиционная схема закрепляла за АВ) обычно поручались кому-нибудь из рода Васиштхов (несмотря на то что род Васиштхов

был закреплен за РВ). Как и большинство других мудрецов РВ, Васиштха не выделялся в период упанишад, главным образом потому, что спекулятивная мысль упанишад развивалась в другой среде, нежели самхиты и брахманы. Васиштхе приписывается авторство известной дхармасутры, а в эпосе и пуранах он часто является одним из главных действующих лиц. Однако в сегодняшней лекции я ограничусь рассмотрением лишь некоторых, наиболее важных аспектов вклада, который Васиштха внес в религиозную идеологию периода РВ.

Предположительно, каждая фамильная книга (*maṇḍala*) РВ содержит то, что можно было бы назвать фамильным гимном, основная цель которого — прославить основателя рода и воспеть величайшие достижения и подвиги всего рода. Такие фамильные гимны обычно завершают циклы гимнов, посвященных Индре, поскольку считалось, что особое положение, которое было достигнуто родом, есть результат благосклонности Индры. Тридцать третий гимн седьмой мандалы РВ — фамильный гимн Васиштхов³, авторов этой мандалы⁴. В «Анукрамани», комментарии Катьяяны, этот гимн назван *самстава*, что комментатор Шадгурушишья объясняет как *сахастути*. То есть, по Катьяяне, гимн представляет собой взаимовосхваление Васиштхи Майтраваруни, основателя рода, и его потомков. Шадгурушишья развивает эту мысль, добавляя, что в первых девяти строфах Васиштха восхваляет своих потомков, а в последних пяти — потомки Васиштхи восхваляют своего великого предка.

«Сарванукрамани» предлагает другое толкование: *vasiṣṭhasya saputrasye 'ndreṇa va saṁvādaḥ* 'беседа Васиштхи и [его сыновей с Индрой]'. В комментарии к своему переводу этого родового гимна Васиштхов Гельднер пишет⁵, что здесь один из рода Васиштхов от лица всех их в присутствии своего предка восхваляет последнего, а косвенно — и его потомков. К его восхвалению присоединяется Индра, так сказать дополняя речи этого Васиштхи. Согласно комментарию «Брихаддевата» Шаунаки (V.163 и сл.), гимн VII.33 — это *самвадасукта*, т.е. просто гимн, прославляющий Индру.

На самом деле гимн VII.33 (между прочим, относительно поздний: можно заметить, например, что он не имеет обычного рефрена *yūyam rāta svastibhiḥ sadā naḥ*)^{12*} является своего рода балладой, прославляющей Васиштху Майтраваруни, основателя рода Васиштхов. Часть гимна, как и всякой баллады, представляет собой прямую речь: поэт или выступает в роли различных персонажей, произнося речи от их имени (например, слова Индры в строфах 1 и 4 и слова Агастьи в строфе 14), или риторически обращается к тому, кого прославляет в гимне, именно к Васиштхе Майтраваруни (строфы 10 и 11), а часть — повествование от третьего лица. Другими балладными особенностями, при-

сутствующими в гимне, являются повтор, эллипсис, отсутствие надлежащей последовательности строф, импровизационные добавления и вставные эпизоды. Прославление Васиштхи как центральная тема гимна искусно подчеркивается поэтом благодаря намеренному употреблению слова *vasiṣṭha* в разных падежах и числах на протяжении всех строф. Этот литературный прием, который крайне редко используется в РВ, также подтверждает балладный характер гимна. Можно также показать, что даже там, где это слово стоит во множественном числе, его следует понимать как обращение к самому основателю рода, поскольку множественное число в данном случае — это знак уважения (*ādarārthe*). Единственное исключение — строфа 4 (*indre śuṣṭam adadhāta vasiṣṭhāḥ* ‘вы, Васиштхи, установили в Индре мужество из любви к вашим предкам’), где множественное число *vasiṣṭhāḥ*, бесспорно, относится к потомкам Васиштхи Майтраваруни (которого имеет в виду выражение *vaḥ piṭṛām*). Однако даже здесь форма множественного числа *piṭṛām* относится именно к великому предку.

Этот фамильный гимн Васиштхов удобно разделить на три ясно вычленяемые части: а) 1–6: Васиштха лично обращается к Индре (*abhi gra manduḥ* ‘ибо пришли ко мне странствуя’) и убеждает его принять сторону Тритсу и Бхаратов. В этой связи можно добавить, что ТС III.5.2.1 и ГопБр 2.2.13 тоже называют Васиштху единственным мудрецом, который сам видел Индру: *ṛṣaya vā indram pratyakṣam nā’raṣyaṁs taṁ vasiṣṭha eva pratyakṣam araṣyat* ‘риши же не видели Индру воочию — воочию его видел Васиштха’ (ТС III.5.2.1). Благодаря благосклонности Индры, жреческому искусству, молитвам и руководству Васиштхи Тритсу-Бхараты одержали победу в битве десяти царей; б) 7–8: Васиштха обладал мистическим знанием и непревзойденным жреческим искусством (*nā’nyena stoma vasiṣṭhā anvetave vaḥ* ‘ваша хвалебная песнь, о Васиштха, не может быть воспроизведена [кем-либо] другим’); в) 9–14: два рождения Васиштхи.

Нетрудно прийти к выводу, что последовательность этих трех частей должна быть обратной. Далее, можно понять, что история о двойном рождении Васиштхи — ядро и сердцевина всего гимна. Именно необыкновенные обстоятельства рождения Васиштхи отличают его от всех остальных ведийских мудрецов. Более того, если два других мотива — жреческое искусство Васиштхи и его благотворное участие в битве десяти царей — встречаются во многих других местах седьмой мандалы, то сколько-нибудь подробное описание его чудесного появления на свет можно найти только в этом гимне.

Одной из самых важных особенностей этого рассказа о двух рождениях Васиштхи с точки зрения религиозно-философской идеологии является подчеркивание космоэтического обоснования рожде-

ния Васиштхи в этом мире феноменов. Сначала автор РВ VII.33 провозглашает, что великий Васиштха благодаря свету своего сердца (*hṛdayasya praketaiḥ*) или внутреннему зрению (ср.: *sūryasye'va vakṣatho jyotir eṣām* 'их [Васиштхов] свет — словно восход Солнца', строфа 8) подлинно знает тысячекратно разветвленную тайну, каковой является этот разносторонний и разнообразный мир феноменов (*ta in niṣyaṁ hṛdayasya praketaiḥ sahasraśāsam abhi saṁ caranti* 'благодаря свету сердца они проникают в тысячекратно разветвленную тайну'). Отсюда предполагается, что Васиштха не мог испытывать какого-либо особого интереса или желания к тому, чтобы быть рожденным в этом мире, где ему предстояло испытать все превратности земного существования. Он мог бы с таким же успехом пребывать в чистом уединении, вдали от капризов *сансары*. Именно такая отрешенность от дел мирской жизни была целью, к которой пылко стремились многие мудрецы (особенно приверженцы культа Муни-Яти, в отличие от приверженцев культа *риши*)⁶. Но Васиштха сам взял на себя инициативу: он решил родиться в этом мире и обратился к небесной деве Урваши, желая, как это ясно из следующей части гимна, уговорить ее стать его матерью (*apsarasa upa sedur vasiṣṭhāḥ* 'апсар почтили Васиштхи', строфа 9; *utā 'si maitrāvaruṇo vasiṣṭho 'gvaśyā brahman mano 'dhi jātaḥ* 'и ты, о Васиштха, потомок Митры-Варуны, рожден от Урваши, о жрец, от [одной лишь] мысли', строфа 11; *apsarasaḥ pari jāñṇe vasiṣṭhaḥ* 'от апсары родился Васиштха', строфа 12). Причиной этому, как сообщает нам поэт, было то, что Васиштха ощутил себя обязанным и дальше ткать ткань, начатую Ямой (*yamena tataṁ paridhīm vayantāḥ* 'ткущие натянутую Ямой ткань', строфа 9). В ведийской мифологии Яма — прародитель рода человеческого⁷. Идея порождения им людей воплощена здесь в образе ткущейся ткани. Непременная обязанность каждого — следить, чтобы ткань, которую начал ткать Яма, ткалась непрерывно, другими словами, нужно заботиться о том, чтобы род человеческий не исчез с лица земли. Это своего рода космоэтическая обязанность, которая со временем развилась в идею долга предкам (*pitṛ-ṛṇa*). Как сказано в ТС VI.3.10.5: *jāyamāno vai brāhmaṇas tribhir ṛṇava jāyate brahmacaryena ṛṣibhyo yañṇena devebhyaḥ prajāyā pitṛbhyaḥ* 'рождающийся же брахман рождается, обремененный тройным долгом: [долгом] ученичества по отношению к риши, [долгом] жертвоприношения по отношению к богам, [долгом] продолжения рода по отношению к предкам'. Васиштха решил принять рождение в этом мире не потому, что его заворожили таинства *сансары*, — он уже постиг внутренним взором все тайны мира и без физического соприкосновения с ним. Он решился на это потому, что остро почувствовал свою ответственность перед человечеством и не хотел избежать ее.

Космический процесс мог серьезно пострадать, если бы по какой-либо причине род человеческий прервался. То, что Васиштха решил родиться в этом мире и дать потомство лишь для того, чтобы исполнить свое космоэтическое предназначение, похоже, является лейтмотивом всего рассказа о рождении Васиштхи, поскольку эта идея повторена еще раз в VII.33.12cd (*yamena tataṃ paridhīm vāyīṣyann apsarasaḥ pari jājñe vasiṣṭhaḥ* 'для того чтобы ткать натянутую Ямой ткань, от апсары родился Васиштха')⁸. Космоэтическое обоснование первого рождения Васиштхи сразу придает возвышенность его характеру.

Первое рождение Васиштхи⁹, в котором в качестве божественных родителей приняли участие Митра-Варуна и Урваши, можно сказать, имеет прежде всего чисто биологический смысл. Поэтому оно связано с космоэтическим обязательством обеспечить непрерывность существования человечества, и смысл этого обязательства тоже по сути чисто биологический. Но помимо индивидуального существования и произведения потомства ради непрерывности рода человеческого человек должен и жить в обществе, и исполнять свой долг как сознательный его член в соответствии со своими врожденными и приобретенными качествами. Именно эта подразумеваемая обязанность социального и этического характера представлена здесь как второе рождение Васиштхи. Кстати, более позднее понятие «дваждырожденный» — *двиджа* — коренится как раз в таком образе мышления. В «Манусмрити» используются два показательных термина для обозначения двух типов рождения: *самбхути* 'возникновение' (= появление на свет из чрева матери) и *джати* 'рождение' (= духовное рождение, которое дает учитель, знающий веды) (Ману II.147–148).

Согласно этому фамильному гимну, второе рождение Васиштхи состояло в том, что он был представлен и рекомендован своим старшим братом — и поэтому, возможно, своим *ачарьей* (наставником) — Агастьей Тритсу-Бхаратам¹⁰ для отправления обязанностей брахману-*пурохиты* (домашнего, родового жреца). «[Тот, кто здесь], — говорит Агастья Тритсу (строфа 14), — поддерживает поддерживателя (или пользователя) песни — *уктха* (=хотар) и поддерживателя (или пользователя) саманов (=удгатар), [и он также поддерживает того, кто] поддерживает или приводит в движение давяльный камень сомы (=адхварью), и он один может властно говорить перед всеми ними. Примите его, благожелательно настроенные [по отношению к нему]. Пусть к вам, о Пратриды, придет Васиштха» (*ukthabhṛtaṃ sāmabhṛtaṃ bibharti grāvāṇaṃ bibhṛat pra vadāty agre/upai 'nam ādhvaṃ sumanasyamānā ā vo gacchāti pratṛdo vasiṣṭhaḥ*). Совершенно ясно, что все это описание целиком относится именно к этому брахману-*пурохите*. То, что Агастья рекомендовал Васиштху Тритсу в столь пышных

выражениях, вполне понятно, поскольку Васиштха, хотя и был провидцем, закрепленным за РВ, традиционно признавался владеющим знанием и практикой *атхарванов* и поэтому наиболее подготовленным для исполнения обязанностей брахмана-*пурохиты*. ТС (III.5.2.1) подтверждает эту традицию: *tato vasiṣṭhapurohitāḥ prajāḥ prā 'jāynta tasmād vasiṣṭho brahmā kāryaḥ prai'va jāyate* 'затем народились люди, пурохитой которых был Васиштха; тогда Васиштха должен был быть сделан жрецом-брахманом — воистину [он] рождается'. В итоге Васиштха полностью выполняет свой долг в социополитической сфере, превосходно справившись с ролью *пурохиты* в событиях, связанных с битвой десяти царей¹¹.

Идеи космоэтического и социально-этического долга, намеченные в РВ VII.33 впервые, по всей видимости, действительно следует считать одной из важнейших составляющих вклада Васиштхи в религиозно-философскую мысль ведийской Индии.

Конечно, трудно определить, какую конкретно роль Васиштха сыграл в битве десяти царей, поскольку нигде в ведийской литературе она не описана сколько-нибудь связно и последовательно. В РВ, не считая отдельных упоминаний в третьей и шестой мандале, более или менее конкретные сведения о ней встречаются лишь в 18, 33 и 83-м гимнах седьмой мандалы. Прямо или косвенно о битве десяти царей идет речь в МайтраС III.3.7, КатхС 21.10, ДжБр 3.244, ТандБр 15.3.7, КаушУп 3.1 и в Мбх. Сопоставив соответствующий материал различных версий битвы десяти царей, я попытался преодолеть, насколько возможно, их непоследовательность и неполноту и реконструировать правдоподобную историю, в основном с помощью, так сказать, конструктивного воображения.

Скорее всего, были две основные волны миграции ариев в Индию. Первые племена покинули район Балха, где их предки жили в течение довольно продолжительного времени, и после длительного и опасного путешествия, когда им пришлось преодолеть немало трудностей, созданных как природой, так и человеком, достигли Семиречья (Сапта-Синдху). Плодородие почвы, обилие воды, регулярная смена времен года, щедрое солнце — эти и другие экологические факторы окончательно определили их решение осесть здесь. В процессе перехода к оседлости племенная организация постепенно трансформируется в территориальные государства. Пять таких государств наиболее выделяются в начальный период заселения Семиречья ариями — это Пуру, Ану, Друхью, Турваша и Яду. Вероятно, поэтому ариев-переселенцев собирательно называли *панча джана* 'пять народов'. Рядом с арийскими поселениями были, по-видимому, и отдельные неарийские поселения (коренных жителей Индии).

Вторая волна арийских переселенцев была более однородной — в том смысле, что она состояла из одного большого племени бхаратов. Вождь бхаратов Судас был очень честолюбив. Его целью было подчинение первых арийских поселений (собираательно называемых *панча джана*), а также местных неарийских царств и установление власти бхаратов над всем Семиречьем. Судас был и бесстрашным воином, и мудрым политиком. Он был убежден, что для достижения цели ему в равной мере понадобятся и дипломатия, и военная стратегия.

К северо-западу от первых поселений ариев находилось весьма мощное государство Тритсу. Вполне возможно, что тритсу были независимыми от *панча джана* и даже состояли в отдаленном родстве с бхаратами. Пришелец Судас понял, что если он намерен покорить *панча джана* и соседние неарийские царства, то ему нужно переманить на свою сторону тритсу. И он придумал весьма хитрый ход, чтобы заключить с тритсу политический и военный союз.

В социополитической организации ведийских ариев в ранний период *пурохита* занимал столь же, если не более, важное место, что и царь или вождь племени. Согласно РВ, сначала *пурохитой* бхаратов был Бхарадваджа. Однако во время переселения бхаратов в Семиречь место Бхарадваджи занял Вишвамित्रа. Васиштха был *пурохитой* тритсу и, следовательно, самым влиятельным человеком этого клана. Судас знал, что если ему удастся склонить Васиштху на сторону бхаратов, то его замысел обретет необходимую поддержку. Смелым дипломатическим ходом ему удалось избавиться от услуг Вишвамитры и предложить Васиштхе стать *пурохитой* победоносно продвигающегося клана бхаратов. Васиштха принял предложение, и в результате этого был заключен союз между бхаратами и тритсу; Судас стал их военным вождем, а Васиштха — *пурохитой*. Конечной целью этого союза было установление владычества бхаратов над всеми ариями.

Однако Вишвамित्रа был не таков, чтобы смириться с этим. Возмущенный бесцеремонным обращением, он перешел к *панча джана*, открыл им глаза на то, что им угрожает нападение бхаратов, и в итоге сумел создать военную конфедерацию — правда, не очень прочную, — чтобы противостоять врагу. Так он хотел отомстить за пережитый им позор. Можно предположить, что эта конфедерация, известная как «десять царей» (*daśa gājānaḥ*), состояла из пяти государств первых поселенцев-ариев и нескольких соседних неарийских царств. Совершенно очевидно, что число «десять» в данном случае следует понимать как общеописательное, а не как дефиницию. Имена некоторых вождей и названия племен, вступивших в конфедерацию, — арийские Пуру, Турваша, Друхью, Анава и др. и неарийские Пактха, Бхаланас, Вишанин,

Шива, Шимью и др. — прямо упоминаются в гимнах РВ, касающихся этой темы.

Обе стороны выступили друг против друга: с одной стороны бхараты и тритсу под предводительством Судаса и Васиштхи, с другой — «десять царей» с Вишвамित्रой в качестве одного из *пурохит* и начали знаменитую войну, которая в ведах называется *дашараджна* '[война] десяти царей'. (Заметим, что в РВ слово *дашараджна* встречается всего три раза.) Война состояла из множества битв и стычек (хотя нет данных, позволяющих предположить, что война длилась несколько поколений), но решающая битва, вероятно, произошла на берегу реки Парушни (Paruṣṇī). Благодаря благосклонному покровительству Индры (VII.33.5: *vasiṣṭhasya stuvata indro aśrot* 'Индра услышал славящего Васиштху') и при помощи жреческого искусства Васиштхи (VII.83.4: *satyā ṛtsūnām abhavat purohitiḥ* 'оправдала себя жреческая должность у тритсу') Судас одержал окончательную победу и тем самым утвердил власть бхаратов на всей территории Семиречья (VII.33.6: *ād it ṛtsūnām viśo aprathanta* 'именно тогда распространились племена тритсу').

Что касается эволюции религии и мифологии РВ, то здесь вклад Васиштхи наиболее очевиден в двух аспектах: во-первых, это основные элементы классической доктрины *бхакти*, которые более или менее ясно угадываются в гимнах седьмой мандалы РВ^{13*}, особенно в обращенных к Варуне (VII.86–89)¹²; во-вторых, это целенаправленные усилия, которые, по-видимому, прилагал Васиштха, чтобы примирить древний культ Варуны и новый культ Индры¹³.

Теория, согласно которой доктрина *бхакти* изначально была заимствована из неиндийских источников, устарела, и вряд ли ей еще можно доверять. Наоборот, можно легко показать, что, возможно, самым первым литературным индийским свидетельством о *бхакти* являются гимны к Варуне в седьмой мандале РВ. Особая связь между Варуной и Васиштхой, как это следует из соответствующих гимнов, отражает большинство важнейших характеристик классической доктрины *бхакти*, правда еще несколько не систематизированных и не упорядоченных. Среди основных особенностей *бхакти* — то, что *бхакт*, или верующий, с одной стороны, осознает почти непреодолимое расстояние между высшим величием бога и своей собственной ничтожностью, а с другой — все же тесное личное общение с ним. Эта особенность *бхакти*, пожалуй, прекрасно выражена в первых двух строфах гимна РВ VII.86. На первый взгляд начальная строфа этого гимна, где говорится о космическом величии и функциях Варуны (*dhīrā tu asya mahinā janūmsi vi yas tastambha rodasī cid urvī/pra nākam iṣvam nunude bhantaṁ dvitā nakṣatraṁ paprathas ca bhūma* 'только могуще-

ством того мудры поколения, кто укрепил отдельно два мира, как ни широки [они], вверх протолкнул он высокий небосвод, двояко [создал] светило и разостлал землю»), кажется несовместимой с общим смыслом всего гимна. Кроме того, слово *tu* в первой *paḍe* первой строфы не совсем уместно, поскольку его противительное значение непонятно. То же можно сказать в отношении слова *uta* в первой *paḍe* второй строфы (*uta svayā tanvā sam̐ vade tat* ‘и вот с самим собою говорю я так’), поскольку оно, очевидно, никак не помогает установлению логической связи между первой и второй строфами. Тем не менее можно предложить убедительное толкование двух этих строф. Первую строфу можно рассматривать как выражение мысли, всегда предопределявшей сознание Васиштхи как *бхакта*, а именно: ему должна быть дарована милость личного общения с его избранным богом Варуной. Такое постоянное и искреннее желание есть начало *бхакти*. Но (*tu*) Васиштха тут же осознает, сколь широка бездна, отделяющая его от Варуны, «чьим космическим могуществом (*mahinā*) укрепляются все существа, кто удерживает порознь оба мира, как ни огромны они» (VII.86.1ab). И все же (*uta*) Васиштха настаивает на своем желании проникнуть в глубочайшее присутствие Варуны (*kadā nu antar varuṇe bhuvāni* ‘когда же я попаду внутрь Варуны’). Можно сказать, что такая внутренняя борьба, в которой эмоциональное стремление стать «соучастником» божества в конце концов одерживает верх над сомнениями разума, проистекающими из ощущения «расстояния», и представляет собой самую раннюю, подготовительную стадию *бхакти*.

Еще одним фактором, мешающим *бхакту* почувствовать присутствие бога, является ощущение своей моральной порочности. В RV VII.86 мы видим, как Васиштха твердит о своих грехах, *знас* (3a: *ṛṣche tad eṇaḥ* ‘я спрашиваю себя об этом грехе’) или *агас* (4a: *kim āga āsa varuṇa* ‘что же за грех был это, о Варуна?’), о своих прегрешениях — *другдха* (5ab: *ava drugdhāni... sṛjā naḥ* ‘отпусти нам прегрешения’). Но его внутреннее стремление к тесному общению с богом столь сильно, что он, совсем как *бхакт* в классических сочинениях, искренне старается преодолеть свои моральные несовершенства (VII.86.6). Во-первых, он настойчиво утверждает, что все грехи, которые он, быть может, совершил, были нечаянными (*acittī*) и возникли отнюдь не по его воле (*na sa svo dakṣaḥ* ‘не своя [была на то] воля’). Сбить с пути истинного его могли только соблазн (*dhṛuti*), гнев (*manu*) и недоброе воздействие (*asti jūyān kaṇīyasa upāre* ‘старший [причастен] к вине младшего’). Законы Варуны он мог преступить только нечаянно (*acittī yat tava dharmā yuupima* ‘если по неразумию мы нарушим твои законы’, VII.89.3a) или из-за недостатка силы воли (*kratvaḥ dīnatā* ‘из-за скудости рассудка’, VII.89.3a), но Варуна не дол-

жен карать его за этот грех (*mā nas tasmād enaso deva gīriṣaḥ* ‘не карай нас, о боже, за этот грех’, VII.89.5). Далее, Васиштха утверждает, что величайшим искуплением его грехов является его искреннее раскаяние в содеянном. Образ (*dr̥ṣṭānta*) вора, укравшего скот, ясно указывает на это (*ava gājan paśutpraṇā na tāyur̥m sṛja* ‘отпусти, о царь, как [отпускают] вора, укравшего скот’, VII.86.5с). Как вор, который украл скот, но потом признался в совершенном преступлении и раскаялся, так и Васиштха, грешивший, но раскаявшийся, надеется, что его отпустят. Более того, Васиштха теперь хочет полностью отдаться на милость Варуны, очищая себя от всех следов греха или моральной вины (*ava tvā ’nenā namasā tura iyām* ‘я, безгрешный, хотел бы прийти к тебе с поклоном’, VII.86.4b; пер. Т.Я.Елизаренковой); *aram̐ dāso na mīlhuṣe karāṇu aham̐ devāya bhūṇṇaye’nāgāh* ‘да буду служить [я], как раб щедрому [господину]; я, безгрешный, — яростному богу!’ VII.86.7ab; пер. Т.Я.Елизаренковой). Такое открыто провозглашенное стремление к моральному усовершенствованию как бы помогало *бхакту* нейтрализовать тяжкие угрызения совести. Но прежде всего именно неколебимая вера Васиштхи в милосердие Варуны побеждает в нем страх быть отвергнутым Варуной. Он знает, что Варуна прощает даже грешников (*yo mīlāyāti cakruṣe cid āgaḥ* ‘который способен помиловать даже совершившего грех’, VII.87.7a; пер. Т.Я.Елизаренковой) и поэтому Варуна не заставит его страдать из-за грехов (*mā ta enasvanto yakṣin bhujeta* ‘Мы, грешные, да не вкусим [твоей кары], о настигающий’, VII.88.6с; пер. Т.Я.Елизаренковой).

Вероятно, самая важная особенность *бхакти* — это тесная личная связь с богом, на которую претендует *бхакт*. Эту связь Васиштха выражает различными способами. Он называет себя другом (*sakhā* — VII.84.4b) Варуны — настоящим другом, хотя он, быть может, и согрешил против Варуны (*tvām āgāmsi kṛṇavat sakhā te* ‘твой друг совершил против тебя прегрешения’, VII.88.6b). Он всегда именуется сородичем Варуны, причем даже любимым (*āpiḡ nityaḥ varuṇa pṛiyāḥ saṇ* ‘[твой] близкий, о Варуна, [который] дорог [тебе]’, VII.88.6a). Он будет служить Варуне, как раб (*aram̐ dāso na mīlhuṣe karāṇi* ‘да буду служить [я], как раб щедрому [господину]’, VII.88.7a). Образ сравнения в VII.86.5 (*ava sṛjā vatsam̐ na dāmno vasiṣṭham* ‘отпусти, как теленка [отпускают] с веревки, Васиштху’) уподобляет Васиштху теленку на привязи, жаждущему скорее вернуться к матери-корове^{14*}.

В классических описаниях отношений между *бхактом* и богом часто говорится, что между ними порой возникали размолвки. Но такие размолвки лишь усиливают тот аромат личного, который присущ этим отношениям. Мы видим, что и Васиштха оплакивает увядание своей знаменитой дружбы с Варуной, дружбы, которая связала их без

тени дурного (kva tyāni nau sakhyā babhūvaḥ sacāvahe yad avṛkaṁ purā cit 'Куда минули те дружеские чувства между нами? Ведь прежде мы могли общаться без вражды', VII.88.5ab; пер. Т.Я.Елизаренковой). Вероятно, такое же непонимание, но по другим мотивам лежит в основе диалога между Варуной и Атхарваном в АВ V.11 (единственная *самвада-сукта* в АВ): в данном случае Атхарван не кто иной, как сам Васиштха¹⁴.

В классической доктрине *бхакти* обычно требуется, чтобы бог, соучастником божественной сущности которого стремится стать *бхакт*, был богом личным. В гимнах Варуне в седьмой мандале есть указания на то, что чистая и самая желанная молитва, которую Васиштха вознес к Варуне, обратила умиловленного Варуну к нему (ya īm argvāṅsam karate uajatram 'который должен направить сюда его, достойного жертвоприношения', VII.88.1c), и так Васиштха непосредственно узрел Варуну (adhā nu assya samdṛśam jaganvān 'если пришел [я] его увидеть', VII.88.2a)¹⁵, и после этого Васиштха всегда может обрести видение Варуны и мыслить о нем посредством Агни (agner aṅkāṁ varuṇasya maṅsi 'то считаю его ликом Агни, Варуны', VII.88.2b), которого всегда легко увидеть. Создается впечатление, что Васиштха был частым гостем в огромном тысячевратном чертоге Варуны (brhataṁ mānaṁ varuṇa svadhāvaḥ sahasradvāraṁ jagama grhaṁ te 'в высоком тереме, о Варуна самосуший, в тысячевратном побывал я — в доме твоём', VII.88.5c; пер. Т.Я.Елизаренковой).

Мистические переживания, которые Васиштха удостоился испытывать в присутствии Варуны, являются еще одним свидетельством в пользу того, что в гимнах Васиштхи к Варуне была в какой-то мере предвосхищена доктрина *бхакти*. Например, Васиштха с оттенком грусти вспоминает о том времени, когда они с Варуной сели в лодку и поплыли на середину океана, где волны швыряли их то вверх, то вниз, и они качались, словно на качелях, «во славу» (ā yad ruhāva varuṇaś ca nāvaṁ pra yat samudram irayāva madhyam/adhi yad apāṁ snubhiś caṅva pra greṅkha īṅkhayāvahai śubhe kam 'когда мы двое, Варуна и [я], восходим на корабль, когда выводим корабль на середину океана, когда движемся по поверхности вод, мы будем [вдвоем] качаться на качелях во славу', VII.88.3)¹⁶. Говорится, что в другой раз Варуна явил Васиштхе вселенскую тайну света и мрака (svar yad aśmann adhipā u andho 'bhi mā vapur dṛśaye niniyat 'солнце, которое в скале, и мрак пусть Верховный Защитник приведет ко мне, чтобы посмотреть зрелище', VII.88.2c; пер. Т.Я.Елизаренковой). По сути, Варуна оказал особую милость Васиштхе, посвятив его в тайну трижды семи имен «коровы» (uvāsa me varuṇo medhirāya triḥ sapta nāmā 'ghnyā bibharti 'провозгласил мне, мудрому, Варуна: «Трижды семь имен несет коро-

ва»', VII.87.4ab; пер. Т.Я.Елизаренковой) и наделив Атхарвана даром *приши* — пестрой коровы, т.е. магической коровой-речью, *вак* (ṛṣipit̥ varuṇa dakṣiṇām dadāvān 'давший пеструю [корову], о Варуна, в качестве дакшины [=платы за жертвоприношение]', АВ V.11.1d). Собственно, тем, что он — *риши*, Васиштха обязан Варуне (ṛṣim sakāra svapā mahobhīḥ '[он], мастер, сделал его *риши* [своими чудесными] силами', VII.88.4b; пер. Т.Я.Елизаренковой). Эти упоминания об особой благосклонности Варуны к Васиштхе — решающий довод в пользу выдвинутой гипотезы относительно доктрины *бхакти*.

В своей вчерашней лекции я показал, что культ Варуны в ведийской религии является более древним, чем культ Индры. Создается впечатление, что в протоарийский период, когда предки ведийских и авестийских ариев жили вместе в районе Балха, они создали среди прочих религиозных концепций и оригинальную концепцию о космическом законе и его охранителе. Именно эта концепция получила дальнейшее развитие и оформление: у протоариев, переселившихся в Семиречье (протоиндийские арии), она стала концепцией о *рите* — Варуне, а у протоариев, переселившихся в Иран (протоиранские арии), — концепцией об *аша* — Ахуре¹⁷. Путь, по которому шло переселение протоиндийских ариев в Семиречье (в отличие от пути переселения протоиранских ариев в Иран), как оказалось, изобиловал препятствиями (*vṛtra*), создаваемыми как природой, так и людьми. Естественно, это привело к значительным изменениям в их образе жизни и мышления и, следовательно, в религиозной идеологии. Космический бог наподобие Асуры Варуны уже не мог полностью удовлетворить их религиозные потребности. Им нужен был героический бог, который сумел бы помочь им продвигаться в Семиречье. Отсюда возникает мифологическое представление об Индре Вритрахане. Так в ведийской религии развились два основных, предположительно соперничавших, культа, а именно древний, в центре которого — Асура Варуна, и новый, в центре которого — Индра Вритрахан¹⁸. Безрассудный конфликт между двумя этими культами мог бы отрицательно сказаться на единстве ведийского общества. То, что выше говорилось об отношениях между Варуной и Васиштхой, свидетельствует о том, что Васиштха был ревностным приверженцем культа Варуны. Но перед угрозой раскола ведийских ариев он, превозмогая в себе фанатизм, занял весьма практическую и реалистическую позицию и сознательно стремился к сочетанию и гармонизации этих двух культов. Внимательный анализ гимнов седьмой мандалы, посвященных парному божеству Индре-Варуне, более чем подтверждает данную гипотезу.

В РВ божеству (*devatā*)¹⁹ Индре-Варуне посвящены восемь гимнов полностью и два частично. Все они, кроме четырех гимнов седь-

мой мандалы (и это, кстати говоря, самая большая группа гимнов Индре-Варуне в мандалах), имеют довольно обычное содержание. В РВ VII.82–85, напротив, налицо стремление установить особые связи между этими богами. В различных местах этих гимнов²⁰ не раз подчеркивается, что сферы действия Варуны и Индры хотя и различны, но тем не менее по сути своей дополняют друг друга и лишь активное сотрудничество Индры и Варуны на равных обеспечивает интегрированное и согласованное функционирование мирового процесса в его космическом и социополитическом аспектах. Тщательно избегаются намеки на саму мысль об антагонизме между Индрой и Варуной, а взамен явно предлагается некое религиозное примирение²¹.

Вашишта достигает этого различными способами. Например, он определяет конкретные сферы, на которые распространяется власть этих богов, называя одного из них *самрадж*, а другого — *сварадж* (*samrāj anyah svarāj anya usyate vām* ‘вседержителем зовется один из вас, самодержцем — другой’, VII.82.2a; пер. Т.Я.Елизаренковой). Как было показано ранее, Варуна с самого начала мыслился как *самрадж* — владыка мира, поскольку считалось, что он отвечает за соблюдение космического закона *рита*. Индра, напротив, первоначально был земным героем, руководившим ариями в их подвигах, связанных с завоеванием новых земель и их колонизацией, и лишь на позднем этапе, когда происходит мифологизация истории, он превратился в национального бога войны ведийской мифологии. Описание Индры (*yo jāta eva prathamah* ‘кто, едва родившись, [стал] первым’, РВ II.12.1^{15*}) как бы предполагает следующее: во-первых, Индра был введен (*jāta*) в качестве бога в ведийский пантеон на более позднем этапе развития ведийской мифологии, и, во-вторых, став богом, он сразу занял главенствующее (*prathamah*) положение среди ведийских богов. Индра — *сварадж*, и этот эпитет я склонен объяснить как обозначающий того, кто обрел светоносную божественную власть (*gāj*) с помощью своей (*sva*) доблести. Как только мы уясним себе суть этих двух аспектов ведийской мифологии — космоэтического (представленного Варуной) и земного героического аспекта (представленного Индрой) — в соответствующей исторической перспективе, тут же становится невозможной сама мысль о коренном антагонизме между этими двумя богами. Оба бога — великие (*mahāntau* ‘велики Индра и Варуна’, VII.82.2b; пер. Т.Я.Елизаренковой), каждый — в своей сфере. Признав это, все остальные боги в высшем небе подчинились Индре и Варуне, вручив им свое величие и силу (*viśve devāsaḥ parame vyomani saṁ vām ojo vṛṣaṇā saṁ balaṁ dadhuḥ* ‘все боги в высшем небе соединили в вас [двоих], о быки, силу и мощь’, VII.82.2c; пер. Т.Я.Елизаренковой).

В ходе естественного развития ведийской религиозной идеологии бог космического закона Варуна стал восприниматься и как бог, устанавливающий моральные законы в человеческом обществе. Индра — бог войны, под водительством которого произошли завоевание и колонизация земель ведийскими ариями, а Варуна — блюститель морали, благословлявший их закон и порядок. В своих гимнах к Индре-Варуне Васиштха при каждой возможности специально подчеркивает, что эти два бога соотносятся с двумя взаимодополняющими функциями, а именно завоеванием и законом и порядком, насаждение которых обязательно после любого завоевания. Васиштха делает это разными способами. Например, в одном месте (VII.82.4ab) он называет Индру богом, которого призывают в битвах и сражениях (yuvām̐ yutsu ṛtanāsu... havāmahe), а Варуну — тем, кого призывают для содействия делам мирным (yuvām̐ kṣemasya prasave... havāmahe). Здесь слово yuvām̐, конечно, следует понимать в смысле yuvaḥ aṇyam̐ ‘один из вас [двоих]’. Но чтобы исключить малейшую возможность намека на дихотомию между двумя богами в этом жестком и устойчивом разделении их функций, Васиштха, очевидно, намеренно употребляет форму двойственного числа yuvām̐. Двойственное число указывает на сотрудничество и взаимодополняемость. В этом же месте говорится еще об одном важном моменте. В человеческой жизни присутствуют два основных аспекта — *йога* (т.е. создание или приобретение вещей, которыми человек не обладает или не распоряжается), который в данном отрывке обозначается словами yutsu ṛtanāsu, и *кшема* (т.е. сохранение или обеспечение существования приобретенного или созданного), который так и назван, причем сказано, что этим аспектам покровительствуют соответственно Индра и Варуна. Это подтверждается и другим отрывком (kṣemeṇa mitro varuṇam̐ duvasyati mavudbhir ugraḥ śubham aṇya īyate ‘Митра миром выказывает уважение Варуне, другой — Могучий едет с Марутами для блеска’, VII.82.5; пер. Т.Я.Елизаренковой), где Варуна прямо связывается с аспектом *кшема*, тогда как на аспект *йога* указывают слова śubham īyate ‘выезжает добыть славу’. Могучий (ugra — это, бесспорно, Индра) с помощью Марутов добывает новую славу (аспект — *йога*), тогда как про Митру говорится, что он помогает Варуне в аспекте *кшема*, т.е. в обеспечении безопасности и порядка (kṣemeṇa duvasyati)²². Васиштха далее (VII.82.6ab) говорит, что каждый из этих двух богов демонстрирует свою особую доблесть (svam̐ dhruvam̐ ojaḥ): Индра — стремясь обрести ярость в бою (tvīṣe), а Варуна — стремясь обрести великую награду миром (mahe śulkāya). В том же гимне далее говорится (VII.82.6), что Индра обратил в бегство (pra vṛpoti) много врагов (bhūyaṣaḥ) с помощью лишь нескольких соратников (dabhrebhiḥ); Варуна, наоборот, поддерживает дружбу

между ведийскими ариями и «чужими» (ajāmi), сдерживая агрессивные намерения последних.

Девиз, под которым Васиштха старался примирить два культа, можно сказать, выражен в VII.83.9a: *vṛtrāṇu anyaḥ samitheṣu jighnate vṛatāṇu anyo abhi rakṣate sadā* ‘Один из двух богов, — провозглашает Васиштха, — сокрушает врагов в битвах, а другой вечно поддерживает социозтические законы’. Другими словами, Индра «покоряет», а Варуна «правит». Этим Васиштха подчеркивает тесное взаимодействие двух богов, которое одно и обеспечивает целостность организации социополитической жизни ведийских ариев. Поэтому ведийские арии должны были возносить молитвы и Варуне и Индре. Молитва, обращенная к Варуне, который хранит единство общества, наделяя должными функциями различные его элементы (*kṛṣṭiṃ ayo dhārayati pravikṭā* ‘один [из вас] удерживает в порядке избранные народы’, VII.85.3c), и не терпит покушений на *риту* (*pra ya ādityo anṛtā mināti* ‘Адитья, который предупреждает неправые дела’, VII.84.4c), должна взывать к соблюдению закона Варуны — в сфере и космозтического, и человеческой морали, — чтобы не навлечь неудовольствия божества (*pari po heḷo varuṇasya vṛjyāḥ* ‘да минует нас гнев Варуны’, VII.84.2c). Молитва же к Индре, разбивающему любых неодолимых врагов (*vṛtrāṇu anyo apratīni hanti* ‘другой сражает врагов, с которыми никому не справиться’, VII.85.3) и награждающему всех поклоняющихся ему неисчислимыми богатствами (*amitā śūro dayate vasūni* ‘герой (=Индра) распределяет неисчислимые богатства’, VII.84.4), должна содержать просьбу о предоставлении богатых возможностей для создания поселений и дальнейшей экспансии (*ugrīm na indraḥ kṛnavad u lokam* ‘пусть Индра создаст нам широкое пространство’, VII.84.2d). Это намеренное и значимое сопоставление двух богов у Васиштхи убедительно свидетельствует о его сознательной приверженности к добровольно взятой им на себя миссии предотвращения раскола ведийской религии путем сближения культа Варуны и культа Индры.

(Впервые опубликовано: Panjab University Research Bulletin. 6(2), 1975, с. 115–127.)

¹ Dandekar R.N. The Two Births of Vasiṣṭha. — H.Güntert Commemoration Volume, с. 425–432.

² Dandekar R.N. The Daśarājña. — CASS Studies. Vol. I, с. 27–29.

³ Другими фамильными гимнами РВ являются: III.53 (или 33); IV.18; V.40; VI.47. По мнению некоторых исследователей, гимн VII.18 тоже можно считать фамильным гимном рода Васиштхов.

⁴ В «Сарванукрамани» Катьяны говорится: *sapatamaṃ maṇḍalaṃ vasiṣṭho ’paśyat* ‘Васиштха узрел седьмую мандалу’. Это подтверждается и комментариями Шадгуру-

шиши и Саяны. См. также «Аршанукрамани»: *agnim nara iti tv etat saptamaṃ maṇḍalaṃ pratiṅṣir vasiṣṭho vijñeyo mitrāvaruṇayaḥ sutaḥ* ‘об Агни: «[он —] муж» — так [считается] согласно седьмой мандале; риши Васиштху следует считать сыном Митры-Варуны’. Можно отметить, что *agnim paraḥ* — это начальные слова первого гимна седьмой мандалы. Кроме этих свидетельств комментаторской литературы можно еще упомянуть тот факт, что большинство гимнов седьмой мандалы кончается традиционным рефреном Васиштхов: *yūyaṃ pāta svastibhiḥ sadā naḥ* ‘защищайте вы нас всегда своими милостями’; что имя «Васиштха» (в ед. или мн. числе) встречается в ней 43 раза; что совершенно несомненный отпечаток личности, стиля и воззрений Васиштхи несут еще многие места седьмой мандалы.

⁵ Der Rig-Veda. Part II, с. 211.

⁶ Более подробно о культе Муни-Яти и культе риши см.: Дандекар Р.Н. Вишнуизм и шиваизм (в наст. изд.).

⁷ См.: Дандекар Р.Н. Ведийский Яма (в наст. изд.).

⁸ Дезидеративное значение *vaiṣyaṃ* очевидно и особенно важно.

⁹ RV VII.33.10c: *tat te janmo 'tai 'kaṃ vasiṣṭha* ‘то [было] твое рождение, о Васиштха’.

¹⁰ RV VII.33.10: *agastyo yat tvā viśā ā jabhāra* ‘а еще одно [рождение было], когда Агастья принес тебя племени’.

¹¹ Более подробно о RV VII.33.9–14 см.: Дандекар Р.Н. The Two Births of Vasiṣṭha. — H.Güntert Commemoration Volume, с. 425–432.

¹² См.: Дандекар Р.Н. Varuṇa, Vasiṣṭha and Bhakti. — Wijesekera Felicitation Volume, с. 77–82.

¹³ См.: Дандекар Р.Н. Asura Varuṇa. — ABORI, vol. 21 (1941), с. 1–35; он же. Vasiṣṭha as Religious Conciliator. — K.R.Cama Oriental Institute. GJ Volume, с. 237–248.

¹⁴ Более подробно этот гимн рассмотрен в кн.: Дандекар Р.Н. The Saṃvādasukta in the Atharvaveda. — Wissenschaftliche Zeitschrift. В., 1976, с. 351–355.

¹⁵ Ср. также: TC III.5.2.1 и ГопБр 2.2.13, где сказано, что Васиштха был единственным риши, который сам видел Индру. См. выше.

¹⁶ Ср. также: RV VII.88.4a: *vasiṣṭhaṃ ha varuṇo nāvya ādhāt* ‘ведь Варуна посадил Васиштху на корабль’ (пер. Т.Я.Елизаренковой).

¹⁷ Более подробно проблема протоариев и их миграций рассмотрена в кн.: Дандекар Р.Н. The Antecedents and the Early Beginnings of the Vedic Period. — PIHC 10, с. 24–55; он же. Some Aspects of the Indo-Mediterranean Contacts. — ABORI, vol. 50, с. 57–74.

¹⁸ См.: Дандекар Р.Н. Some Aspects of Vedic Mythology: Evolutionary Mythology. — UCR 12, с. 1–23.

¹⁹ Это гимны I.17; III.62.1–3; IV.41; 42.7–10; VI.68; VII.82–85; VIII.59. В IV.42 только строфы 9 и 10, очевидно, относятся к Индре-Варуне.

²⁰ Эти места анализируются в кн.: Дандекар Р.Н. Vasiṣṭha as Religious Conciliator; см. примеч. 13.

²¹ Единственное место, посвященное Индре-Варуне и слабо отражающее эту идею, вне седьмой мандалы — это строки в гимне VI.68.3с.

²² Заметим, что понимание *uvām* как *uvayaḥ ayaṃ*, предложенное выше, подтверждается также употреблением в этом отрывке слова *ayaḥ*.

ИНДУИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЛЕННОЙ¹

ЛЕКЦИЯ 1

Было сказано, что у человека есть взгляд в себя, взгляд вокруг себя и взгляд вверх, над собой, и что из чувств и мыслей, которые рождают эти три взгляда, возникают религия и философия. Иными словами, человек (или взгляд в себя), вселенная (или взгляд вокруг себя) и бог (или взгляд над собой) — вот три основные темы религиозно-философских размышлений человечества. Может быть, вам знакомы две мои опубликованные работы, «Индуистская концепция человека»² и «Индуистская концепция бога»³. В настоящее время я работаю над темой «Индуистская концепция вселенной» и предлагаю вашему вниманию некоторые аспекты данной проблемы, точнее говоря, немногие аспекты, на которых возможно остановиться в рамках трех лекций, и ограничусь только ведийским материалом. Поэтому будет точнее дать этим лекциям название «Ведийская концепция вселенной».

Индуистская (точнее, ведийская) концепция вселенной может быть рассмотрена в основном с трех точек зрения. Вот они. 1. Космогония и космография, т.е. представление о происхождении, эволюции и природе вселенной, о ее общем плане и структуре. 2. Мифология, включающая в основном три раздела: а) сотворение и организация вселенной как функция божеств; б) деификация космографических областей, например неба, земли и т.п.; в) распределение космографических областей между богами в качестве их обитателей. 3. Этика и эсхатология. Можно сказать, что желание познать происхождение и природу вещей является едва ли не врожденной потребностью человека. Поэтому уже на заре человечества люди пытались объяснить происхождение, развитие, общий план и структуру мира, окружавшего их и вызывавшего естественное любопытство. Другими словами, человек пытался создать какой-то космогонический миф. И действительно, какой бы период в истории человечества мы ни взяли, для него всегда будет характерен некоторый космогонический миф. Не следует также забывать, что космогонические представления всегда

влияти на ритуал и часто отражались в нем. Параллелизм мифа и ритуала никогда не следует упускать из виду при изучении древних религий.

Начнем с периода, который я в свое время назвал протоисторическим индуизмом⁴. Следует признать, что данными, помогающими понять представления этого периода о космогонии и космографии, мы практически не располагаем. Хотя при раскопках были получены, несомненно, богатые археологические свидетельства, позволяющие реконструировать материальную культуру протоисторического периода в Индии, все же нужно помнить о «пресловутой неспособности материальных символов передать истинное содержание и дух религии или верования»⁵. Тем не менее относительно характера представлений о вселенной у жителей долины Инда, особенно с эсхатологической точки зрения, смело делались различные предположения, основанные на весьма скудных и явно неубедительных данных. Например, высказывалось предположение, что жители долины Инда верили в небесный или, точнее, солярный мир, куда после смерти отправляются духи мертвых⁶. На овальной урне, обнаруженной в харапском захоронении (Н 206b), по мнению исследователя, изображена погребальная сцена. Фигура получеловека-полузверя на ней (сверху — павлин, снизу — мужчина), стоящая между животными, символизирует *сукшма шарира* 'тонкое тело' умершего, а животные — его проводников в землю блаженных, или солярный мир. На другой погребальной урне (Н 206a) изображены три летящих павлина, и каждый несет в своем шарообразном теле дух умершего в солярный мир, который обозначают скопления звезд⁷. Указывалось также, что люди в долине Инда не верили в нижний мир, хотя и практиковали погребение⁸. Любопытно, однако, что в другом месте той же работы К.Н.Шастри, впервые выдвинувший все эти предположения, утверждает, что сцены на двух сторонах харапской печати № 30 «изображают ужасы нижнего мира, или ада, куда, как считалось, попадают совершившие зло»^{9 1*}.

Ближе к эпохе вед мы обретаем под ногами более твердую почву. Ведийская литература, к счастью, богата рассуждениями о различных аспектах вселенной. Вообще говоря, основное содержание РВ составляют молитвы и мифические предания. Но поэты-жрецы РВ отнюдь не пренебрегали космогонией, которая часто бывает фактически первым проявлением религиозной мысли. Их космогонические спекуляции или составляют часть общей мифологической структуры, или образуют самостоятельные космогонические мифы. Конечно, нельзя говорить о единой, сколько-нибудь целостной космогонической теории как таковой в РВ. Видимо, существовали различные объяснения возникновения и природы вселенной, но ни одно из них не утверди-

лось окончательно. Кроме того, я считаю правильной ту мысль, что любую конкретную космогоническую теорию следует соотносить с человеком, а не с эпохой. Нужно также помнить о том, что различные космогонические теории вовсе не являются взаимоисключающими. Наконец, следует сказать, что хотя во многих своих работах я неизменно защищал идею о том, что мифология РВ в основе своей является прежде всего эволюционирующей¹⁰, но ее космогония, напротив, не поддается подобной интерпретации.

Отметим здесь несколько особенностей, характерных, можно сказать, для всей космогонии индуизма. Согласно РВ, творение не есть однократный акт, оно длится постоянно¹¹. Другими словами, это процесс, а не событие. Но в отличие от космологии пуран ведийская космология не говорит о многократном творении. Ведийский поэт утверждает, что земля и небо были сотворены лишь однажды. В РВ VI.48.22 сказано: sakṛdd ha dyaur ajāyata sakṛd bhūmīr ajāyata 'один лишь раз родилось Небо, один раз родилась Земля'. В строках РВ X.190.3: sūryāscandromasau dhātā yathāpūrvam akalprayat 'Солнце и Луну сотворил последовательно Создатель' (пер. Т.Я.Елизаренковой) — слово yathāpūrvam следует понимать как «в должной последовательности», «последовательно»¹². Это подтверждается и тем местом ВаджС (40.8), где сказано: yathātāthyato 'rthān vy adadhāt 'надлежащим образом он установил намерения'. Во-вторых, концепция творения ex nihilo* практически неизвестна индуистской мысли. Более того, такая концепция, как правило, отсутствует в любой древней космогонии. Творение обычно предполагает актуализацию потенции или установление космоса вместо хаоса. Именно в этом последнем смысле *pita* иногда называется источником явлений: dyāvā ha kṣāmā prathame ṛtenā 'bhiśrāve bhavataḥ (РВ X.12.1) 'Небо и Земля, согласно Закону (*pita*), пусть выслушают первыми'. Только в одном месте РВ можно увидеть намек на то, что из ничего было создано нечто: devānām pūrvye yuge 'sataḥ sad ajāyata 'в древнейшем поколении богов из не-Сущего возникло Сущее' (РВ X.72.2), но и там слово *asat* в действительности значит «изначальная недифференцированность, неразделенность», а не «ничто»¹³. В-третьих, ведийская космология не знает телеологии. Везде, где упоминается о Создателе, он представлен не побуждаемым никакой идеей, не осуществляющим никакого задуманного плана. Возможно, именно поэтому Создатель сам по себе не играет сколько-нибудь заметной роли в индуистской религиозной мысли, которая редко задается вопросами о том, каким образом, ради кого и зачем был сотворен мир.

* Из ничего (лат.).

Хорошо известно, что сотворение вселенной в РВ приписывается различным божествам. Соответствующие цитаты заняли бы слишком много места. Сотворение вселенной становится едва ли не обязательным деянием всех полноправных членов ведийского пантеона. Космологическая деятельность ведийских богов часто изображается как произведение искусства и, как правило, описывается метафорами «построение», «соединение», «ткачество», «лепка» и т.п. (ср. РВ V.85.5; VI.47.3–4; X.31.7; 72.2). Однако во многих случаях подобные упоминания имеют чисто риторический, а не космогонический характер. Здесь можно особо отметить, что в ведийской мифологии, вообще говоря, космогонические темы не имеют органической связи с легендами о богах. В мифологии РВ тем не менее есть божества, которые почти исключительно заняты сотворением. Среди них следует прежде всего назвать Тваштара и Вишвакармана. Тваштар первоначально считался божеством, сотворившим вселенную; но, когда в эволюционирующей мифологии РВ наступил этап мифологизации истории и земной герой Индра превратился в космического бога, он присвоил себе функцию Тваштара как творца, точно так же как это было с функцией бога дождя Триты Апты¹⁴. Выдвигалось и предположение, что Тваштар не принадлежит ведийской традиции, что Рибху изображены в РВ как его друзья-соперники и что после утери космогонических функций он превратился в бога плодородия и ремесел¹⁵. Что касается Вишвакармана, то его образ, вероятно, был результатом сознательной попытки показать единство божественного через представление о наличии творца у вселенной¹⁶.

В последнее время наметилась тенденция рассматривать поединок между Индрой и Вритрой как арийский изначальный миф творения¹⁷. Указывается, что Индра уничтожает своей *ваджрой* силу сопротивления инертного хаоса (*vṛtra*), раскалывает первозданную гору, на которой обитал Вритра, и выпускает блага жизни, которые символизируют огонь (Агни-Сурья) и вода (Апас-Сома). Убийством Вритры Индра отделяет небо от земли, и это событие представляет собой начальный этап процесса творения^{2*}. Эту точку зрения несколько модифицировал Кёйпер¹⁸, который считал, что поединок между Индрой и Вритрой отражает только второй этап процесса творения. Начало вселенной — воды. В этих водах возникла первозданная гора. Индра направил свои удары против этой горы, обители Вритры, убил его и таким образом продолжил космогонический процесс. Кёйпер спрашивает, не может ли это считаться проекцией на макрокосм необходимо индивидуальных воспоминаний о пренатальных ощущениях. Он далее утверждает¹⁹, что великий акт творения Индрой повторяется каждое утро и «каждый год приводит к новому кризису в период зимнего солнце-

стояния»²⁰. Не исключено, однако, что космогонические элементы в мифологии Индры не являются оригинальными, но были добавлены на более позднем этапе эволюции образа и характера Индры в ходе мифологизации истории. Индра, бесспорно, является относительно более поздним персонажем ведийской мифологии, его называют *anūjāvaga*²¹, и поэтому, несомненно, еще до возвышения Индры в РВ существовал какой-то другой космогонический миф. Как уже указывалось, Индра должен был занять место своего «отца» или «деда» Тваштара и присвоить себе космогонические функции последнего.

В отличие от роли Индры роль Ямы в космогоническом акте следует считать более важной и существенной. В РВ есть не совсем ясное, но очень важное для нашей темы упоминание Ямы. В РВ V.13.4 сказано: «Ради богов, истинно, [он] избрал смерть; ради потомства [он] не избрал, поистине, бессмертие; [боги] сделали Брихаспати, [самого] риши, жертвой. Яма покинул свое [собственное] милое тело».

Многие места в «Ригведе» указывают на то, что Яма был богом. Так, в РВ I.83.5 упоминается *amasya jātam amṛtam* ‘бессмертное рождение Ямы’. Поэтому он имел право на бессмертие (*amṛtatva*). И все же Яма, как мы узнаём, избрал смерть — он уступил богам свое собственное драгоценное тело ради жертвоприношения во имя порождения человечества. Яма был богочеловеком, бессмертным, по собственному желанию пошедшим на смерть. Это, очевидно, описание изначального жертвоприношения, совершенного богами ради сотворения вселенной и продолжения человечества. В этом жертвенном обряде Яма был одновременно и главным жрецом, и главной жертвой. Это было космическое жертвоприношение, в котором богочеловек принес себя в жертву ради продолжения рода (*prajā*)²².

Развернутый вариант этих космогонических рассуждений встречаем в знаменитом гимне «Пуруша-сукта» (РВ X.90). Подобно Яме, Пуруша был богочеловеком: его называют *пуруша* (букв. «человек»), что предполагает человеческую природу, но эпитеты (*amṛtatvasya īśāna* ‘он также властвует над бессмертием’, пер. Т.Я.Елизаренковой) указывают на его божественность. В изначальном жертвоприношении богов главной жертвой был сам Пуруша (*puruṣena haviṣā devā yajñam atanvata* ‘боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы’, пер. Т.Я.Елизаренковой). Различные части вселенной (как и человеческого общества) возникли из частей тела принесенного в жертву первосущества.

Можно обратить внимание и на другой важный мотив, связанный с самопожертвованием богочеловека — Пуруши или Ямы. Этот богочеловек был также гермафродитом, существом, состоящим одновременно из мужчины и женщины. Именно это следует из концепции о

Пуруше и Вираджд в «Пуруша-сукте» и концепции о Яме и Ями в мифологии Ямы. Таким образом, в РВ мы находим космогоническую теорию, согласно которой вселенная возникла в результате самопожертвования двуполого богочеловека³. Можно отметить также, что идея о соитии мужчины и женщины как начале сотворения вселенной присутствует в отношениях Пуруши и Вираджд (X.90.5), Адити и Дакши (X.72.4), Ямы и Ями (X.10) и даже Дьяуса и Притхиви (VI.70.3).

В представлении индуизма вселенная бесконечна во времени и пространстве. Хотя только в послеведийской литературе подобное представление становится преобладающим, первые намеки на него можно обнаружить уже в РВ. В этой связи следует упомянуть о мифологической концепции Адити, которая персонифицирует «бесконечность»²³, «вечность»²⁴, «огромность»²⁵ или «без-узность»²⁶. Она представляет собой некое всеобщее лоно, или первооснову всего сущего: она — все, что рождается и что родится (*aditir jātam aditir janitvam*, РВ I.89.10). Она действительно всё во всем, она та, в чьем лоне — широкое воздушное пространство (*yasyā upastha urv antarikṣam*, РВ VII.6.4), вслед за ней родились все боги (*taṁ devā anu ajāyanta*, РВ X.72.5). Но при всей своей бесконечности (РВ I.52.11–12; ТС III.11.1) вселенная не есть хаос. Она хорошо поддерживаема (РВ II.12.2)²⁷, хорошо упорядочена и хорошо управляема, другими словами, она есть космос (РВ VII.86.1). Это, пожалуй, одна из самых важных черт ведийской космогонии.

Предки ведийских индийцев были очень близки к природе. Поэтому неудивительно, что на этом этапе своей культурной жизни необъятность, красота, доброта и щедрость природы производили на них сильное впечатление. Именно это первоначальное впечатление ведийские поэты стремились символически отобразить в религиозной идеологии через мифологическую концепцию космических родителей — парного божества Дьяус–Притхиви. Сравнительная мифология, однако, показывает, что образы Отца-Неба (*dyauḥ pitā*) и Матери-Земли (*ṛṥhivī mātā*) в ведийской мифологии с определенного момента перестали развиваться в отличие от своих аналогов в других ИЕ мифологиях. У ведийских ариев складывается концепция космического закона *pita* и его охранителя Асуры Варуны²⁸. В конечном счете *pita* занял центральное место в их космогонических рассуждениях.

Варуна — блюститель космического закона²⁹ *pita*, причем его соблюдения он добивается нематериальным способом — связывая различные элементы творения посредством «уз безверевочных» (*setṛbhīr arājjuhīḥ*, РВ VII.82.2). Само слово *varuṇa* происходит от корня *vṛ* 'связывать'. В РВ говорится о Варуне, крепко привязывающем вер-

хушку дерева (очевидно, небо) в «не имеющем основания» пространстве (abudhne rājā varuṇo vanasyo 'rdhvaṁ stūpaṁ dadate pūtaḍakṣaḥ 'в бездонном [пространстве] царь Варуна с очищенной силой действия держит прямо вершину дерева', РВ I.24.7)^{30 4*}; о великом мастере, соединяющем вместе два широких, глубоких, хорошо установленных мира в «безопорном» пределе (urvī gabhīre rajasī sumeke ava mśe dhīraḥ śasyā samairat '[два] широких, глубоких пространства, хорошо установленные, силой воздвиг мудрый [в том месте], где нет опоры', РВ IV.56.3). Варуна мог совершить эти чудесные деяния только потому, что он был Асурой. Одним из фундаментальных у ведийских ариев было представление о единстве и однородности вселенной при всем внешнем разнообразии ее форм. Единая вездесущая физическая магическая потенция присутствовала, по их представлениям, во всех элементах вселенной и тем самым как бы наделяла их существованием и жизнью. Подобное представление встречаем во многих древних идеологиях. Ведийские арии, вероятно, называли эту космическую магическую потенцию термином *асу*. Бог, человек, зверь, дерево и т.д., может быть, и отличаются друг от друга в обыденной жизни, но все они наделены *асу* и поэтому суть одно и то же. Различия между ними носили скорее количественный, нежели качественный характер. Слово *асуга* происходит от *асу* (магическая потенция) и *га* (суффикс обладания): *асура* обладал наибольшим количеством *асу*. Варуна в ведийской мифологии был асурой *par excellence*, поэтому он мог надежно блюсти космический закон *рита*. Эпитет *асура*, бесспорно, прилагается и к некоторым другим ведийским богам, но лишь с целью намекнуть, что по сравнению со всем остальным во вселенной (например, человеком, животным и т.д.) боги обладают большим количеством *асу*. Имея в виду как раз эту специфическую идеологию ведийских ариев, я взял на себя смелость назвать древнейшую религию РВ не пантеизмом, а панасуизмом³¹.

Заметим, кстати, что в космическо-этическом контексте существует оппозиция *рита–ниррити*, а в контексте человеческой морали, как правило, оппозиция *рита–анрита*. В более позднюю эпоху, когда идеология *риты* в значительной степени утратила первоначальное значение, уже чаще говорится об оппозиции *сатья–анрита*, а не *рита–анрита*.

Можно также упомянуть о таких мифологических персонажах, как Аджа Экапад, который не давал мирам упасть друг на друга и чья единственная нога служила солнцу опорой в пути по небу³², и Ахи Будхнья, который, очевидно, был олицетворением твердого дна или основания мира (РВ V.41.16; VII.34.16–17)³³ и поэтому может считаться предтечей Ананты Шеши в пуранах. Утверждается, что *скамбха*

в АВ X.7 выступает как «вертикальная ось, которая представляет собой центр вселенной, соединяя небо и землю»³⁴. *Юна*, упоминаемый в РВ, связан с представлением об *axis mundi*. Далее, термины *мадхья* ‘середина’ и *набхи* ‘пуп’ в космогоническом смысле истолковываются как название места, где *axis mundi* — космическая ось, или центральный столп мироздания, касается земли.

Догадка, что вселенная была сотворена из какой-то первичной материи, встречается во многих древних космогониях, и часто считается, что первоэлементом были воды. Первичность вод принимается как нечто само собой разумеющееся, и вопрос о происхождении самих вод, как правило, не возникал. Эта первозданная субстанция, первооснова, появилась раньше самого Вишвакармана (РВ X.92). Воды считались той «первобытной средой, в чреве которой сформировалось все, что существует»³⁵: *tam id garbham parthamaṁ dadhra āro yatra devāḥ sam agacchanta viśve* ‘именно его восприняли как первый зародыш, где сошлись вместе все боги’ (РВ X.82.6; пер. Т.Я.Елизаренковой). В РВ X.129.1 поэт вопрошает: «Что за вода была — глубокая бездна?» (*ambhaḥ kim āsid gahanaṁ gabhīram*)³⁶. На протяжении практически всей истории индуистской мысли воды так или иначе считались материальным источником вселенной. Согласно гимну «Хираньягарбха-сукта» (РВ X.121), первозданный дух, или высший бог, позднее отождествленный с Праджапати, возник в первичных водах в виде *хираньягарбхи* — Золотого зародыша (который, между прочим, иногда описывается как огонь, плывущий по водам) и начал космогонический процесс. *Хираньягарбху* в РВ можно отождествить с *хираньяветасой* — золотой камышинкой, упоминаемой в АВ (X.7.41). Он связан и с мифом об Адити (которую можно отождествить с первичными водами) и Мартанде (РВ X.72.8–9)³⁷. Затем, существует космогоническая теория (РВ X.129), согласно которой в том изначальном состоянии, которое еще нельзя назвать ни *сам* ‘сущее’, потому что оно не обладает никакими признаками, ни *асат* ‘не-сущее’, потому что оно обладает способностью к развитию, сперва возникло *кама* ‘желание’, или первичный импульс творения, и с этого началась эволюция всего сущего. Как раз в этой связи следует упомянуть роль *вак* ‘речь’ в творении (РВ I.164; X.71; X.125). Что касается космогонии АВ, то, вообще говоря, она часто говорит о высшем боге, близком к Праджапати, имеющем разные имена и обличья, например *рохита* ‘алый’ (XIII.3–4), *анадван* ‘бык’ (IV.11), *кала* ‘время’ (XIX.53–54), *кама* ‘желание’ (XIX.52), как о творце вселенной.

Представления, более или менее близкие к ведийским, находим и в других древних космогониях. Например, воды считаются первичной материей в вавилонской, древнеегипетской и древнегреческой космо-

гониях. Древнеегипетской и древнегреческой космогониям известно и представление о космическом яйце. *Каму* в ведах можно сопоставить с греческим Эротом; соитие неба и земли упоминается в древнееврейской космогонии. Можно отметить, что иранская космогония, в отличие от ведийской, целиком построена на оппозициях: весь космический процесс в ней — это последовательность благих творений Ахуры Мазды и злых противотворений Ахримана.

О самом процессе и последовательности сотворения вселенной в РВ сказано очень мало. Все же в этой связи можно упомянуть о двух фрагментах. В первом, довольно туманном (X.72.3–4), сказано, что в первый век богов *sat*, сущее, родилось из *asat*, не-сущего; затем сущее породило миры (*āśāḥ*), а до них — «лежащее» (*uttānapad* — неясное слово³⁸); земля возникла из «лежащего», из земли возникли миры. Во втором фрагменте (X.190.1–2) сказано, что *ṛita* и *satya* возникли из *tapasa*, а из того (*tataḥ* — неясно, что подразумевается под «тем»; может быть, *tataḥ* значит «потом») возникла ночь, из нее — волнующийся океан, а из волнующегося океана родился год (возможно, символ времени), правящий над всем, что моргает, он распределяет дни и ночи. Я думаю, что темный стих РВ X.27.23, начинающийся словами *devānām māne prathamā atiṣṭham*, тоже описывает процесс и последовательность сотворения вселенной.

ЛЕКЦИЯ 2

Важнейшая черта ведийской, а точнее, всей индуистской космографии — это существование представлений о системе *лок* — миров, или космографических областей³⁹. Вместе с тем приходится наблюдать значительную неясность, непоследовательность и путаницу в том, что касается различных подробностей о *локах*. Так, невозможно согласовать друг с другом противоречивые свидетельства РВ относительно числа *лок*, составляющих вселенную. Ведийские поэты обычно говорят о дуальном делении вселенной, которая состоит из неба (*dyaus*) и земли (*prthivī*). Кстати, слово *дьяус* переводилось и как *sky* ‘небо, небосвод’, и как *heaven* ‘небеса, рай’. Когда речь идет о ведах, я все же предпочитаю перевод *heaven*. Слово *сварга*, которое постоянно употребляется в более поздней литературе для

* В русском переводе «небо», «небеса». — *Примеч. сост.*

обозначения рая, в РВ встречается только один раз (X.75.18). Ведийские поэты выражали понятие «вся вселенная», употребляя парное словосочетание «земля и небо», правда зачастую непоследовательно, например называя их то родителями богов (РВ I.159.1; VII.53.1), то рожденными от богов (I.160.4; VI.30.5; X.81.2).

Полагали, что небо и земля первоначально не были разделены. На это туманно намекается в ряде мест в РВ (I.185.1; III.38.3; IX.68.3; X.31.7; 54.3), но брахманы выражаются более ясно. Например, в АйтБр IV.27 говорится: *imau vai lokau saha āstām* 'эти же два мира были вместе'. Впоследствии они были отделены друг от друга и удерживались так. Одним из проявлений космического закона было то, что Варуна укрепил отдельно два мира, небо и землю, как широки они ни были (*vi yas tastambhad rodasī cid urvī*, РВ VII.86.1). Возможно, имеется в виду как раз отделение неба от земли, когда про Индру говорится, что он заставил все перевернуться (*yeṇe 'mā vísvā syavanā kṛtāni* 'кем все эти перевороты совершены', РВ II.12.4; пер. Т.Я.Елизаренковой). Там же сказано, что Индра укрепил землю, колебавшуюся после отделения неба (*yaḥ prthivīm vyathamānām adṛghat*, РВ II.12.2), и поддерживал небо (*yo dyām astabhñād*, РВ II.12.2). Высказывалось предположение, что на втором этапе космогонического процесса Индра, убив Вритру, сотворил этот космический дуализм, верхний и нижний миры. Уместно повторить, что объяснение эпитета Индры *ануджавара*, основанное на предположении о принадлежности таких более древних богов, как Варуна, нижнему миру, а более новых, таких, как Индра, — верхнему, совершенно неубедительно. Нельзя также согласиться с мнением, что отделение неба от земли — это космическое отражение дуальной организации социальных групп⁴⁰. Отделение небес от земли привело к возникновению *антарикиши*, среднего мира. Про Индру сказано, что он дальше измерил средний мир (*yo antarikṣam vi tame vaḡyaḥ*, РВ II.12.2). Можно предположить, что начало существования в миг творения состояло прежде всего в появлении возможности пройти между небом и землей.

Три *локи* (мира, или области) упоминаются в РВ так часто (*дьяус* 'небо', *антарикиша* 'средний мир', *притхиви* 'земля')⁴¹, что невольно возникает мысль о большей распространенности среди ведийских ариев концепции о трехчастном делении вселенной. Небо тогда называется *трития* 'третье' (РВ IX.74.6; X.45.3; 123.8), *уттама* 'высшее' (IX.22.5) или *парама* 'отдаленное' (III.30.2), а земля — *упара* 'нижняя' (I.62.5) или *кшам* (I.103.1)⁴². Иногда в одном и том же стихе сначала называются все три этих мира, а затем дополнительно упоминается какой-либо один из них⁴³. Есть указания на то, что устроение названия одного из этих миров, например «три земли» или «три неба»,

употреблялось как обозначение всей вселенной. Видимо, индуистские космографические рассуждения складывались под воздействием чисел «три» и «семь», причем число «три» более характерно для вед, а «семь» — для пуран. ВаджС 8.60 говорит о трех обычных мирах — небе, среднем мире и земле, прибавляя: *yaṁ kaṁ sa lokam*, что, очевидно, указывает на существование «еще каких-то миров». *Нака* — небесная твердь, или небосвод⁴⁴, — иногда упоминается в дополнение к традиционной триаде как сфера, расположенная над ней (РВ I.34.8). Назначение *наки* — держать звезды или быть дном небесного океана, омывающего весь мир. В АВ (IV.14.3), видимо, говорится о царстве небесного света (*svaṛ jyotiḥ*), которое расположено за *накой* (*divo pākasya pṛṣṭhāt svaṛ jyotiḥ agām aham* ‘с изнанки неба, небесной тверди, я отправился на небо, к свету’). Тем не менее *tuṛīyaṁ dhāma* ‘четвертая форма’, упоминаемая в РВ IX.96.19, вряд ли имеет отношение к космографии, хотя Саяна и следующие здесь за ним Людвиг и Гельднер считают, что это означает луну.

Поэты РВ используют число «три» в своей космографии и по-другому. Они говорят не только о небе, среднем мире и земле, но и о трех небесах (*dyāvāḥ*) и трех землях (*bhūmīḥ*), образующих шестичастную структуру (*ṣaḍvidhānāḥ* ‘упорядоченные шестером’, РВ VII.87.5; II.27.8); о трех землях (*bhūmīḥ*) и трех высших областях (*uttarāṇi* ‘высшие’, РВ VIII.41.9); о трех землях (*bhūmīḥ*) и трех царствах света (*gocapā* ‘светлые пространства’, РВ I.102.8); о трех небесах (*dyūn*) и трех областях (*raḥjāmsi*) пространства (РВ V.69.1). Однако на основе данных РВ практически невозможно точно идентифицировать все эти различные миры.

Выражение *ṣaḥ urvīḥ* ‘шесть широких’ встречается в РВ три раза (РВ VI.47.3; X.14.16; 128.5), и его значение остается неясным. Можно предположить, что *ṣaḥ urvīḥ* — это примерно то же самое, что *ṣaḍ raḥjāmsi* в РВ I.164.6, — шесть широких областей, составляющих вселенную, поскольку говорится, что ни один из миров не существует вне *ṣaḥ urvīḥ*: *na yābhūo bhuvanaṁ kaccapā ’ge* ‘за пределами которых не существует никакого мира’ (РВ IV.47.3). Тогда можно считать, что они обозначают три неба и три земли, как об этом говорилось выше. Однако в комментарии Саяны на РВ I.128.5 сказано, что шесть *urvī*, согласно священным книгам (видимо, АшвШрС I.2.3. и ШанкхШрС I.6.4), — это небо (*dyaus*), земля (*pṛthivī*), день, ночь, воды и растения. Вместе с тем ШБр, самый древний из текстов, объясняющих термин *ṣaḍ urvīḥ*, называет в одном месте (I.5.1.22) *agniḥ, pṛthivī, āraḥ, vāyuḥ, ahaḥ, gātriḥ* ‘огонь, земля, воды, ветер, день, ночь’; а в другом — *dyaus, pṛthivī, āraḥ, oṣadhayaḥ, ūrk, sūnṛtā* ‘небо, земля, воды, растения, сок, благоволение’. Очевидно, что все это — обычные формулы. В АВ VIII.9.16

рядом упоминаются шесть *dyāvāṛṣṭhivī* и шесть *urvī* — возможно, как параллельные синтаксические конструкции.

Само собой разумеется, что то, какие слова употребляются в РВ как названия вселенной и ее частей, помогает лучше понять ведийские представления о природе и структуре вселенной. Совершенно очевидно на важность многих таких слов. Так, земля — *prithivi* ‘распростершаяся’, *mahi* ‘великая’, *urvi* ‘широкая’ и *bhumi*, *bhuvan* ‘возникшая’, ‘место возникновения или расцвета’, ‘изобилие’; небо — *dyaus* ‘сияющий’, *rocana* ‘царство света’ и *vyoman* (от корня *yu* с приставкой *vi*: «то, что было разделено и так удерживается»); некоторые ученые производят это слово от корня *ve* ‘ткать’, и тогда *vyoman* значит «ткань света»); средний мир — *antarikṣa* (от *antari* ‘посреди’ и корня *kṣī* ‘бросать’: «то, что лежит посредине»; или от *antar* ‘среди’, ‘насквозь’ и корня *iḥs* ‘видеть’ — «прозрачный»); третье возможное значение этого слова — «сияющий посредине») ⁴⁵. Концепцию *лок* в ведах детально изучил Я.Гонда ⁴⁶, показав, в частности, что это понятие изначально связано со светом и имеет узкий смысл «место или положение, представляющее религиозный или психологический интерес», или «место, соприкоснувшееся с силой», или же «пространство свободного и беспрепятственного существования». Далее, утверждалось, что *лока* — это «диверсификация первичного космического единства». Было также доказано, что и слово *bhuvana* можно в конечном счете понять как «совокупность всего возникшего и возникающего» ⁴⁷. Слово *radhas* в ед.ч. означает в РВ средний мир, а во мн.ч. означает миры или сферы в целом. Это слово (*rajas*) происходит от ИЕ корня *gēg* ‘направлять, вытягивать, простирает’ и первоначально имело значение «то, что растянуто», т.е. «пространство», а в более узком смысле — «пространство над землей». Г.Циммер предположил ⁴⁸, что *radhas* считался существующим и под землей для объяснения ночного пути солнца с запада на восток; при этом он ссылается на такие места в РВ, как VI.9.1, VII.80.1 и IX.68.3. Однако это явная натяжка. В большинстве мест РВ, где встречается слово *radhas*, явно имеются в виду одна или несколько областей над землей. Нужно отметить, что это слово приобрело и специфический смысл. Часть верхнего пространства, соединенная с землей, темнее, чем соединенная с небесами. Поэтому первая стала называться *radhas*, а вторая — *rocana*. Выражение *kṛiṣṇa radhas* ‘черное пространство’ неоднократно встречается в РВ (I.35.2, 4, 9). Высказывалось предположение, что форма дв.ч. *rajasī* сокращенно значит «раджас и рочана». Нужно также помнить, что в РВ слово *radhas* не всегда употребляется в таком специфическом смысле. Заметим, кстати, что слово *radhas* почти не встречается в РВ в значении собственно «темнота» или «пыль» ⁴⁹.

Интересно отметить, что слово *ḥṣam* (*ḥṣmā*, *gmā*) 'земля' родственно лат. *humus* 'земля' и *homo* 'человек', почему и можно предположить, что 'земля' — это «место, где живут люди». Позднейшие комментаторы объясняли, что земля обозначается словом *ḥṣmā*, *ḥṣamā*, так как она «терпеливо сносит» (*ḥṣamate*). Происхождение слова *nāka* неясно. Этимологически оно связано с **ṣak* 'кожа', 'шкура', 'покров', и этим пытались обосновать такие его значения, как «небосвод», «небесная твердь». Существует также мнение, что слово *nāka* следует соотносить с такими словами, как *urāka* 'удаленный', *arāka* 'ближний' и т.п., указывающими на направление, и его следует понимать как «то наверху, на что показывают». Высказывалось предположение, что небо иногда называется *aṣman* (РВ V.30.8; 56.4) (ср. перс., хинди *asmān* 'небо, небосвод') из-за сходства с «каменным» сводом. Правда, более вероятно, что небо называется *aṣman* потому, что оно несет облака — *aṣman*. Первое значение слова *aṣman* — «камень», но в РВ оно употребляется и в значении «облако» (РВ II.12.3), поскольку черные тучи подобны огромным глыбам. Поэтому небо также часто называется *paḥhas* 'покрытое облаками' (*paḥhas* сначала значило «облако»).

Предлагались различные этимологии слова *rodasī*. Высказывалось мнение, что оно образовано от слова *rodas* (ср. р.), которое могло иметь значение «земля»⁵⁰. Слово *rodas* родственно лат. *rudis* 'необработанный, грубый, дикий' и *gullus* 'грубый', возможно, имеется в виду грубость и неровность земли по сравнению с двумя другими *локами*. Тогда *rodasī* можно считать эллиптической формой двойственного числа, обозначающей небо и землю вместе⁵¹. Кратко остановимся на слове *viśva*, которое употребляется и в значении «всё». Оно, видимо, подразумевает «органическое целое». Согласно Я.Гонде, слово *viśva* употребляется для обозначения делимого, исчислимого множества в противоположность слову *saṅva*, обозначающему неделимое множество, завершенность, целостность, единство⁵². В связи с этим можно обратить внимание на то, что различные пары противоположностей имеют значение «все сущее», например *jagat-tasthuḥ* 'движущееся (живой мир) — стоящее (неподвижный мир)', *jagat-sthātṛ* 'движущееся (живой мир) — неподвижное', *yāt-avasita* 'движущееся-покоящееся', *divya-pārthiva* 'небесное-земное', *daivya-mānuṣa* 'божественное-человеческое', *jīvaloka-amṛtasya loka* 'мир живых — мир бессмертных'⁵³.

Уже указывалось, что ведийские поэты, как правило, представляли себе Небо-Землю, Дьяуса-Притхиви как одно мифологическое целое. Дьяус-Притхиви (*dyāvāpṛthivī*, также *dyāvākṣāmā*, *dyāvābhūmī*, *rodasī*) занимают не последнее место в ведийской мифологии. Этому парному божеству в РВ посвящены шесть гимнов полностью и более ста отдельных упоминаний. Дьяус-Притхиви воспеваются как первые

родители (pūrvaje pitarā ‘первыми рожденные родители’ РВ VII.53.2), космические отец и мать (pitā mātā sa bhuvanāni rakṣataḥ ‘отец и мать охраняют [все] существа’, РВ I.160.2; dyaur me pitā janitā nābhir atra bandhur me mātā pṛthivī mahī ‘yam ‘Небо — мой отец, родитель, там [мой] пуп. Родня моя — мать, эта великая Земля’, РВ I.164.33; ср. РВ I.159.1–3). Но, как уже говорилось, в отличие от других древних мифологий, образы Отца-Неба и Матери-Земли как главных объектов культа в ведийской мифологии не получили значительного развития⁵⁴. Называясь родителями богов, они — devaputre ‘[те двое, чьи] сыновья — боги’ (РВ I.159.1; VII.53.1) par excellence; но иногда говорится также, что их породили боги. В РВ практически нет прямых указаний на брак между Дьяусом и Притхиви, подобных тому, которые встречаем, очевидно, впервые в АйтБр IV.27 (tau saṃyantāv etaṃ devavivāhaṃ vy avahetām) ‘они (двое), объединяясь, совершили эту божественную свадьбу’). В РВ вообще мало сексуальной символики, связанной с Небом–Землей, за исключением разве что нескольких фрагментов, где она как будто подразумевается: ni mātārā nayati retase bhūje ‘он (Вишну) побуждает родителей к наслаждению при излиянии семени’ (РВ I.155.3) или yuvoḥ siktā viṣurūpāṇi savratā ‘излитое вами двоими семя порождает разнообразные существа, следующие одному обету’ (РВ VI.70.3; ср. РВ I.164.33). Упоминания в РВ I.71.5; X.61.5–7 об инцесте отца и дочери относятся скорее все же к мифу о Дьяусе и его дочери Ушас, а не о Дьяусе и Притхиви, как считают некоторые ученые. Пара Дьяус–Притхиви именуется pitarā ‘два отца’, mātārā ‘две матери’ или svasara ‘две сестры’. Дьяус–Притхиви, далее, считаются поддерживающими все сущее (viśvaṃ tmanā bibhṛtaḥ ‘вдвоем сами несут всё’, РВ I.185.1) и защищающими все живые создания (apī ‘va uoṣā janimāni vavre ‘он укрыл существа, словно женщина [— детей]’, РВ III.38.8). Тем не менее развитие этой мифологии явно останавливается уже в РВ, и в ведийском ритуале Дьяус–Притхиви занимают, как правило, полностью подчиненное положение.

Поэты РВ как бы сознательно стремятся утвердить равенство обоих членов этого парного божества. Например, поэт вопрошает: katarā rūgvā katarā ‘ragā’yoḥ ‘которая из них двоих первая, которая — последующая?’ (РВ I.185.1), возможно желая этим сказать, что они возникли одновременно. Они вместе росли (sākaṃvṛdhā ‘оба вместе выросшие’, РВ IX.68.3); далее, Дьяус–Притхиви были измерены, и мера их оказалась одинаковой (saṃ mātrābhir mamire yemur urvī ‘они измерили мерами, удержали оба широких [мира]’, РВ III.38.3). Они также представляются вместе целующими пуп мироздания (РВ I.185.5). Небо и земля — это «две половины» (ubhāv ardhaḥ bhavataḥ sādḥū asmaī ‘к нему благосклонны обе половины’, РВ II.27.15); они словно две чаши,

повернутые друг к другу (*maḥi samvā samīci* '[он привел в действие] обе великие соединенные чаши', РВ III.55.20), или два колеса на разных концах оси (*akṣeṇe 'va sakriyā* '[раздвинул], словно колеса — осью', РВ X.89.4.), или *дхишана* — раковины (*samīcīne dhīṣaṇe* '[он раздвигает] соединяющиеся дхишаны', РВ X.44.8; АВ XX.94.8). Кстати, можно сказать, что эти фрагменты отражают и представления ведийских поэтов о форме неба и земли. Совместные действия Дьяуса–Притхиви подразумеваются в словах, что дожди (с неба) служат стимулом земле, а огни (предположительно, ритуальные огни на земле) — небу: *bhūmim parjanya jinvanti, divam jinvantu agnayaḥ* 'Землю дожди оживляют, Небо оживляют огни' (РВ I.164.51)⁵⁵. Дожди называются «источники неба» (*diva utsāḥ*, РВ V.57.1)⁵⁶.

Сам Дьяус не занимает важного места в РВ, и фактически там нет ни одного гимна, полностью посвященного ему. Единственная важная особенность мифологии Дьяуса — его роль космического отца, хотя, что довольно неожиданно, в РВ слово *дьяус* более двадцати раз употреблено как нарицательное существительное женского рода. Можно вспомнить, что и как космический отец Дьяус никогда не поднимался до высшего положения таких своих ИЕ собратьев, как Зевс или Юпитер⁵⁷. Ему, как правило, отдаются только второстепенные функции. Поэты РВ, очевидно, представляли Дьяуса не статичным, а движущимся по своему пути (I.46.11; 71.2; III.31.15) и при этом ограниченными пределами (X.8.1; 20.4; 108.5). В ВаджС 8.62 Дьяус называется восьмерично простертым. Из двух фрагментов РВ можно понять, что Дьяус превосходит Притхиви (IV.16.19; VI.20.1), хотя, как отмечалось выше, налицо и стремление установить их равенство.

Описания *дьяуса* в РВ и АВ дают материал для четырех выводов, важных в космографическом отношении. Во-первых, связь *дьяуса* со светом, сиянием, блистанием явствует уже из самого слова *dyaus*. Столь же очевидно, что именно это имеется в виду, когда говорится, что Индра прикрепил *рупа*, «форму», к *дьяусу* (РВ X.124.7) или что *дьяус* разворачивает свою форму (РВ VIII.41.5). Во-вторых, о форме *дьяуса* обиняком сказано в АВ X.8.9: это кубок, повернутый горловиной вниз и дном вверх (*tiryagbilaś samaśa ūrdhvabudhnaḥ*). В-третьих, говорится, что *дьяус* находится очень далеко⁵⁸, на большой высоте. Например, говорится, что Дьяус — крыша мира, поддерживаемая без стропил (*avaṁśe dyām astabhāyad bṛhantam* 'без балок он укрепил высокое небо', РВ II.15.2). Одновременно ведийские поэты говорят о *дьяусе* как о покоящемся на опорах (РВ VI.47.5; X.153.3). Поддерживающими *дьяус* называются Индра (РВ II.12.2), Ришабха (ТС I.2.8), Савитар (РВ X.149.1) и Аджа (РВ I.67.5). Часто упоминается о «вершине», «оконечности» *дьяуса* (*sānu* 'спина, вершина', РВ I.54.4; 58.2;

pr̥ṣṭha ‘спина’, РВ I.164.10; IX.66.5; mūrdhan ‘голова’, РВ IX.27.3; 69.8); о восхождении на *дьяус* (РВ I.52.9; II.12.12; IV.7.8). В аналогичном контексте употребляются такие слова, как *parāvāt* ‘отдаленное место’ (РВ VIII.5.9) и *viṣṭara* ‘поверхность’ (РВ VIII.91.5). Ведийские поэты говорят о *дьяусе*, украшенном звездами: *nakṣatrebhiḥ pitaro dyām arimīśan* ‘предки украсили небо созвездиями’ (РВ X.68.11): Здесь можно вспомнить о мнении Хертеля⁵⁹, что в ведах и Авесте существует представление о небе как огромном каменном здании, наполненном светом, из дверей и окон которого людям сияет свет — солнце и звезды⁶⁰. Безусловно, это предположение почти не подтверждается данными РВ. В РВ говорится также (I.19.6), что в небе (*dyaus*) живут боги Маруты. Именно Маруты, возможно, имеются в виду в другом месте (РВ VI.2.11), где идет речь о героях *дьяуса* (*divó pṛi* ‘мужи неба’).

Четвертый важный в космографическом отношении вывод еще более интересен. Кроме упомянутого выше представления о трех небесах в РВ, по-видимому, существует и представление о трехчастном делении неба *дьяус* на *уттама* ‘высшее’, *мадхьяма* ‘среднее’ и *авама* ‘нижнее’ (*yad uttame maruto madhyame vā yad vā ’vame sabhagāso divi ṣṭha* ‘находитесь ли вы, о Маруты, на верхнем, или на среднем, или же на нижнем небе, о счастливые’, РВ V.60.6). В АВ говорится, что «нижнее небо» обильно водой, среднее небо обильно *пи́лу*, а третье, высшее небо (*pradyaus*) есть место обитания предков (*udanvatī dyaur avamā pīlumatī ’tī madhyamā, tṛtīyā ha pradyaur itī yasyām pitara āsate* ‘наполнено водой нижнее небо, полным *пи́лу* называется среднее; передним небом называется третье, на котором сидят предки’, АВ XVIII.2.48). Точное значение слова *пи́лу* здесь неясно. Комментатор понимает его как «звезды»⁶¹. О трех небесах упоминается чаще, чем о трехчастном делении неба. В одном месте особо утверждается, что из трех небес два составляют лоно Савитара, а третье находится в мире Ямы (*tisro dyāvah, savitur dvā upasthā, ekā yamasya bhuvane virāṣāt* ‘есть три неба: два [из них] — лоно Савитара, одно, с мужами-победителями, — в мире Ямы’, РВ I.35.6). Смысл этого отрывка не вполне ясен. Совершенно неприемлемо, во всяком случае, предположение⁶², что речь здесь идет о нижнем небе, принадлежащем Яме и являющемся конечной целью жертвователей и других; среднем небе, принадлежащем Савитару и Сурье, являющемся обителью Рибху и Марутов; и высшем небе, принадлежащем Вишну.

Только один короткий гимн (всего три строфы) в РВ (V.84) восхваляет Притхиви. В АВ тоже всего один гимн к Притхиви (XII.1), однако он намного длиннее (шестьдесят три строфы) и намного важнее, чем в РВ. Этот гимн АВ замечателен отсутствием условных мифопоэтических формул и туманных мистических аллюзий. В нем

поэт пытается заставить нас живо почувствовать впечатление, производимое на него самого той реальной, осязаемой землей, на которой мы живем. Он вполне деловито говорит о жизненной связи между видимой землей и человеком. В гимне подробно, простым и ясным языком описываются внешние черты земли, ее необычайное изобилие, морально-этические основания, мифологически-ритуальные связи, а прежде всего — ее роль великого объединителя человеческого общества. Оба эти гимна ясно показывают что для вед Притхиви — конкретное понятие — важнее, чем Притхиви-божество. Лишь в очень немногочисленных отрывках, например РВ I.115.6; IV.3.5 (рядом с Митрой, Варуной, Агни, Адити и т.д.) и РВ III.54.19 (здесь она явно включена в число Всех Богов, *viśve devāḥ*), Притхиви упоминается, и то не прямо, как богиня. Бейли⁶³ высказывает мнение, что культ земли, связанной с небом в пару родителей, принадлежит к древнейшему типу мифотворчества, подтверждаемого данными ИЕ языков, и уходит в более древние слои по сравнению с персонифицированной ойкархией⁶⁴ Индры, Вишну и т.д. Витторе Пизани⁶⁴ тоже говорит об индоевропейской богине земли. Однако в РВ почти ничто не указывает на сам культ земли⁶⁵.

Уже обращалось внимание на тот факт, что в ведах для обозначения земли употребляются разные слова, и на его значимость. Земля, вполне естественно, считалась «этим миром» в противоположность *sukṛtām loka* 'мир делающих добро', *ṛtūyām nāka* 'третий небосвод', *ṛtūyām jyotiḥ* 'третье светило' (АВ IX.5.4, 5, 7, 9, 11), *para loka* 'самый удаленный мир' (АВ XIX.54.5) или 'тот мир' (*uttama loka* 'высший мир' АВ XI.4.11.18; XII.5.38). Таким образом, земля отличается от других миров *loka* как с космографической, так и с этико-эсхатологической точки зрения. Что касается «того мира», то можно упомянуть гипотезу⁶⁶, согласно которой представление о «том мире» как «мире наоборот», где все, что есть в этом мире, превращается в свою противоположность, отражено в легенде о путешествии туда Бхригу (ШБр XI.6.1; ДжБр I.42–44). Конечно, эта легенда вряд ли имеет какой-то этический смысл.

Считалось, что вначале земля существовала в виде «воды на поверхности океана пространства» (*yā' ṛṇave 'dhi salilam agra āsīt* '[она (=Земля), которая вначале была водой над океаном', АВ XII.1.8). Мудрые обнаружили ее с помощью своих чудесных способностей. Иногда земля рассматривается как основание (*dharuṇa*) вселенной — вероятно, из-за своего положения (РВ I.56.5; 121.2; V.85.3,5; X.111.4). Подчеркивается также, что «эта» земля является самой верхней из трех (*imā yās tisraḥ ṛthivīs tāsām ha bhūmir uttamā* 'вот эти три земли; из них же [наша] земля — высшая', АВ VI.21.1). Землю называют

чатурбхришти ('четыреугольная', АВ X.58.3) и восьмивершинной (РВ I.35.8). Нужно сказать, что, как следует из этого описания: aṣṭau vu akhyat kakubhaḥ pṛthivyās tṛī dhanva yojanā sapta sindhūn 'он обозрел восемь вершин земли, равнину [длиной] в три йоджаны, семь рек', — видимо, считалось, что на земле восемь гор, три материка⁶⁷ и семь рек. Говорится также, что земля состоит из четырех четвертей круга (pradiśaḥ 'стороны света', РВ X.19.8) и имеет семь форм (dhāmāni, РВ I.22.15)⁶⁸. Она — безрукая, безногая (ahastā, apadī, РВ X.22.14) и бескостная (anasthā, РВ I.164.4) и при этом несет на себе покрытые снегом горы, леса, моря и реки, скалы, камни, пыль и деревья (РВ V.84.1,3; 11, 26, 27). На земле есть возвышенности, склоны и множество больших равнин (udvataḥ pravataḥ samam̐ bahu, АВ XII.1.2). Первоначально она была зыбкой (РВ II.12.2), но впоследствии ее твердо закрепили колышками (mayūkhaiḥ, РВ VII.99.3)⁶⁹. Земля многоцветна (АВ XII.1.11), но в одном месте она названа «золотогрудой» (hiraṇyavakṣā, АВ XII.1.6) — возможно, имеются в виду золотые нивы. Часто подчеркивается ее отличительное свойство — гандха 'запах' (АВ XII.1.23–25)⁷⁰. Про землю, далее, говорится, что она широка и вместе с тем тесна (urvī satī bhūmir amhūraṇā 'bhūt 'будучи такой широкой, земля стала тесной', РВ VI.47.20); просторна и приветлива, не заставляет людей тесниться (asambādḥā yā madhyato mānavebhyauḥ '[та], которая нетесная посередине для людей', МайтраС IV.14.157).

Но земля — это не просто совокупность камней, скал, деревьев и т.п., не только физический объект. Она обладает вполне определенными морально-этическими чертами. В знаменитом гимне Притхиви (АВ XII.1) поэт называет истину, закон *ṛita*, подвижничество, жертвоприношение и т.п. подлинным основанием земли (1: здесь и далее цифры указывают номер строфы гимна АВ XII.1). Особенно красноречиво его описание изобилия и щедрости Притхиви. Земля богата пищей⁷¹, коровами, лошадьми и другими сокровищами (4; 44: nidhim bibhratī bahudhā guhā vasu maṇim̐ hiraṇyam̐ pṛthivī dadātu me 'несущая сокровище, скрыто распределенное во многих местах, богатство, пусть Земля даст мне драгоценные камни, золото'); вскрытая земля выпускает сокровища (<Тогда вы оба, о Индра и Сона, взломали укрытие с конями и коровами, выпустили наружу [сокровища], придавленные камнем,> 'словно вскрытая земля' kṣās̐ cit̐ tatṛdānā, РВ IV.28.5). Она поддерживает и укрепляет все, что дышит и двигается (3), всех двуногих и четвероногих (15). Земля — мать, дождь — отец, а человек — их дитя (12: mātā bhūmiḥ putro 'ham̐ pṛthivyāḥ paṛjanyaḥ pitā sa u naḥ pipartu 'Земля — мать, я — сын Земли; Парджанья — отец, и пусть он спасет (наполнит?) нас'. «Что я из тебя, о Земля, выкапываю, то пусть быстро зарастет» (35: yat te bhūme vi

khanāmi kṣipraṁ tad apī rohatu) — такова молитва к земле ведийского поэта. Земля, поистине, viśvambharā ‘всё несущая’ par excellence (6).

Далее поэт говорит, что именно на земле боги победили асуров и появились предки человека (5: yasyām pūrve pūrvajānā vi cakrire, yasyām devā asurān abhy avartayan ‘на которой первые древние люди распространились, на которой боги одолели асуров’). Ашвины измерили землю, Вишну шагнул с нее на небо, Индра избавил ее от врагов (dasyu) (10, 37). Благодаря земле стал возможен ритуал жертвоприношения (38: yasyām sado haridhāne yūro yasyām ni mīyate ‘на которой [есть] сиденье [и] держатель жертвенного возлияния; на которой установлен жертвенный столб’).

Наконец, земля по справедливости прославляется как основа существования человеческого общества. Это великое местопребывание, дающее полный простор для бурной деятельности (18) человека и различных форм его жизни — грама ‘деревня’, ‘община’, аранья ‘лес’, сабха ‘собрание’, самграма ‘войско’, ‘сражение’ и самити ‘собрание’, ‘сход’ (56). Однако наиболее замечательно то, что земля полностью беспристрастна и одинаково несет самых разных людей — и глупых, и авторитетных, и уважаемых, и добрых, и злых (8: malvaṁ bibhratī, gurubhṛd bhadrapāsyau nidhanaṁ titikṣuḥ ‘несущая глупца [и] носительница достойного; вместилище добра и зла, терпеливая’). Она объединяет людей, исполняющих разные религиозные обряды, говорящих на разных языках (45: janāṁ bibhratī bahudhā vivācasāṁ nānā dharmāṇam ‘несущая во многих местах народы, говорящие на разных наречиях, с различными обычаями’). В РВ есть место (I.72.9), из которого как будто бы следует, что земля порвала с богами, чтобы быть ближе к людям.

Третий элемент обычной ведийской мировой триады — средний мир в РВ почти не выступает. Мы уже рассматривали два слова, которые обычно значат «средний мир», — раджас (в ед.ч.) и антарикша. Уже указывалось и на то, что в РВ нет данных, которые бы наглядно подтверждали трактовку раджаса как подземного мира, куда солнце уходит на ночь⁷². Слова, что в первозданном состоянии не было раджаса (nā ’sīd rajaḥ, РВ X.129.1), вероятно, имеют в виду время, когда небо и земля еще были слиты. Поэт тут же добавляет, что тогда также не было и вьомана (того, что было разделено или удерживается разделенным, т.е. неба), и это представляется очень важным. Индре приписывается (РВ II.12.2) сотворение промежуточного пространства, антарикши, путем разделения неба (dyaus) и земли (pṛthivī). Весь процесс возникновения земли (pṛthivī), среднего мира (rajas) и неба (dyaus) из первозданного океана имеется в виду в РВ X.149.2: ato bhūr ata ā utthitam rajo ’to dyāvāpṛthivī aprathetām ‘[отсюда] появилась

Земля, отсюда возникло воздушное пространство, отсюда распространились Небо и Земля'. Заметим, что контекст требует понимать слово *dyāvārthivī* 'Небо и Земля' как *dyaus* 'Небо'. Зная, какое место отведено *антарикше* в космографии, можно понять, почему боги описываются движущимися через средний мир (РВ V.1.11). В другом важном отрывке (РВ X.149.1) рассказывается, как Савитар, который реально лишь воплощает один из аспектов Асуры Варуны⁷³, узами усмирил качавшуюся землю, укрепил небо в пространстве без опор и выдоил *антарикшу*, заржавшую, словно жеребец: *savitā yantraiḥ ṛthivīm aramṇād askambhane savitā dyām adṛmhat/aśvam ivā 'dhuḥṣad dhunim antarikṣam atūrte baddham savitā samudram* 'Савитар узами усмирил Землю, в не имеющем опоры [пространстве] Савитар закрепил небо, словно неистового жеребца, выдоил воздушное пространство Савитар⁶, в бесконечном [пространстве] — связанное море'. Под этим последним его деянием, конечно, имеется в виду дождь, падающий из среднего мира, покрытого грозowymi тучами, однако возможно также, что здесь подразумеваются хлынувшие первозданные воды. Можно также отметить, что *антарикша* тут сравнивается с морем, удерживаемым в бесконечном (*atūrte*) пространстве. Выказывалось предположение, что в последней паде строфы прилагательное *atūrte* относится к отсутствующему существительному *rajasī*. Тогда *раджас* здесь придется считать более широким понятием, чем *антарикша*. В другом месте *антарикша*, с одной стороны, отстоит дальше от земли, а с другой — особенно тесно связывается с небом: *ṛthivīnaḥ pāṛthivāt pātv aṁhaso'ntarikṣam divyāt pātv asmān* 'земля пусть защитит нас от земной узости, воздушное пространство пусть защитит нас от небесной [узости]' (РВ VII.104.23).

Антарикша очень редко называется божеством, хотя бы и напрямую. В РВ III.54.19 Антарикша, подобно Притхиви, упомянута среди Всех Богов. Но в АВ есть один интересный, хотя и достаточно темный, гимн (I.32), в котором, видимо, *антарикша* восхваляется особо. Можно сказать, что и весь он посвящен одной теме — «апофеозу антарикши». Поэт начинает (1) с заявления, что сейчас будет поведана великая тайна (*mahad brahma vadiṣyate*; я читаю *vadiṣyati* редакции «Шаунака» как *vadiṣyate*): «То, что дает растениям дышать, находится не на земле и не на небе» (*na tat ṛthivyām no divi yena pṛāṇanti vīgudhaḥ*); таким образом, подразумевается, что это находится в *антарикше*. Средний мир (я читаю *antarikṣam* вместо *antarikṣe*) — место-пребывание этих сил, дающих жизнь, прибежище всего сущего (*asya bhūtasya āsthānam*) (2). Когда два дрожащих мира (небо и земля, отделяясь друг от друга) вытесали третий мир — *антарикшу*, то он был влажным, как потоки океана (3): *yad rodasī rejamāne bhūmim* (я читаю

bhūmim вместо bhūmiḥ) ca nir atakṣatam ārdram tad adya sarvadā samudrasye 'va srotyaḥ. Вспомним, что средний мир нередко представлялся в виде небесного океана. Это всепроникающее пространство (antariksa) проникло в одно (dyaus), а на другое (pṛthivī) опирается (4): viśvam anyām adhī'vā 'ra tad anyasyām adhiśritam 'в одно (=небо) все словно бы проникло; на другое (=земля) оно опирается'. Следует по достоинству оценить значение этого гимна для ведийской космогонии и космографии.

ЛЕКЦИЯ 3

Сегодня мне хотелось бы начать с краткого экскурса в космологические и космографические спекуляции брахман. Говорят, что в брахманах рассуждению стоит только начаться и оно непременно заведет вас в непроходимые дебри. Это, конечно, слишком суровый, но отчасти справедливый приговор. Мы видели, что в целом в древнейшей ведийской литературе можно выделить три основных направления космогонической мысли. Возникновение мира может связываться, во-первых, с каким-то мифологическим персонажем, во-вторых, с какой-то материальной первоосновой и, в-третьих, с какой-то абстрактной первоосновой. Все эти три тенденции продолжают и в брахманах, однако со следующими существенными изменениями. Во-первых, возрастает значение единого Творца, уже личности, или Верховного Бога, чей антропоморфный характер выражен более ярко, — это Праджapati, главное действующее лицо космогонической драмы. Во-вторых, две другие тенденции — видеть начало космогонического процесса в материальной или абстрактной первооснове — органически сливаются с главным мифом о Праджapati. В-третьих, все три объяснения в конечном счете четко ориентируются на ритуал. Следует, однако, признать, что космогонические легенды брахман в целом подтверждают определение мифологии как своего рода примитивной метафизики^{7*}.

Хотя, как уже указывалось, главное место в брахманах, несомненно, занимают теории, которые можно назвать «теориями личного творения», в них еще нет и намек на то, что у творца есть какой-то мотив или замысел. Фактически он и не изображается осуществляющим какой-то предварительный план. Зачастую кажется, что творцом движет прежде всего желание дать выход переполняющей его энергии, импульс к размножению. Таким образом, вся вселенная становится

только проявлением некой истекающей силы. Кстати, именно такое представление со временем развивается в доктрину вселенной, понимаемой как всего лишь *лила-кайвалья* 'единое, [создаваемое посредством божественной] игры'.

Главным действующим лицом типичного космогонического мифа в брахманах является Праджapati: so 'yañ puruṣaḥ prajāpatir akāmayata/bhūyānt syām prajāyeye 'ti/sa 'śrāmyata sa tapo 'tapyata/saḥ śrāntas tepāno brahmai 'va prathamam aṣṛjata trayīm eva vidyām/sai 'vā 'smai pratiṣṭhā 'bhavat... tasyām pratiṣṭhāyām pratiṣṭhito 'tapyata/so 'po 'sṛjata vāca eva.../so 'kāmayata/ābhyo 'dbyo 'dhi prajāyeye 'ti/so 'nayā trayyā vidyayā saḥ 'paḥ prāviśat/tata āṇḍam sam avartata/tad abhy amṛśad astv ity astu bhūyo 'stv ity eva tad abravīt... atha yo garbho 'ntarā 'sīt so'grīr aṣṛjyata... 'вот этот Пуруша Праджapati пожелал: «Пусть я буду больше, [чем один], пусть я воспроизведусь». Он изнурял себя трудом, он совершал аскезу. Изнуренный трудом и аскезой, первым он породил Брахмана, тройное знание (= знание трех вед). Тот же стал ему основой. (...) Основываясь на этой основе, он [снова] совершил аскезу. Он породил воды из Вач (=Речи)... Он пожелал: «Из этих вод пусть я воспроизведусь». С этим тройным знанием он вошел в воды. Затем возникло яйцо. [Он] коснулся его. «Пусть оно будет, пусть оно будет и будет умножаться» — так [он] сказал... Теперь зародыш, который был внутри, был порожден [как] Агри (букв. «изначальный»)' ШБр VI.1.1.8–11)⁷⁴.

Тот же процесс повторился при сотворении Агни, Притхиви и т.д.

Существует несколько вариантов этой основной темы, в которых присутствуют элементы двух других тенденций, упомянутых выше. Так, например, согласно ШБр XI.5.8, Праджapati, который вначале был один, пожелал: «Пусть я буду существовать, пусть я буду порождаться», после чего он предался аскезе и так сотворил три мира: землю, антарикшу и небо. Он нагрел эти три мира, и из них, нагретых таким образом, образовались три света — Агни, Ваю и Сурья. Из этих светов образовались три веды, а из них — bhūḥ 'земля', bhuvah 'воздух' и svaḥ 'небо' (ШБр XI.5.8.3: 'Он нагрел эти три света, и из них, нагретых таким образом, образовались три веды: Ригведа — из Агни, Яджурведа — из Ваю и Самаведа — из Сурьи'; 4: 'Он нагрел эти три веды, и из них, нагретых таким образом, образовались три светящиеся субстанции: bhūḥ — из Ригведы, bhuvah — из Яджурведы и svaḥ — из Самаведы'). Это предание затем соединяется с рассуждением о процедуре жертвоприношения ('И с помощью Ригведы он совершил затем обряд [жреца-]хотара, с помощью Яджурведы — обряд адхварью и с помощью Самаведы — обряд удгатара; и какие светящиеся субстанции были в трехчленном знании — с их помощью со-

вершился затем обряд брахмана', ШБр XI.5.8.4). Похожая легенда содержится в АйтБр V.32: *prajāpatir akāmayata prajāyeya bhūyan syām iti/sa tapo 'tapyata/sa tapas taptve 'māl lokān asṛjata prthivīm antariksaṁ divam/tāl lokān abhy atapat/tebhyo 'bhitaptebhyas trīṇi jyotīmśy ajāyanta...* 'Праджапати пожелал: «Пусть я буду воспроизводиться, пусть я буду умножаться». Он совершил аскезу; совершив аскезу, он создал эти миры: землю, воздушное пространство, небо. Он совершил аскезу над этими мирами. Из этих [миров], над которыми была совершена аскеза, родились три светила...» и т.д. Согласно другой версии (ШБр VIII.4.3), Праджапати прибегает к помощи Дыхания, *prana*, чтобы осуществить свое желание размножиться. В АйтАр II.1.8. говорится о Пुरुше, который своей речью и т.д. сотворил землю, огонь и т.д.

Иногда говорится, что воды были раньше Праджапати. (ШБр XI.1.6.1): *āpo ha vā idam agre salilam evā 'sa/tā akāmayanta katharṁ nu prajāyemahī 'ti/tā asṛāmyaṁs tās tapo 'tapyanta/tāsu tapas tapyamānāsu hiraṇyam āṇḍam saṁ babhūva* 'Действительно, вначале это (вселенная) было водами, именно водной субстанцией. Они (воды) пожелали: «Как мы сможем воспроизвестись?» Они изнуряли себя трудом, они совершали аскезу; когда они разогрелись от [совершения] аскезы, возникло золотое яйцо'. (XI.1.6.2): 'Через год из него образовался человек, этот Праджапати; и поэтому женщина, корова или кобыла рожают через год; ибо Праджапати родился через год. Он разбил это золотое яйцо. Тогда не было [твердого] места, только это золотое яйцо, несшее его, плавало в течение года'. (XI.1.6.3): 'В конце года он попробовал заговорить. Он сказал: «*bhūḥ*» — это [слово] стало этой землей; «*bhuvaḥ*» — это стало этим воздухом; «*svaḥ*» — это стало тем небом'. Затем мы узнаем: *sa ātmany eva prajātim adhatta/sa āsyenai 'va devān asṛjata... atha yo 'yam avān prāṇaḥ/tenā 'surān asṛjata* '<...> он (Праджапати) установил воспроизводящую силу внутри себя самого, Ртом (т.е. дыханием из своего рта) он породил богов...' (ШБр XI.6.7). В ТС тоже есть легенда о водах и космическом яйце.

Помимо материальной первопричины, которой почти неизменно являются воды, началом процесса творения называются и первопричины абстрактные. В ШБр VI.1.1.1 говорится, что вначале здесь было не-Сущее, *asad* (*asad vā idam agre āsit*). Затем задается вопрос: что значит *asad*? Ответ таков: *ṛṣayo vāva te 'gre asad āsit* 'Риши — ими, конечно, было вначале не-Сущее'. Далее *ṛishi* отождествляются с пранами: *ta (=prānā) iddhāḥ sapta nānā puruṣān asṛjanta* 'они (жизненные дыхания), будучи зажженными, породили семь разных пуруш (т.е. живых существ, или душ)'. Однако они быстро поняли, что не смогут ничего породить с этими семью разными существами. Тогда они помыслили — и *etān sapta puruṣān ekaṁ puruṣam akurvan* '[они]

превратили семь этих пуруш в одного Пурушу'. Тем одним, сотворенным из семи, был Праджапати. После этого именно Праджапати взялся за сотворение вселенной. Согласно ТБр II.2.9, в космогоническом процессе друг за другом следовали *асат* 'не-Сущее', *кама* 'желание', *манас* 'аскеза' и, наконец, сотворение, в связи с которым сказано, что океан возник из мочевого пузыря Праджапати. Еще один отрывок из ШБр (X.5.3.1) явно подсказан знаменитым космогоническим гимном РВ X.129 «Насадия-сукта». Здесь говорится: *ne 'va vā idam agre 'sad āsīn ne 'va sad āsīt/āsīd iva vā idam agre ne 'va 'sīt/tadd ha tan mana evā 'sa* 'Действительно, вначале это (=вселенная) не было ни не-Сущим, ни Сущим; действительно, вначале это как бы было [и] как бы не было. Был тогда только тот Дух (1). Этот дух... пожелал проявиться — стать более определенным (*niruktataram*), более реальным (*mūrtataram*)' (3). В ШБр XI.2.3.1 встречаем также: «Действительно, вначале это (=вселенная) было Брахманом. Оно сотворило богов. И, сотворив богов, оно заставило их взойти в эти миры: Агни — в этот [земной] мир, Ваю — в воздушное пространство (*antarikṣa*) и Сурью — на небо». Особенно интересно для космографии, представлений об устройстве вселенной, продолжение, где сказано: «А богов, которые были над ними, он заставил взойти в миры, которые над этими (т.е. над землей, воздушным пространством и небом). И действительно, именно потому, что эти [три] мира и эти [три] божества проявились, так и те [высшие] миры и те [высшие] божества проявились — [миры], в которые он заставил взойти те божества» (2). «Затем Брахман сам поднялся в [еще более] запредельную область» (*atha brahmai 'va parādham agacchat*) (3).

Что касается числа *лок*, миров, то в этом брахманы отнюдь не единокорны. Хотя обычно они говорят о трехчастной вселенной, состоящей из Притхиви, Антарикши и Дьяуса, встречаются и другие перечни. Нужно, однако, помнить, что все эти перечни почти или вовсе не имеют отношения к космографии. Они приводятся прежде всего для обоснования своего ритуального контекста, а вовсе не с целью осветить представления об устройстве вселенной. Так, даже обычная трехчастная вселенная иногда интерпретируется (ТБр II.1.8.1; ДжБр I.154) как состоящая из мира предков (*pitṛloka*), мира богов (*devaloka*) и мира людей (*manuṣyaloka*). Аналогичным образом, объясняя, почему в обряде *саутрамани* должно быть два алтаря *веди*, ШБр XII.7.3.7 сообщает: *dvaṅ vā vā lokāṅ ity āhur devalokaś cai 'va pitṛlokaś ca* 'Два мира существуют в действительности — так говорят — мир богов и мир предков'. Согласно АйтАр II.4.1, существует четыре мира: *амбхас* — воды небесные, *маричи* — огни=небо, *мара* — смертное=земля и *анас* — воды подземные. Примечательно, что зем-

ля называется словом *мара*, и в связи с этим можно вспомнить все сказанное о слове *кшам*. Говоря о жертвоприношении Пуруши, ШБр (XIII.6.1.3) упоминает три мира — Притхиви, Антарикшу и Дьяуса, четыре стороны света (*diś*) и добавляет: *etāvad vā idaṁ sarvaṁ yāvad ime sa lokā diśaś sa* ‘Столь же велико это все (=вселенная), сколь велики эти миры и эти стороны света’. Выше уже говорилось о «шести широких» мирах, упомянутых в ШБр. В другом месте в ней же (XI.6.3.6) вселенная называется состоящей из восьми миров, которые соотносятся с восемью *васу* (Агни, Притхиви, Ваю, Антарикша, Адитья, Дьяус, Чандрамас и Накшатры).

Особенно же интересными для эволюции индуистской космографии представляются упоминания о семи мирах, поскольку именно они, можно сказать, в определенном смысле знаменуют переход от космографии ведийской (в ней главное место занимает число «три») к классической космографии пуран (в ней это, конечно, число «семь»). В ШБр (IX.5.2.8) семь миров богов упоминаются лишь для того, чтобы установить соответствие между числом миров и деталью ритуала — произнесением гимна из семи стихов при воздвижении жертвенного алтаря огня: *saptarcaṁ bhavati/saptacitiko 'gniḥ sapta 'rtavaḥ sapta diśaḥ sapta devalokāḥ...* ‘[Это — гимн] из семи стихов. Из семи рядов состоит алтарь Агни; [существует] семь времен года, семь стран, семь божественных миров...’ и т.д. КаушБр (20.1) в этом отношении более конкретна. Она сообщает, что боги, поднявшись на колесо года, движутся через все семь миров: мир богов и предков (*devapitṛloka*), мир Агни, или Обитель Закона (*agniloka, ṛtadhāma*), мир Ваю, или непобедимый (*vāyuloka* или *araṅjīta*; заметим, кстати, что иногда слово *araṅjīta* считают обозначением мира света, *dyuloka*), мир Индры, или мир над небом (*indraloka, adhidiv*), мир Варуны, или высшее небо (*varuṇaloka, pradiv*), мир смерти, или сияние (*mṛtyuloka, gosana*), и мир Брахмана (*brahmanoloka*). Весь этот отрывок звучит совершенно в духе пуран^{8*}. Однако еще более интересен отрывок из ТАр (X.10.1), в котором говорится о семи мирах, семи океанах и семи горах. В другом месте (X.27.28) ТАр даже дает имена семи миров, а еще в одном (I.7.1.3) упоминает и Махамеру^{9*}. Отметим также, что, говоря о подкладывании топлива в священные костры и т.п., ШБр (XI.6.8–10) называет *ванаспати*нам *лока* ‘мир деревьев’, *пашу*нам *лока* ‘мир животных’, *ошадхи*нам *лока* ‘мир растений, трав’ и *апам* *лока* ‘мир вод’, что напоминает эсхатологию эпоса и пуран. Значение множественности миров в доктрине спасения, вероятно, впервые обнаруживается в ДжБр (III.341 и сл.), в рассказе о том, как Праджапати сотворил богов. Он хотел убежать от них и поэтому стал переходить из одного мира в другой. Он утвердил различных богов в этих мирах и, наконец,

объединил все миры в один, называемый *нака* 'небосвод', *сварга* 'небо' или *брадхнасья виштана* 'высшее место, [которого достигает] солнце, зенит'. Из этого фрагмента ясно, что разные миры разных богов — это только отдельные аспекты одного истинного неба. В этой связи уместно вспомнить комментарий ШБр (VI.3.1.17) на стих ВаджС 11.5 (*śṃvantu viśve amṛtasya putrā ā ye dhāmāni divyāni tasthuḥ* 'пусть услышат все сыновья бессмертного, которые нашли прибежище в небесных жилищах'): «Амрита, или бессмертный, — это, поистине, Праджapati; его сыновья — это все боги; небесные жилища — это эти миры».

Вся вселенная, по ШБр (XIII.2.2.13), состоит из шестнадцати частей (*ṣoḍaśakalam vā idaṃ sarvaṃ*). Это подразделение на шестнадцать частей, вообще говоря, применяется и к человеку, и к животным. Считается, что миры были созданы на поверхности вод и соединялись с солнцем через четыре стороны света: *apsu hī 'me lokā pratiṣṭhitāḥ... āditye hī 'me lokā digbhir āsaktāḥ* 'ибо на водах покоятся эти миры... ибо к солнцу эти миры присоединены посредством сторон света' (ШБр VI.7.1.17). Затем указывалось, что земля была укреплена горами и реками; *антарикиша* — птицами, лучами света (*marici*); а небеса — облаками и звездами (ШБр XI.8.12). В другом месте вся вселенная называется покоящейся на небе и земле (*dyāvāpṛthivī*): *tad ābhyām dyāvāpṛthivibhyām ārabhate yauro idaṃ sarvaṃ adhi 'с этих [обоих], Неба и Земли, на которых покоится все это (=вселенная)*' (ШБр III.1.3.2.6). ШБрК (IV.5.2.13), однако, заявляет, что вне неба и земли нет ничего.

Уже говорилось, что в ведах существует представление, согласно которому небо и земля сначала составляли единое целое. Мы встречаем его и в брахманах. В ШБр (I.4.1.22) это даже говорится обо всех мирах: *samantikam iva ha vā ime 'gre lokā āsur ity unmrṣyā hai va dyaur āsa* 'так как вначале эти миры располагались почти вплотную друг к другу, до неба можно было дотронуться'. О небе и земле, в частности, в той же ШБр (VII.1.2.33) говорится: *saha hai 've 'māv agre lokāv āsatuḥ* 'вначале эти два мира были вместе'. При сотворении мира *dyāvāpṛthivī vyaitām* 'Небо и Земля разделились' (ШБр VIII.4.3.16); (...) *tauro viyator yo 'ntareṇā 'kāśa āsit tad antarikṣam abhavat* '[когда же] они разделялись, пространство, которое было между ними, стало воздушным пространством' (ШБр VII.1.2.23). АйтБр IV.27 добавляет, что после того, как небо и земля разошлись, не было дождя, не светило солнце; пять племен (*raīsa janāḥ*) разделились. Однако боги добились всеобщего примирения посредством брака Дьяуса и Притхиви. ТБр (I.1.3.2–3) тем не менее содержит другую версию, сильнее связанную с ритуалом. В ней говорится, что Небо и Земля вначале были вместе. Разъединяясь, они сказали [друг другу]: «Пусть же будет для

нас [одна] жертвенная сущность (yajñīyat). Ту жертвенную сущность, которая принадлежала тому [миру] (т.е. небу), [он] установил в этом [мире] (т.е. на земле); это стало солеными почвами. Ту жертвенную сущность, которая принадлежала этому [миру] (т.е. земле), он установил в том [мире]; тогда это [стало] темными [пятнами на луне]». Однако еще ярче, чем в приведенных отрывках, связь неба и земли, пожалуй, освещена в том месте ШБр, где два мира названы gataḥsicau 'двое изливающих семя'. Там сказано: «Изливающими семя являются, без сомнения, эти два мира, ибо эти два мира изливают семя. Этот [земной мир] изливает семя вверх [в виде] дыма; он становится дождем в том мире, и этот дождь тот мир изливает сверху» (VII.4.2.22). Примечательно, кстати, что АйтБр (II.17) в другой связи заявляет: sahasraṁ anūcyaṁ svargakāmasya sahasrāśvīne vā itaḥ svargo lokaḥ 'тысяча [стихов] должны recитироваться тем, кто желает [достичь] неба; ведь небесный мир [находится на расстоянии] тысячи конных переездов отсюда (т.е. от земли)'.

Что касается формы земли и неба, то они называются круглыми: paṅgamaṅḍalau hī 'mau lokau 'ведь эти два мира — круглые' (ШБр VI.7.1.26). В другом месте (ШБр VII.5.1.1 и сл.) вселенная сравнивается с черепахой: sa eṣa [kūrmaḥ] ima eva lokāḥ 'она-то [черепаха] и есть эти два мира'. Ее нижним панцирем (adharaṁ kapālam) является земной мир, а верхним — небесный мир. «Ведь небо словно бы [имеет] загнутые концы (vyavagrhitāntā dyauḥ). То, что находится между панцирями, — это антарикша». Космографический смысл этого отрывка бесспорен. Про небо и землю в брахманах говорится также, что они «хорошо прилажены друг к другу» (ср. ШБр VIII.7.1.6).

В брахманах небо-*дьяус* всегда отличается от неба-*сварги*. В широком смысле *сварга* — это понятие эсхатологическое, а *дьяус* сохраняет прежде всего космогонический и космографический смысл. *Сварга* неизменно считается конечной целью жертвенного ритуала (svargakāmaḥ yajeta 'пусть совершает жертвоприношение желающий достигнуть неба'). Затем, *сварга* как космографическая область, видимо, в общем отождествляется (ШБр VIII.5.3.4) с небом-*нака*; последнее описывается словами divaḥ tṛtīyaṁ gosanaṁ ṛṣṭhaṁ 'третья сияющая поверхность (спина) неба' (ШБр VIII.6.3.9). В КаушБр (21.4; 26.17) *дьяус* назван символом — видимым символом *сварги*. Замечу, однако, что во всем предшествующем анализе представлений о вселенной в брахманах я всегда переводил слово *дьяус* как «небо». Практически я говорил только о небе-*дьяусе*, в общем обойдя вниманием небо-*сваргу*.

Брахманы могут поведать нам кое-что интересное о происхождении неба-*дьяуса*. Желая размножиться, Праджapati с помощью Ваю

вступил в брак с Антарикшей; так появилось яйцо. Из него был сотворен дальний Адитья. Жидкость под скорлупой стала солнечными лучами (gaṣṭmayah); то, что было скорлупой, стало Дьяусом. Далее от союза Адитьи и Дьяуса появились луна, промежуточные и основные стороны света (ШБр VI.1.2.3–4). В другом месте (ШБр VI.5.2.5) говорится, что Адитьи создали Дьяуса. Дьяус — золотой (hariṇī 'va hi dyauḥ, ШБр XIV.1.3.29). На тесную связь между небом-дьяусом и водами указывается по-разному: то небо-дьяус называется вместилищем вод (arāṁ sadanam) (ШБр VII.5.2.56), то сами воды отождествляются с небом (āro vai dyauḥ 'ведь воды — это небо', ШБр VI.4.1.9). Комментируя ВаджС (23.53), ШБр называет небо первой мыслью (pūgvacitti). Любопытно то место в ПанчавБр (20.16.7), из которого можно сделать вывод, что Притхиви старше Дьяуса, поскольку «скот не размножается в верхнем мире». Здесь мы опять имеем дело с представлением о земле как вечной дарительнице новых жизней, тогда как небо — всего лишь бесплодная сияющая высь.

В брахманах, судя по всему, считалось, что первоначально земля была жидкой. Постепенно, как-то сгущаясь, она затвердела. *Адивараха*^{10*}, вепрь космогонического процесса, взволновал первозданные воды и вынес с их дна немного грязи. С этой грязи и началась земля (МайтраС I.6.3). *Адивараху*, очевидно, следует отождествлять с Праджапати, а также, возможно, с вепрем (sūkara), упомянутым в АВ (II.27.2; V.14.1); он же varāz в Ав. В ТБр (I.1.3.5–6) содержится несколько иная версия мифа. Согласно ей, вначале не было видно ничего, кроме воды и листка лотоса над ней. Праджапати, решив сотворить твердую почву, догадался, что стебель лотоса должен на чем-то держаться. Приняв образ вепря, он нырнул, достал немного грязи и размазал (prath) ее по листку лотоса. Так появилась земля (pṛthivī). ШБр (XIV 1.2.11) говорит, что сначала земля была размером лишь в одну пядь — prādeśamātrī 'размером всего лишь в прадешу' (расстояние между большим и указательным пальцами). Вепрь по имени Эмуша поднял ее, и этот вепрь был ее владыкой Праджапати. АйтБр говорит, что земля кругла и ни на чем не покоится, а ШБр VI.1.2.29 называет ее «четырёхугольной» (catuḥ-srakti) — выше вод (ayaṁ vai lokaḥ adbhyaḥ uttaraḥ 'ведь этот мир выше вод', ШБр XIV.3.1.28). В той же ШБр (III.5.1.31) говорится, что за этой землей находятся еще две (imāṁ dve asyaḥ rare '<эти трое Агни забрались в эти... земли, а именно> вот в эту и вон в те две за ней'). Наконец, с ритуальной точки зрения земля отождествляется с одним словом молитвы *гаятри* (ШБр VI.5.1.12) и с великим сосудом (mahad āvaranam, ШБр XIII.2.6.13).

Все эти космогонические и космографические рассказы брахман следует тем не менее считать в каком-то смысле вторичными и несущими

шественными. Дело в том, что основополагающая концепция космогонии брахман состоит в утверждении прямой связи между жертвоприношением и мировым процессом. В свое время я говорил об идеологии панасуизма в ведах — представлении об *асу*, всепроникающей мировой силе. Вполне в ее духе ведийские поэты-жрецы верили, что некая вездесущая магическая потенция внутри человека или вещи может быть увеличена, уменьшена или передана благодаря магическим заклинаниям-*мантрам* и обрядам, т.е. ритуалу жертвоприношения. Истинное значение магических обрядов АВ и ритуальной практики в брахманах, по сути, определяется этим представлением. Для нашего предмета, ведийской концепции вселенной, важно отметить, что магическая потенция *асу* вселенной может умножаться по разным причинам (так, творение или порождение, осуществленное Праджапати, истощило его силы), и в результате весь космический процесс оказывается под угрозой. Тогда магическая потенция вселенной может быть восстановлена благодаря ритуалу жертвоприношения, и космический процесс возобновится. Например, анализ обряда *раджасуя* показал⁷⁵, что это жертвоприношение было обрядом, ежегодно совершаемым ради космической регенерации и возрождения. Он представлял собой сжатое воспроизведение бесконечного циклического процесса разрушения и возрождения. Ведийские знатоки ритуала утверждали, что все символически совершаемое во время жертвоприношения действительно происходит в мировом масштабе. Жертвоприношение можно сравнить с механизмом, который нужно снова и снова заводить, чтобы мир не остановился.

Еще одной важной доктриной, развившейся из этой философии жертвоприношения, была доктрина о тесном соответствии друг другу макрокосма и микрокосма. Именно на ее основе авторы брахман вставили множество своих идей в обрамление «пяти соответствий» (*pañcasu adhikaraneṣu*).

Как уже говорилось, различные миры можно рассматривать с трех точек зрения: 1) как множество областей вселенной; 2) как избранные обитатели конкретных богов; 3) как награды за достойные деяния или наказания за грехи. В народном индуизме все эти точки зрения сливаются в единый религиозный комплекс. Ведийские же поэты, напротив, судя по всему, не устанавливали конкретных соответствий между космографией и эсхатологией. Народный индуизм, можно сказать, даже чрезмерно увлекается идеями жизни после смерти, «рая и ада» (*svarga-naraka*). В это позднейшее время слово *сварга* 'небеса', 'рай' уже четко отличается по смыслу от слова *дьяус* 'небо'. В РВ встречаем только слово *дьяус*, не имеющее другого смысла, кроме космографического. Выскажем предположение, что индийцы эпохи РВ

отличались оптимистическим и жизнерадостным мировоззрением и их заботило прежде всего собственное семейное благополучие, счастье, безопасность и зажиточность «в этом мире и в этой жизни». Они не были расположены к тому, чтобы чересчур много размышлять о загробной жизни и блаженстве в мире ином. Соответственно, не получили сколько-нибудь значительного развития и эсхатологические спекуляции.

В этой связи, однако, следует обратить внимание на несколько важных моментов. Во-первых, земля, очевидно, считалась местом, где человек обретает свой последний приют. Во время предания земле праха к умершему обращались со следующими словами: *upa sarpa mātarām bhūmim etām uruvyacasam pṛthivīm suśevām/ūrṇamradā yuvatir dakṣiṇāvata eṣā tvā pātu nirṇter upasthāt//* ‘Сползай в эту мать-землю, необъятную, дружелюбную землю! Отроковица, нежная, как шерсть, для того, кто дает вознаграждение, да защитит она тебя от небытия’ (РВ X.18.10; пер. Т.Я.Елизаренковой). Землю просили стать над ним сводом, расступиться (*ucchvañcasva* ‘расступись’) и не давить на покойного (*mā ni bādhatāḥ* ‘не дави (его)!’, РВ X.18.11). Не исключено, что *mṛtmaṇya gṛha* ‘земляной дом’, упомянутый в РВ VII.89.1, — это и есть надземный свод над погребенным покойником. В этих упоминаниях можно увидеть представление о некоей космографической области, связанной с человеческим существованием после смерти. Идеи, что различные элементы вселенной возникли из различных частей тела космического Пуруши (РВ X.90.13–14; АВ V.9.7, 10.8; VIII.2.3), что существует прямая связь между макрокосмом и микрокосмом и что, следовательно, части человека после смерти вновь «входят» в различные элементы вселенной, вероятно, и легли в основу воззрений, выраженных, например, в РВ X.16.3: *sūryam cakṣur gacchatu vātam ātmā dyām ca gaccha pṛthivīm ca dharmāṇā* ‘С солнцем пусть сольется глаз, с ветром — душа! Слейся с небом и землей, как положено!’ (пер. Т.Я.Елизаренковой). Добавим, что *dharmāṇā* в этом контексте следует понимать как «согласно естественному соответствию», а не «в соответствии с религиозными заслугами».

Поэты РВ действительно говорят о земле (землях) блаженства, где наслаждаются люди, преданные богу (например, *yatrā paro devayanto yugāni vitanvate prati bhadṛāya bhadram* ‘в то время как мужи, преданные богам, натягивают на себя ярмо — благодатное для благодатного’, РВ I.115.2^{76 11*}; или: *paro yatra devayavo madanti* ‘где наслаждаются мужи, преданные богам’, РВ I.154.5; пер. Т.Я.Елизаренковой^{12*}). Однако это далеко не всегда имеет эсхатологический смысл. Подобные земли не соотносятся с определенными космографическими областями⁷⁷. Случай, когда эсхатологическое умозрение прямо накладывает

вается на образ мира, управляемого конкретным богом (но при этом нетождественного какому-либо из космографических миров), находим в РВ. X.14.8, где сказано: *chasva piṭṛbhiḥ saṁ yamene 'ṣṭāpūrtena parame vyoman/hitvāyā 'vadyaṁ punar astam ehi saṁ gacchasva tanvā survarcaḥ* 'соединись с отцами, с Ямой, с [твоими] жертвоприношениями [и другими хорошими] делами — на высшем небе; оставив греховное, снова приди домой; соединишься с новым телом, ярко сияющий'. (Я бы предпочел чтение *survarcasā* вместо *survarcāḥ*.) Анализ этой строфы позволяет сделать следующие важные выводы. После смерти человек попадает в мир Ямы. Мир Ямы (*yamaloka*) — это еще и мир, где живут предки (*piṭṛbhiḥ yamena saṁ gacchasva*). Другими словами, мир Ямы — то же, что мир предков. Этот мир расположен в высшем небе (*parame vyoman*). Человек попадает туда только в результате своих благочестивых и милосердных деяний (*iṣṭāpūrta*). Воистину, этот мир — естественная обитель человека (*asta*). Прежде чем достичь его, человек покидает все, что в нем есть порочного (*avadyaṁ hitvāya*), и обретает новое, блистательное тело (*suvarcasā tanvā*). Можно отметить, что это место РВ почти полностью совпадает с АВ VI.120.3 (*yatrā suhārdaḥ sukṛto madanti vihāya rogaṁ tanvaḥ svāyāḥ/aśloṇā āngair ahrutāḥ svarge tatra paśyema pitarau ca putrān* 'где радуются добросердечные, совершающие добрые дела, оставив болезнь своего тела, неущербные членами, невредимые на небе — там пусть мы увидим родителей и сыновей'). Наиболее существенная разница между этими двумя отрывками заключается в том, что вместо «мира Ямы» АВ говорит только о *сварге*. Совпадает в этих отрывках следующее: (РВ) *piṭṛbhiḥ saṁ gacchasva* = (АВ) *pitarau ca putrān paśyema*; (РВ) *iṣṭāpūrtena* = (АВ) *sukṛtaḥ*; (РВ) *avadyaṁ hitvāya* = (АВ) *svāyāḥ tanvaḥ rogaṁ vihāya*; (РВ) *suvarcasā tanvā* = (АВ) *aśloṇāḥ āngair ahrutāḥ*. Добавим, кстати, что, согласно другому важному отрывку РВ (I.125.5), щедрый человек объединяется с богами, очевидно после смерти, на вершине небесного свода: *nākasya pṛṣṭhe adhi tiṣṭhati śrito yaḥ pṛṇāti sa ha deveṣu gacchati* 'он стоит, опираясь о спину небосвода. Кто жертвует — только тот идет к богам'.

В АВ *сварга* упоминается довольно часто, в основном в эсхатологическом смысле. *Сварга* часто называется местом блаженного существования (*etās tvā dhārā upa yantu sarvāḥ svarge loka madhumat pinvamānāḥ upa tvā tiṣṭhantu puṣkariṇīḥ samantāḥ* 'пусть все эти струи придут к тебе, медово набухая в небесном мире', АВ IV.34.5; *svargā lokā amṛtena viṣṭhāḥ* 'небесные миры, пропитанные амритой', АВ XVIII.4.4). Примечательно, что в единственном месте РВ (X.95.18), где встречается слово *сварга*, главным является именно его эсхатологический смысл. Человек попадает в *сваргу* в награду за свои благо-

честивые дела (AB VI.120.3; IX.5.1; XVIII.4.3; TC V.7.24.1)⁷⁸ или за щедрость и совершение жертвоприношений (AB VI.122.2; XII.3.38)⁷⁹. Однако *сварга* почти никогда не определяется космографически. В самых общих словах говорится, что она расположена на третьем небо-своде (*ṛtīye nāke*, AB XVIII.4.3), на вершине небосвода (*nākasya ṛṣṭhe*, AB XVIII.4.4) или на третьем небе (*ṛtīyaṁ nākam*, AB IX.5.1)⁸⁰. Часто подчеркивается характерная особенность — связь этой блаженной земли со светом (*svaṛ* ‘солнце’, AB V.26.12; *jyotis* ‘светило’, AB IX.5.6; 6.62; *śuci* ‘свет’, AB IV.34.2). Высказывалось даже предположение, что хотя слово *сварга* в РВ встречается только раз, но представление именно о ней выражается в РВ словами *jyotis* и *svaṛ* (PB VI.47.8)⁸¹. Примечательно, что в АВ, очевидно, говорится о множественности *сварг* (*svargāḥ lokāḥ* ‘миры сварги’, AB XVIII.4.4): в ней говорится о нескольких чистых мирах (*puṇyāḥ lokāḥ*) — на земле, в *антарикше* и небе (XV.13.2.4.6)⁸², воистину неизмеримых (*aparimitāḥ puṇyāḥ lokāḥ* ‘неограниченные чистые миры’, XV.13.10; XV.13.5 в другой нумерации). Если говорить более конкретно, то АВ упоминает *kaumāra loka* (XII.3.47)^{13*}; Блумфилд считает, что так называется мир, доступ в который открывается рождением сына⁸³, тогда как Гонда склонен полагать, что этот небесный мир есть «сын», порождаемый совместными ритуальными действиями жертвователя и его жены⁸⁴. В АВ (VI.26.1) также есть мир добра *bhadrasya loka* и, косвенно, еще один мир, откуда каждый должен вернуться (*pre 'va ripatiṣati manasā muhur ā vartate puṇaḥ* ‘он словно хочет улететь мыслью, каждое мгновение возвращается снова’, AB XII.2.52). Этот последний напоминает мир луны, о котором говорят более поздние тексты (БГ VIII.25; IX.21). Человек обретает его благодаря добродетели (*puṇya*), однако, исчерпав ее плоды, он должен вернуться в мир смертных.

В РВ практически отсутствуют упоминания об аде. Само понятие ада явно еще не сложилось. Правда, идея о том, что грешники и совершавшие злые деяния обречены страдать в какой-то мрачной бездне, встречается довольно часто. В одном месте в РВ (IV.5.5), например, говорится, что грешники, обманщики, нечестные люди своими руками готовят себе глубокое место (*gabhīra pada*): *pāpāsaḥ santo anṛtā asatyā idaṁ padam ajanatā gabhīram* ‘будучи порочными, незаконными, неправдивыми, породили они это глубокое место’, РВ IV.5.5. Саяна понимает *gabhīra pada* как название некой inferнальной области, или ада. Гельднер переводит *gabhīra pada* как *geheimnisvolles Wort* ‘тайное слово’⁸⁵, но интерпретация Саяны, пожалуй, подтверждается заклинанием РВ IV.5.14 (*anāyudhāsa ā asatā sacantām* ‘безоружные, да соединятся они с небытием!’). Здесь слово *asat* — практически синоним более позднего слова *nīrti*, а среди значений последнего есть и

«вечные муки». В этой связи можно также заметить, что, по мнению Нормана Брауна⁸⁶, в РВ ад обозначается словом *asat*. Ад представляет противоположность хорошо упорядоченному миру (*sat*). Таким образом, ад мыслится подобием первозданного хаоса. Совершенно очевидно, что свидетельства вед не подтверждают эту точку зрения. Что касается слова *nirṛti*, то ему можно поставить в соответствие слово *nirṛtha*, которое действительно имеет значение «вечные муки» в РВ VII.104.14. Примечательно, что один и тот же корень *sac* употребляется в связи со словами *asat* в РВ IV.5.14 и *nirṛtha* в РВ VII.104.14. В другом месте (РВ IX.73.8: *avā 'juṣṭān vidhyati karte avratān* 'низвергает немилых, беззаконных в дыру') употреблено слово *karta* 'пропасть'. Слова *vacṭa* 'яма', 'бездна' (РВ VII.104.3.17), *parśāna* 'дыра', 'пропасть' (РВ VII.104.5) — туда сбрасываются злодеи (*duṣkṛtaḥ*)⁸⁷, демонницы (РВ VII.104.3.17) и «пожиратели» (*atrin*, РВ VII.104.5)⁸⁸ — тоже указывают на представление о темных безднах где-то в недрах земли. Можно видеть, что все эти упоминания достаточно условны и не предполагают существования особого космографического мира. Пожалуй, здесь налицо только представление о земле блаженных, куда попадали все достойные, как расположенной «наверху и над», тогда как ад, или чистилище (конечно, в РВ нет слов специально для них), расположен «внизу и под» (ср. *viśvasya jantor adhamas padīṣṭa* 'ниже всякой твари пусть он падет', РВ VII.104.16). Противоположность рая и ада проявляется также в том, что первый считается царством света, а второй ассоциируется с «бездонным мраком» (*anārambhana tamas*, РВ VII.104.3; см. также *mā te dṛśant sūryam ussacarantam* 'пусть не увидят они восходящего солнца', РВ VII.104.24). Лишь в одном месте эта inferнальная область как-то соотносится с космографией. В РВ VII.104.11 Васиштха проклиная того, кто хочет сделать ему зло, словами «да провалишься ты ниже всех трех земель» (*tisraḥ pṛthivīr adho astu viśvāḥ*). Это, пожалуй, единственное место в РВ, где довольно четко говорится о том, что можно было бы назвать «нижним миром», с которым связаны многие концепции космографии и эсхатологии народного индуизма.

В АВ ад рисуется более подробно. В одном месте (XII.4.36) мир ада (*nāraka loka*)⁸⁹, в котором обречен страдать тот, кто не совершает дарений, упоминается как противоположность миру Ямы (*yamarājya*)⁹⁰, где, наоборот, исполняются все желания дарителя (*sarvān kāmān yamarāje vaśā pradaduṣe duhe/athā 'hur nārakaṁ lokaṁ nirundhānasya yācitām* 'все желания исполняет (букв. «выдаивает») в царстве Ямы корова совершившему [ей] дар; а адом называют мир того, кто отказывается [дать] то, что [у него] попросили'). Но где находится этот мир ада, не говорится. В другом месте АВ (XII.5.64) упоминаются «те миры» (*pāralokāḥ*), которые находятся очень далеко (*parāvataḥ*) и

представляют собой противоположность «обители Ямы» (yamasādāna). Заметим, что здесь АВ, очевидно, отразила верования о множественности inferнальных областей (rāpalokāḥ 'миры зла'), райских обителей (puṇyalokāḥ 'миры добра').

В начале своих лекций я сказал, что человек, вселенная и бог всегда являлись тремя главными предметами религиозно-философских размышлений человечества. Фейербах выразил это так: «Моя первая мысль — о боге, моя вторая мысль — о мире, и моя третья и последняя мысль — о человеке». В своих религиозно-философских исканиях индуистские мыслители шли в обратном направлении. Они начали с человека, но это не привело к антропоцентрическому мировоззрению. Они не утверждали, как Протагор, что человек есть мера всех вещей. Индуистская идеология всегда оставалась прежде всего космической. Сказано, что у каждой философской системы есть свой пароль. Пароль древней западной мысли — «Я» (aham); у древних китайцев — «мы» (vayam); у древних индийцев — «всё» (viśvam). Индуистские мыслители, конечно, задумывались и об aham, но об aham как о части viśvam, неотделимой от него.

(Фрагменты этих лекций были опубликованы под названием «Ведийская концепция вселенной» в книге: Professor Jan Gonda Congratulatory Volume. Leiden, 1972, с. 91–114. В расширенном варианте они были опубликованы в 1972 г. Бангалорским университетом под названием «Индуистская концепция Вселенной».)

¹ Три лекции, прочитанные в Бангалорском университете.

² Dandekar R.N. Man in Hindu Thought. — Select Writings. Vol. II. Delhi, 1979, с. 47–104 (статья 1963 г.).

³ Dandekar R.N. God in Hindu Thought. — Select Writings. Vol. II. Delhi, 1979, с. 105–148 (статья 1968 г.).

⁴ Dandekar R.N. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967, с. 1–28.

⁵ Wheeler R.E.M. The Indus Civilisation. Cambridge, 1962, с. 88.

⁶ Sastri K.N. New Light on the Indus Civilisation. Vol. I. Delhi, 1957, с. 5.

⁷ Sastri K.N. Belief in a Solar World in India. — Proceedings of the 19th All-India Oriental Conference, с. 120–123.

⁸ Sastri K.N. New Light on the Indus Civilisation. Vol. I, с. 5.

⁹ Там же, с. 51.

¹⁰ Ср.: Dandekar R.N. Some Aspects of Vedic Mythology: Evolutionary Mythology. — University of Ceylon Review. Vol. 12, с. 1–23; он же. Vedic Mythological Tract. — Select Writings. Vol. I. Delhi, 1979.

¹¹ Ср.: Coomaraswamy A.K. Gradation and Evolution. — ISIS. Vol. 35(1).

¹² Саяна толкует yathāpūrvaṃ «как прежде», что предполагает представление о различных югах. Считается, что слово triyugam в РВ X.97 обозначает мировые эпохи. См. также РВ X.72.3.

¹³ О значении слов «сат» и «асат» в космогоническом гимне Nāsadiyaśūkta (РВ X.129) см.: Dandekar R.N. Some Aspects of the History of Hinduism, с. 53. См. также:

Oertel H. Asat—"undifferentiated", etc., in Vedic Prose. — NIA, vol. I, с. 317–321; Ambrosini R. — SCOAPO, vol. 1, с. 97 и сл. У.Норман Браун пишет (The Creation Myth of the Rig-Veda. — JAOS, vol. 62, с. 85–98), что Индра разделил *sat* и *asat* и именно это было творением.

¹⁴ См.: Dandekar R.N. Vṛtrahā Indra. — Select Writings. Vol. I, с. 141–191.

¹⁵ Ammer K. Tvaṣṭar, ein altindischer Schöpfergott. — Die Sprache, I, с. 68–77.

¹⁶ Ср.: PB X.81.82.

¹⁷ Ср.: Buschardt L. Vṛtra: De rituelle Daemondrab i den vediske Soma Kult. Copenhagen, 1945; Brown Norman W. Theories of Creation in the Rg Veda. — JAOS, vol. 85, с. 23–24.

¹⁸ Kuiper F.B.J. Cosmology and Conception: A Query. — History of Religions. Vol. 10, Chicago, с. 91–138 (рус. пер.: Космогония и зачатие: К постановке вопроса. — Кёйпер Ф.Б.Й. Труды по ведийской мифологии. М., 1987. — Примеч. сост.).

¹⁹ Kuiper F.B.J. Review of Buschardt's Vṛtra. — Museum, 52, с. 99.

²⁰ В докладе на симпозиуме «Вопросы религии Южной Азии», организованном Школой востоковедения и африканистики Лондонского университета (март–апрель 1971 г.), Ж.Варен высказал мнение, что в совершении космогонического подвига царю Индре помогал пурохита Агни.

²¹ Попытка объяснить термин *ануджавара*, предположив существование древних богов нижнего мира (Варуна и т.д.) и новых богов верхнего мира (Индра и т.д.) (Kuiper F.B.J. Review of Buschardt's Vṛtra), звучит неубедительно. См. также: Dandekar R.N. Vṛtrahā Indra.

²² См. в наст. изд. статью «Ведийский Яма».

²³ В понимании Макса Мюллера; см.: SBE, vol. 32, с. 241, 252.

²⁴ Hillebrandt H. Die Göttin Aditi. Breslau, 1876.

²⁵ Barth A. The Religions of India, с. 19.

²⁶ Hopkins E.W. The Religions of India, с. 73.

²⁷ Космогоническое представление о земле и горах, сначала не имевших твердого основания, часто встречается в ведах.

²⁸ См.: Dandekar R.N. Asura Varuṇa. — Select Writings. Vol. I, с. 28–67.

²⁹ Здесь можно напомнить, что функционирование мира характеризуется как процесс объективации божественного разума.

³⁰ Ритуальным аналогом мирового древа, упомянутого здесь, вероятно, является жертвенный столб (у́пра). См. также: Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954. Кёйпер (History of Religions. Chicago. Vol. 10, с. 91–138) видит в представлении о мировом древе пренатальное воспоминание о развитии позвоночника.

³¹ См.: Dandekar R.N. God in Hindu Thought. — Select Writings. Vol. II, с. 105–148.

³² PB X.64.4; 65.13; 66.11. В статье В.С.Бхандари (Bhandari V.S. Aja Ekapāda in the Yajurveda. — Vidarbha-Saṁśodhana-Manḍala-Vārṣika. 1970, с. 204–205) Аджа Экапад отождествляется с Вираджд-Пурушей.

³³ Стелла Крамриш считает (Kramrisch S. The Triple Structure of Creation in the Rgveda. — History of Religions. Chicago. Vol. 2, с. 256–285), что Ахи Будхнья — это Вритра, побежденный Индрой и опустившийся в пучины.

³⁴ Gonda J. Aspects of Early Viṣṇuism. 1954, с. 82.

³⁵ Barth A. The Religions of India, с. 20.

³⁶ Ср. также: PB I.23.16; VI.50.7; VII.47; X.17.10; 82. 5–6; 109.1; 121.7.

³⁷ К.Хоффман (см.: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Bd. 11, с. 85–103) связывает Мартанду с Гайомартом Авесты, божественным прародителем людей.

³⁸ Высказывалось предположение, что uttānapad — это женское существо, породившее мир, возможно Адити (упоминаемая в PB X.72.4).

³⁹ В своей книге (Gonda J. Loka: World and Heaven in the Veda. Amsterdam, 1966) Гонда подробно исследовал представления о *локах*, особенно в ведах.

⁴⁰ Ср.: *Seidenberg A.* The Separation of Sky and Earth at Creation. — Folklore. Т. 70, с. 477–482; Т. 80, с. 188–196. В этой связи автор также указывает на Бытие 1.7.

⁴¹ Ср.: РВ IV.53.5; АВ XV.13.2, 4, 6. В РВ II.38.11 говорится о небесах (divaḥ), водах (adbhyaḥ) и землях (pṛthivyāḥ). Вполне возможно, что здесь под «водами» имеются в виду небесные воды среднего мира.

⁴² О значении слова *kuṣam* см. ниже.

⁴³ *Wallis.* Cosmology of the Rigveda, с. 114.

⁴⁴ О значении слова *naḥa* см. ниже.

⁴⁵ См. также: *Mueller R.F.G.* Antariṣa, ākāśa, kha. — RO, t. 24, с. 53–58.

⁴⁶ См. примеч. 39.

⁴⁷ *Gonda J.* Bhuvana. — VIJ, vol. 5, с. 42–57.

⁴⁸ *Altindisches Leben*, с. 357.

⁴⁹ Т.Барроу (*Barrow T.* Sanskrit Rajas. — BSOAS, vol. 12, с. 654–651) утверждает, что *rajas* (от *raḥ* «простирать») в РВ везде означает пространство, «протяженность», «простор». Он считает, что *rajas* в значении «темнота», «прах» следует возводить к корню *raḥ* или *lag* со значением «прикрепляться к чему-либо». Слово *rajas* можно этимологически связать с **el* («быть усталым, гнилым») и понять как «пыль», «темнота». См. также: *Gonda J.* — KZ, Bd. 73, с. 163.

⁵⁰ Ср.: *Mayrhofer M.* Der Gottesname Rudra. — ZDMG, Bd. 103, с. 140–150; *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953–1980 (на слова *rudra* и *rodasi*).

⁵¹ См. также: *Pisani V.* — ZDMG, Bd. 102, с. 62–65. Грассман производит слово *rodasi* от корня **rud* «блистать, сверкать» (*Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955, стб. Т 1185). Бейли (*Bailey H.W.* — BSOAS, vol. 12, с. 326) объясняет слово *rodasi* как «две поверхности».

⁵² *Gonda J.* Bhuvana. — VII, vol. 5, с. 42–57. См. также: *Schwarzschild.* Some Indo-Aryan Words Meaning “all”. — JAOS, vol. 80, с. 13–17.

⁵³ См. также: *Schlerath.* — IJ, vol. 6, с. 103–109.

⁵⁴ Можно также добавить, что *dyāus* иногда отождествляется с зимним солнцестоянием (*uttarāyana*), а *pruṭhivi* — с летним; солнцестояния называются также отцом и матерью. Ср.: *Shamasastri.* Dyāvā-pṛthivī. — 12 PAIOC, vol. II, с. 206–210.

⁵⁵ С другой стороны, в позднейшей литературе символы неба и земли — орел и змея соответственно.

⁵⁶ Высказывалось предположение, что в РВ VII.70.3 реки названы «младшими дочерьми *dyāus*».

⁵⁷ Согласно Аткинсу (*Procession of the Gods*, с. 112), объектом поклонения древних ариев было небо как источник творения, заключающий в себе все пути. Было высказано предположение, что арийские племена поклонялись небу, а народы юга Индии — солнцу.

⁵⁸ В СВ (Пурварчика I.1) этот уход далеко *Dyāus* имеет отношение к слову *vīṭaye* ‘для приглашения’.

⁵⁹ *Hertel J.* Die Himmelstore im Veda und im Avesta.

⁶⁰ Ср.: ШБР VI, где говорится, что *Dyāus* — это *kapala*, скорлупа яйца, из которого родился Адитья.

⁶¹ Можем ли мы понять *nilu* в смысле «атомы, мельчайшие частицы» и затем соотнести их с пылинками в луче света и, таким образом, с *radhasam* вообще?

⁶² *Narahari H.G.* The Vedic Doctrine of the Worlds Above. — ABORI, vol. 23, с. 302–313.

⁶³ *Bailey H.W.* The Beneficent Earth. — K.R.Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume. 1969, с. 3.

⁶⁴ ZDMG, vol. 102, с. 62–65.

⁶⁵ См. также: *Pettersson.* Mother Earth. Lund, 1965–1966.

⁶⁶ Lommel H. — Paideuma. Т. 4, с. 93–109.

⁶⁷ Слово dhanvan обычно объясняется как «ровный участок суши».

⁶⁸ РВ I.22.15. Комментатор объясняет — впрочем, неубедительно, — что семь dhāmāni — это три земли, три неба и антарикша ‘средний мир’. Не является ли здесь число «семь» одним из древнейших упоминаний о семичастности вселенной?

⁶⁹ Эти колышки иногда отождествляют с горами.

⁷⁰ В более поздних текстах встречается определение gandhavatī pṛthivī ‘благоухающая земля’.

⁷¹ В некоторых древних мифологиях земля — Деметра, Мать зерна.

⁷² Считалось, что под покровом ночи солнце прокрадывается обратно на восток.

⁷³ Ср. в наст. изд. статью «Ведийский бог Савитар в новом освещении».

⁷⁴ Этот и следующие переводы ШБр приводятся, с некоторыми изменениями, по изданию: Śatapatha Brāhmaṇa. Transl. by J.Eggeling. SBE. Vol. 12, 26, 41, 43, 44. Oxf., 1882–1900 (Repr.: Delhi, 1966). (В наст. изд. пер. Л.И.Куликова. — Примеч. сост.)

⁷⁵ Ср.: Heesterman J.C. The Ancient Indian Royal Consecration, 1957.

⁷⁶ Некоторые ученые склонны видеть в РВ I.115.2 рассказ о том, как солнце преследует рассвет до того места, где живут благочестивые люди, веками наслаждаясь плодами добрых дел. Однако такая трактовка неубедительна. В РВ I.154.5 земля блаженных отождествляется с «милым убежищем Вишну».

⁷⁷ См. также: ВаджС 19.45, АВ XVIII.4.64 (где это подразумевается). В АВ прямо употребляются слова yamaḡāya ‘царство Ямы’ (XII.4.36) и yamasādana ‘обитель Ямы’ (XII.5.64).

⁷⁸ В подобном смысле используются разные формы слов sukṛt и sukṛta.

⁷⁹ В АВ VI.123.2 встречаем: iṣṭāpūrta.

⁸⁰ Ср.: parame vuoman в РВ X.14.8. В АВ VI.123.2 *сварга* — это, видимо, обитель богов.

⁸¹ Весьма любопытно, что царство Ямы, царство света, позднее описывается как место, где царствует ночь.

⁸² Индуизм же просто изобилует разными раями (svarga) и адами (naraka).

⁸³ Hymns of the Atharvaveda, с. 653.

⁸⁴ Loka, 100.

⁸⁵ Der Rig-Veda. Bd. I, с. 424.

⁸⁶ The Rigvedic Equivalent for Hell. — JAOS, vol. 61, с. 76–80.

⁸⁷ В отличие от совершивших добрые дела (sukṛtāḥ), идущих в страну блаженных. См. об этом выше.

⁸⁸ Вероятно, *атрины* (atrin, от корня ad «пожирать» — attra) — это демоны, пожирающие все. Гельднер (Der Rig-Veda. Bd. II, с. 274) понимает это слово как имя собственное.

⁸⁹ Он, очевидно, близок к более позднему понятию naraka.

⁹⁰ Он напоминает *сваргу*.

МАХАБХАРАТА: ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ

В индологических исследованиях явно наметилась тенденция преувеличивать значение ведийско-арийского элемента для всего комплекса индийской культуры. Сторонники этой точки зрения утверждают, что ведам принадлежит огромный вклад в формировании индийского образа жизни и мышления на протяжении веков. Доходит до того, что древнеиндийская культура, а точнее, индуистская культура в целом часто называется ведийской культурой. Но даже беглый анализ индуистского образа жизни и мышления обнаруживает всю несостоятельность таких характеристик. Главные боги ведийского пантеона, такие, как Индра и Варуна, больше не являются объектом поклонения, а их место давно занято народными богами — Вишну и Рудрой-Шивой. В индуизм вводятся неведийские мифология и демонология, отвечающие на инстинктивную потребность людей расцветивать и украшать религию. Разработанная и отточенная в период брахман и возрожденная и реорганизованная в период сутр, сложная система жертвоприношений, которую считали едва ли не высшим достижением ведийской религиозной практики, к нашему времени почти вымерла. Глубокие философские спекуляции упанишад, которые в свое время считались последним словом в области мистицизма и духовных устремлений, либо претерпели серьезные изменения, либо вообще уступили место другим философским системам. Изошренные правила сутр, регулировавшие личную, семейную и общественную жизнь человека, заменил новый этический кодекс. Иными словами, идеалы, провозглашенные в ведах, давно перестали быть исключительной движущей силой индийского образа жизни и мыслей. Поэтому следует считать необоснованным утверждение, что ни одно литературное произведение не оказало и не оказывает влияния на культурную жизнь Индии в такой степени, как веды. Нужно понять, что брахманизм вед давно перестал существовать, а главной силой социально-религиозной жизни Индии стал индуизм, который хотя и возводится традицией прямо к ведам, но с исторической точки зрения впитал в себя больше неведийских, чем ведийских элементов. А литературные произведения, которые оставили неизгладимый след в социально-религиоз-

ной жизни индуистов, — это не столько веды, сколько народные эпосы.

Если среди народных эпических творений можно выделить одно, традиции которого продолжают не только жить до сегодняшнего дня, но так или иначе оказывают влияние на различные стороны индийской жизни, то это, конечно, «Махабхарата» (Мбх), великий народный эпос Индии. Можно сказать, что для всех жителей Индии — мужчин и женщин, богатых и бедных, из высших и низших слоев, образованных и неграмотных — Мбх остается источником мудрости, эстетического наслаждения, вдохновения и нравственного руководства. В минуту испытаний и лишений Мбх была утешением и светочем надежды и для неграмотного деревенского жителя, и для умудренного опытом государственного мужа. Индийские писатели, и древние, и современные, находили в сюжетах великого эпоса прекрасные средства для выражения собственного творческого гения. Возьмем ли мы народные песни, баллады странствующих певцов, знаменитые произведения известных литераторов на разных языках Индии — мы увидим, что источником идей и сюжетов многих из них была Мбх. Поистине нет такой области общественной и частной жизни индийца, где не ощущалось бы животворное влияние великого эпоса. Не будет преувеличением сказать, что индийский народ привык мыслить и действовать в духе Мбх.

Мбх — поистине уникальное явление литературной истории не только Индии, но и всего мира. Достаточно вспомнить ее объем. Мбх в ее нынешнем виде содержит 100 тысяч шлок (двустихий). Поэтому это самое большое литературное произведение, известное человечеству. Следующее сравнение наверняка поможет представить ее громадный объем. Мбх в восемь раз больше, чем «Илиада» и «Одиссея» вместе взятые; она больше, чем все вместе взятые эпосы на европейских языках. Еще более поразительны сведения традиции о разных видах Мбх, приводимых в самом эпосе (Мбх I.29). Говорится, что великий Вьяса создал Мбх, состоящую из шести миллионов шлок. Из этих шести миллионов три миллиона рассказываются среди богов, полтора миллиона — среди предков, один миллион четырех тысяч шлок — среди гандхарвов, а оставшиеся сто тысяч шлок предназначены для людей. Если отвлечься от мифического характера традиции, то, без сомнения, она содержит некоторые указания на историю текста Мбх. На основе этой традиции можно с уверенностью предположить, что на протяжении всей продолжительной истории Мбх литературная деятельность создателей эпоса проявлялась то в его сокращении, то в расширении. В этой связи хотелось бы привлечь внимание к еще одной замечательной особенности Мбх. Несмотря на свой гигантский

объем, эта эпическая поэма не производит впечатления хаотичности и пестроты. Не распространяясь о литературных достоинствах Мбх, можно с уверенностью сказать, что при более близком знакомстве это эпическое произведение в целом оказывается удивительно соразмерной и гармоничной структурой.

Однако не только грандиозность объема делает Мбх единственной в своем роде. Ее содержание тоже во многих отношениях уникально. Даже неподготовленного читателя Мбх поражает своей энциклопедичностью. Можно сказать, что в ней содержатся практически все знания того времени о религии, мифологии, законах, этике, философии, искусстве управления государством и ведения войны, истории, этнографии. *Vyāsocchīṣṭāṃ jagat sarvaṃ* — «нет такой вещи под солнцем, о которой бы не поведал многомудрый Вьяса»^{1*}, которого традиция считает автором эпоса. Мбх представляет собой весьма полное историческое свидетельство о длительном периоде прошлого Индии, написанное к тому же с прекрасным пониманием жизни мужчин и женщин всех слоев общества. Эпос с поистине кинематографической точностью, кадр за кадром разворачивает перед нами живую картину культурной жизни индийцев на протяжении нескольких столетий. Название «Махабхарата» в самом эпосе объясняется так: *mahattvād bhāratavāc sa mahābharātam ucyate* (Мбх I.1.209)^{2*}. Что бы ни имел в виду автор, все удивительные свойства эпоса заставляют меня перевести это полустишие следующим образом: «Эпос называется „Махабхарата“ из-за его *mahattva* (т.е. огромного объема) и его *bhāratatva* (т.е. его истинной „индийскости“»)). Никто не выразился об этой «индийскости» эпоса красноречивее, чем всесторонне компетентный немецкий индолог Герман Ольденберг, которому принадлежат слова: «В „Махабхарате“ дышат единая душа Индии и душа каждого индийца в отдельности». Поэтому Мбх можно назвать национальной сагой Индии в самом полном смысле слова. Нет ничего удивительного в том, что индийцы возвели свой эпос в ранг пятой веды (*bhāratam pañcama vedah*), тем самым признав его таким же священным авторитетом, как четыре веды. Нужно сказать, что цитированную выше полушлоку, объясняющую значение слова «Махабхарата», можно, прибегнув к остроумной перестановке букв, прочесть и так: *mahattvād bhāravattvāc sa mahābhāratam ucyate*^{1 3*}. Это, очевидно, означает, что в действительности Мбх имеет большее значение, чем все веды и другие священные книги Индии.

Пафос Мбх не ограничен рамками одной Индии, одного народа, он, поистине, обрел универсальное, общечеловеческое звучание. Эпос гордо заявляет сам о себе: *dharme cā 'rthe ca kāme ca mokṣe ca*

bharatarṣabha / yad ihā 'sti tad amyatra yan ne 'hā 'sti na tat kvacit // 'В вопросах религии и этики (*дхарма*), материального развития и процветания (*артха*), наслаждения радостями личной и общественной жизни (*кама*) и в проблемах духовного освобождения (*мокша*) эпос воплощает то, что можно встретить и в других местах, но того, чего нет в эпосе, нет нигде' (Мбх I.56.33). И внимательное изучение Мбх убеждает, что в этом заявлении нет преувеличения. Поистине, Мбх представляет собой замечательное свидетельство коллективного сознательного, бессознательного и подсознательного в человеке. Пожалуй, нет такой человеческой мысли и чувства, которые не запечатлены в эпосе; нет ни одной мыслимой ситуации человеческой жизни, не описанной в эпосе. Возможно, самой удивительной особенностью Мбх является то, что любой читатель находит строки, обращенные словно бы непосредственно к нему. В этом смысле Мбх принадлежит не только индийцам, но и всем людям Земли.

Как мог возникнуть этот уникальный труд — огромный по объему, энциклопедический по характеру, всечеловеческий по звучанию? *Prima facie** ясно, что Мбх не могла быть создана одним автором или даже одним поколением авторов. Поэтому в отношении эпоса можно говорить не о создании, а лишь о развитии. Однако не для всех исследователей эпоса предположение, что эпос есть конечный результат длительного непрерывного литературного процесса, представлялось приемлемым. Например, согласно взглядам О. Дальмана, одного из наиболее плодотворно работавших исследователей проблемы становления Мбх, нет необходимости говорить о разных слоях в композиции эпоса, поскольку можно доказать, что весь эпос принадлежит одному слою. По его мнению, можно показать, что, несмотря на все многообразие и на тот факт, что дидактические отступления и второстепенные эпизоды часто нарушают развитие основного сюжета, для всего эпоса характерно удивительное единство описания характеров. Другими словами, автор эпоса никогда не теряет из виду основной конфликт. Вражда между Кауравами и Пандавами, составляющая центральную тему поэмы, не является, как считает Дальман, исторически достоверной. В противном случае индийская история обязательно сохранила бы так или иначе следы этой вражды. Создается впечатление, что автор ставил перед собой исключительно дидактические цели, т.е. хотел изобразить конфликт между добром и злом и показать, что добро в конце концов побеждает зло. Как адекватное средство для воплощения этого дидактического учения поэт выбрал из древнего эпического материала рассказ о Куру и Пандавах. Дальман заключает,

* С первого взгляда (*лат.*).

что Мбх представляет собой единое произведение, в котором два элемента, дидактический и эпический, подверглись художественному сплаву; что этот художественный сплав дидактического и эпического элементов был задуман и реализован одним вдохновенным поэтом; что, наконец, этот труд должен был быть завершен не позднее V в. до н.э.².

Здесь, в частности, можно упомянуть, что еще до Дальмана выдающийся составитель знаменитого «указателя»^{4*} Сёренсен в 1883 г. говорил о древнейшей форме Мбх, которая, по его мнению, была близка к саге и представляла собой единое целое³. Барт, подвергший критическому анализу взгляды ряда исследователей Мбх, в конце концов сам пришел к заключению, что эпос может претендовать на несомненную целостность⁴. Если Сёренсен склонен был считать, что фактор, наделяющий эпос единством, — древняя сага о Куру, то С.Леви полагал, что таким объединяющим элементом было некое дидактическое учение, подобное тому, которое позднее было оформлено в БГ⁵. С.Леви охарактеризовал БГ как кодекс поведения кшатриев, основанный на религиозных представлениях бхагаватов. Главной целью поэмы, по мнению этого ученого, было сплотить кшатриев для службы Господу Кришне. Чтобы убедить кшатриев в том, что служба Кришне — залог их успехов и благосостояния, поэт-бхагават, очевидно, окружил БГ эпическим повествованием о Кауравах и Пандавах.

Ольденберг охарактеризовал все подобные попытки увидеть в Мбх единое и гармоничное целое как «чудовищные в научном отношении» — замечание излишне резкое, но в целом справедливое⁶. Когда, например, Дальман говорит о бесспорном единстве описания характеров в эпосе, трудно заставить себя принять этот вывод. В Мбх есть многие явные несоответствия и в сюжете, и в описании характеров, которые нельзя объяснить, если принять предположение о едином авторстве эпоса. Затем, если главной целью Мбх действительно было стремление убедить кшатриев в необходимости службы Господу Кришне, то поэт — предполагаемый единственный автор эпоса — позаботился бы о том, чтобы характер Кришны не был двойственным. Далее, представляется действительно странным, что в этой единой поэме, где, как утверждается, дидактическое учение было облачено в одежды эпоса, призванного способствовать распространению этого учения, существуют такие явные несоответствия между теорией права и этики, которую стремились пропагандировать, и практикой, которая следует из поведения действующих лиц и описания событий. Наконец, позвольте спросить, как один и тот же автор Мбх одновременно мог быть таким, каким мы его в ней видим, а именно великим поэтом

и графоманом, мудрецом и недалеким простаком, гениальным художником и смешным педантом? Как мог он одновременно защищать взаимоисключающие системы религии и философии? Можно также указать, что если принять предложенную Дальманом датировку эпической поэмы, то придется признать, что культурные тенденции, изображенные в Мбх, совпадают по времени с представленными в джатаках. Однако в замечательном исследовании джатак, выполненном Фиком⁷, ясно показано, что Мбх и джатаки разделяет широкая пропасть. Но, пожалуй, самым убедительным аргументом против единства Мбх является упоминание в самом тексте эпоса о том, что он рассказывался по трем различным поводам и поэтому имел три различных начала и три разные версии (Мбх I.1.50–61).

Более распространенным методом изучения Мбх является тот, который принято называть аналитическим. Даже неподготовленный читатель эпоса будет поражен наличием в нем ряда кричащих несообразностей. К своему разочарованию он обнаружит, что воспеваемые в эпосе герои Пандавы ни разу не одержали победы честным путем. Старого воина Бхишму Арджуна удалось победить, только прикрывшись в решающий момент Шикхандином^{5*}. Дрона пал злополучной жертвой намеренно двусмысленного возгласа Дхармараджи^{6*}, который обычно изображается как образец благочестия и праведности. В своем последнем поединке с Карной герой Пандава Арджуна пренебрег всеми правилами *дхармаюдхи* (честного боя). Можно привести целый ряд таких примеров. Еще более удивительно то, что нечестные деяния совершаются Пандавами не только при попустительстве, но и по советам и при прямом подстрекательстве их друга, наставника и философа Кришны, которого, по сути дела, они почитали как инкарнацию бога. Как объяснить такие явные аномалии? С этого вопроса начались глубокие исследования Адольфа Хольтцмана-младшего⁸. Идя по стопам своего дяди, Хольтцман создал теорию развития Мбх, которая на первый взгляд кажется более остроумной, чем убедительной. Он выдвинул предположение, что первоначально эпос представлял собой поэму, героями которой были Кауравы. Со временем обстоятельства изменились, и все в эпосе оказалось поставленным с ног на голову. Другими словами, тенденциозность привела к инверсии. Добродетельные Кауравы первоначального эпоса превратились в злодеев, а Пандавы стали героями.

Хольтцман не ограничился провозглашением теории, но еще и попытался предложить историческую мотивировку такой кардинальной переработки эпоса. Он считает, например, что вражда между Кауравами и Пандавами — это всего лишь отражение конфликта между древним идеалом «рыцарства», олицетворением которого были Кау-

равы, и уже сложившейся новой государственностью, которую защищали Пандавы. Эта вражда, по его мнению, была одновременно и отражением религиозного конфликта: Кауравы, которые, вероятно, были приверженцами древнего шиваизма, должны были бороться против начинающегося подъема вишнуизма — вероисповедания Пандавов. Однако в Мбх невозможно найти следов такого столкновения между шиваизмом и вишнуизмом, и поэтому Хольтцману пришлось избрать окольный способ доказательств. Он указывает, что шиваизм и буддизм имеют много общего, что буддизм и брахманизм были противоположны друг другу и что вишнуизм воспринял некоторые положения брахманизма. Следовательно, конфликт между шиваизмом и вишнуизмом реально проявлялся как конфликт между буддизмом, с одной стороны, и брахманизмом — с другой^{7*}.

По мнению Хольтцмана, во всем процессе переработки эпоса можно выделить даже отдельные этапы. Первоначально должна была существовать древняя поэма, сочиненная придворными певцами, чтобы воспеть великие деяния Кауравов. Со временем эта древняя поэма претерпела две существенные переработки; каждая из них имела свою тенденцию. Сначала талантливый поэт переделал ее в поэму, воспевавшую некоего древнего буддийского правителя, возможно великого Ашоку. Основные учения, нашедшие отражение в этой переработке, были, конечно, преимущественно буддийскими. Однако довольно быстро эти учения вступили в конфликт с брахманизмом, который в то время быстро набирал силу. Буддизм же, соответственно, терял свои позиции. Проповедники брахманизма использовали эту возможность, чтобы осуществить вторую переработку эпоса, и в него были внесены изменения, призванные способствовать распространению брахманизма. Первоначальную цель поэмы поэтому требовалось полностью изменить. Пандавы, которые решительно предпочитали брахманические доктрины и, соответственно, были злодеями в старом варианте поэмы, теперь становились героями вместо Кауравов. Что касается религиозных доктрин, то буддизм был вытеснен брахманизмом, который, в свою очередь, затем уступил место кришнаизму, причем к этому времени Пандавы изменили брахманизму и стали кришнаитами. Далее Хольтцман говорит, что эта эпическая поэма о кришнаитах Пандавах ассимилировала некоторые элементы древнего пуранического материала и интерполировала многочисленные дидактические отрывки. Эта окончательная форма эпоса, которая практически полностью совпадает с его нынешней формой, по его мнению, не могла возникнуть ранее XII в. н.э.

Предположение о том, что первоначальный эпос претерпел потом нечто вроде инверсии, выдвигалось также Л. фон Шрёдером⁹ и Грир-

соном¹⁰. По мнению Шрёдера, эпическая поэма была первоначально создана бардами-певцами Куру. В ней воспевались войны между Куру, чьим главным богом был Брахма, и соседними племенами, обоже- ствившими своего племенного героя Кришну. Поэтому в первоначальной поэме, датируемой VII–IV вв. до н.э., племенной бог против- ников Куру рисовался по возможности самыми черными (कृष्ण) крас- ками. Со временем, однако, культ Брахмы был вытеснен культом Кришны, и этот факт религиозной жизни привел в политическом плане к падению Куру, а в литературном — к инверсии первоначальной эпической поэмы. Последователи Кришны были достаточно умны, чтобы не отказаться совсем от первоначального эпоса, который успел пустить глубокие корни в народе. Они лишь переделали его с сильным уклоном в кришнаизм. Однако эта переделка была чисто поверх- ностной, поскольку и после нее в новом варианте эпоса явно просту- пали существенные особенности первого варианта. Этим и объясняет- ся обилие несовпадений и противоречий в сегодняшней рецензии текста. Грирсон называет конфликт между брахманистами и анти- брахманистами основной причиной своего рода инверсии первоначальной поэмы. Кауравы из Мадхьядеши, как он считает, были сто- ронниками брахманизма. Они вступили в борьбу с панчалами и Панда- давами, не отличавшимися ортодоксальностью, на что указывает, например, полиандрический брак принцессы-панчалийки Драупади с пятью братьями Пандавами. Сама борьба начинается с оскорбле- ния, которое нанес брахману Дроне противник брахманизма царь Панчалы Друпادا. Горя жаждой возмездия, Дрона перешел к Каура- вам, считавшимся защитниками брахманизма, а Друпадду поддержа- ли Пандавы, которые породнились с панчалами благодаря своему браку.

Тот факт, что Хольцманом и двумя другими учеными были пред- ложены различные и, более того, взаимоисключающие мотивы пере- работки эпоса, заставляет усомниться в обоснованности выдвинутой остроумной гипотезы, особенно если учесть, что она абсолютно не подтверждается данными других источников. Например, предположе- ние Грирсона относительно войны между Кауравами Мадхьядеши, с одной стороны, и панчалами и Пандавами — с другой, а также отно- сительно конфликта между брахманистами и антибрахманистами не подкрепляется историческими свидетельствами. Равно неприемлемо утверждение Хольцмана, что известная рецензия Мбх не могла по- явиться ранее XII в. н.э., поскольку можно доказать на основе пись- менных источников, что после XI в. эпос не претерпел никаких зна- чительных и существенных добавлений. Уже в VIII в. н.э. Мбх имела почти тот же вид, что и сейчас, т.е. являлась одновременно и эпосом и

дхармашастрой. Данные эпиграфики показывают, что уже в V в. Мбх была известна как творение Вясы, содержащее 100 тысяч шлок, и есть все основания предполагать, что в течение как минимум двух предшествующих веков эпос оставался практически без изменений. Что же касается свидетельств самого эпоса, то напрасно искать в нем какие бы то ни было признаки буддизма. Хольтцман, говоривший о буддийской переработке эпоса, сам признавал этот факт. Точно так же трудно найти какие-либо места в эпосе, где Брахма воспевался бы как верховное божество. В истории религии Индии на деле практически неизвестен сколько-нибудь заметный конфликт между культом Брахмы и культом Кришны. Поэтому о теории инверсии можно сказать только, что ее базовые положения, конечно, привлекательны, но выводы весьма натянуты¹¹.

Начиная с 1837 г., когда Лассен, можно сказать, заложил основы современного периода критического изучения Мбх¹², господствующей в той или иной форме теорией была теория добавлений и последовательных переработок. У этой теории есть хотя бы то преимущество, что она полностью подтверждается древнеиндийской литературной традицией. Более того, как уже отмечалось, в самом эпосе ясно говорится, что он рассказывался по трем различным поводам и соответственно имел три различных начала и три разные версии. Поэтому казалось обоснованным начать с предположения, что Мбх в том виде, в каком мы ее знаем сегодня, есть результат длительного процесса развития. Тогда достаточно проследить различные этапы этого развития и по возможности объяснить их теми или иными культурно-историческими причинами. Сам Лассен считал, что нынешняя рецензия эпоса является второй по счету. И называл ее «рецензией Шаунака», поскольку Саути рецитировал ее во время жертвоприношения, совершавшегося Шаунакой. По мнению ученого, именно эта рецензия имеется в виду в АшвГрС (III.4), где наряду с «Бхаратой» упоминается и «Махабхарата». АшвГрС, которую Лассен датирует серединой IV в. до н.э., таким образом, уже знает две рецензии эпоса — «Махабхарату» и «Бхарату». Можно предположить, что под рецензией «Махабхарата» Ашвалаяна имел в виду именно «рецензию Шаунака», потому что, как утверждает Лассен, Ашвалаяна традиционно считается учеником Шаунаки. Следовательно, «рецензия Шаунака» должна была сложиться до середины IV в. до н.э. Лассен, кроме того, добавляет, что все кришнаитские интерполяции — более поздние, чем «рецензия Шаунака», т.е. позднее IV в. до н.э. Нетрудно заметить, что датировка Лассеном АшвГрС IV в. до н.э., а также его отождествление Шаунаки, учителя Ашвалаяны, с Шаунакой, совершившим жертвоприношение, во время которого рассказывалась «Махабхарата», выглядят чис-

то гипотетичными. Неясно также, почему Лассен считает, что кришнаитские элементы в эпосе не могли появиться раньше IV в. до н.э. Тот факт, что Панини упоминает Васудэву и Арджуну, ясно предполагает наличие культа Бхагавата, а Панини, как известно, жил раньше V в. до н.э.

Вебер, анализируя Мбх, пытался определить, какие ведийские источники дали материал для этого эпоса¹³. Однако нельзя сказать, что ему удалось установить прямую органическую связь между ведами и эпосом. По пути Вебера в какой-то степени пошел Людвиг¹⁴. Можно сказать, что его основным вкладом в проблему изучения Мбх явилось то, что он привлек внимание к наличию в эпосе двух уровней содержания: исторического и мифического. По его мнению, историческое ядро эпоса составляет захват бхаратами, которые воспевались в ведах в связи с «битвой десяти царей», расположенной на берегах Сарасвати Курукшетры. Пандавы же историческими личностями не являются. В частности, Людвиг даже высказал предположение, что все пять братьев Пандавов принадлежали к различным племенам и идея пяти братьев Пандавов означает всего лишь союз пяти племен (это напоминает о «десяти царях»). На базе этих скудных и слабо связанных между собой элементов эпический поэт возвел целую надстройку, воплотившую сезонный миф. По мнению Людвига, на сезонный миф указывают слепота Дхритараштры (символизирующая бессилие зимнего солнца), полиандрический брак между Пандавами и Драупади-Кришной (контакт бледных лучей зимнего солнца [Панду] с черной [kṛṣṇa] землей), добровольная слепота, повязка на глазах Гандхари (указывающая на то, что супруга зимнего солнца закрыта облаками)¹⁵. Не вдаваясь в подробности, хочу лишь сказать, что этот метод переноса природных явлений в мифологию, в свое время очень распространенный, теперь вряд ли выглядит убедительно для исследователей. Любая попытка реализовать этот метод до конца окажется затруднительной даже для его ярых сторонников!

Пожалуй, наиболее скрупулезное применение аналитического метода встречаем в широко известной книге Хопкинса, посвященной великому эпосу Индии. Он говорит, что с IV в. до н.э. по IV в. н.э. эволюция Мбх прошла четыре этапа¹⁶: баллады о бхаратах; сказание «Махабхарата», герои которого — Пандавы; дидактические интерполяции; позднейшие добавления. Идеи Хопкинса во всей своей глубине — а нужно сказать, что они достаточно глубоки, — заслуживают признания уже за то, что расчистили подступы на пути к правильному решению проблемы Мбх.

Теперь я кратко изложу свои взгляды на этот вопрос. Я считаю, что в определенном смысле истоки Мбх как целого следует искать —

с точки зрения культурной и литературной истории — в том периоде, который предшествовал созданию ведийских самхит. Исследователь увидит, что начала древнеиндийской литературы характеризуются двумя различными литературными традициями, которые для удобства я называю традицией *сут* и традицией *мантр*. Нетрудно убедиться, что обе эти традиции — устные, но между ними имеются весьма существенные различия. В самом широком смысле традиция *сут* связана с тем, что можно было бы назвать светской историей и деяниями земных героев. *Суты*, или певцы, главные создатели этой традиции, воспевали подвиги земных героев и царей и повседневную жизнь обычных людей. В их балладах и народных песнях, легендах и исторических преданиях отражены различные аспекты мирской жизни древних индийцев. Поэтому традиция *сут* содержит большое количество народного, сказительского, легендарного и исторического материала. Традиция *мантр*, напротив, связана с тем, что в целом обычно понимается под религиозной мыслью и практикой. Она состоит из молитв, восхвалений и магических заклинаний индийцев эпохи вед, из ритуальных формул и заклиний, духовных чаяний и философских рассуждений.

Можно с уверенностью предположить, что обе эти литературные традиции, одна — светско-историческая, а другая — мифологически-ритуалистическая, по вполне понятным причинам первоначально характеризовались «текучестью» текстов и развивались параллельно. Со временем само содержание традиции *мантр* потребовало, чтобы литература, создаваемая в ее рамках, была должным образом организована и обрела фиксированную литературную форму, поскольку в том, что касалось религиозной мысли и практики, поэты-жрецы и ритуальные жрецы того времени, как, впрочем, и всех времен, не признавали никакой неопределенности. То, что религиозная практика, а вместе с ней и религиозная литература быстро обретают особенную жесткость и окостенелость, поистине, универсальное явление. Поэтому литература, созданная в рамках традиции *мантр*, уже на очень раннем этапе была собрана и объединена в своды, в результате чего и были созданы веды в известном нам виде. Традиция *сут*, наоборот, продолжала существовать в «текучем», нефиксированном состоянии. Этому факту обязан своим возникновением тот любопытный парадокс, что, хотя многое в содержании традиции *сут* хронологически соотносится с периодом более ранним, чем тот, с которым соотносится содержание традиции *мантр*, собственно литературные памятники традиции *сут*, дошедшие до нас, являются несомненно более поздними, чем литературные памятники традиции *мантр*.

Преимущества обретения фиксированной литературной формы на самом раннем этапе очевидны. Прежде всего, это облегчило сохранность традиции *мантр* в более или менее полном виде, тогда как значительная часть литературы *сут* оказалась оставленной на произвол судьбы и в конце концов была утеряна. Однако у традиции *мантр* есть и серьезный недостаток, от которого она пострадала с культурно-исторической точки зрения. Обретение фиксированной формы на раннем этапе развития неизбежно привело к определенной статичности литературы *мантр*. Она также должна была быстро потерять способность реагировать на различные перемены в человеческой жизни в целом. Традиция *сут*, напротив, сохранила динамичность и способность реагировать и откликаться на меняющиеся условия жизни. В результате традиция *сут* ассимилировала многие элементы культуры ведийских ариев и неведийских протоиндийских культур, тогда как в традиции *мантр* представлены в основном направления жреческо-иератического характера. Литература традиции *мантр* была преимущественно литературой узкого круга, а литература традиции *сут* была адресована гораздо более широкой аудитории. В этой связи необходимо подчеркнуть следующее. Несмотря на свой «текущий» и нефиксированный характер, традиция *сут* признавалась в традиции *мантр*, поскольку в некоторых текстах, принадлежащих к последней, часто встречаются упоминания о так называемых итихасах и пуранах. Собственно говоря, наличие таких упоминаний даже позволило некоторым ученым предположить, что наряду с литературными памятниками традиции *мантр* должны были существовать и литературные памятники традиции *сут*. Однако убедительных свидетельств в поддержку такого предположения нет. В этой связи мы можем лишь сказать, что традиция *сут* бесспорно существовала и признавалась в то время, но она не смогла оформиться и обрести устойчивую форму литературных памятников.

Есть еще один момент, на который следует обратить внимание в этой связи. Помимо того что в литературе *мантр* часто упоминаются итихасы и пураны, фактически в эту литературу проникают даже некоторые элементы традиции *сут*. Это, в общем-то, было неизбежно. Но, вводя эти элементы в свою традицию, хранители традиции *мантр* давали им существенно иную, жреческую интерпретацию. Так, основное назначение гимнов о «битве десяти царей» — не столько воспевание подвигов бхаратов, сколько прославление магической силы жреческого искусства Васиштхи. Элементы традиции *сут* сохранились в литературе традиции *мантр* в различных формах. В самхитах встречаем гимны, относящиеся, по существу, к человеческой истории, например гимны, посвященные таким историческим событиям, как

«битва десяти царей», или гимны-*данастути* (восхваления даров), восхваляющие доброту и щедрость патрона. В брахманах в каждом тексте обыкновенно выделяются две части, *видхи* и *артхавада*. *Видхи* толкует о теории и практике того или иного ведийского жертвенного ритуала, а *артхавада* обычно посвящается прославлению этого жертвоприношения. В такое прославление авторы брахман часто включали исторические и мифические примеры, которые должны были убедить в обещанной действенности данного жертвоприношения в целом или его отдельных частей и деталей. Вероятно, многие из этих примеров принадлежали литературе традиции *сут*. Затем, в брахманах приводится множество *gamh* (*gāthā*), ходячих стихов народной мудрости, которые тоже следует возводить к традиции *сут*. Наконец, для некоторых ведийских ритуалов жертвоприношения предписывается рецитация древних мифологических и исторических сказаний, определяемых терминами *париплава* и *нарашамси*. Но, как уже говорилось, все эти элементы традиции *сут* использовались в чисто жреческих целях и, следовательно, бесспорно утратили свой первоначально светский, эпический характер.

В истории древнеиндийской литературы мы, таким образом, можем проследить развитие двух основных литературных традиций. Одна из них, традиция *мантр*, очень быстро консолидировалась по причине, так сказать, своего откровенно религиозно-жреческого содержания и, соответственно, быстро обрела фиксированную литературную форму. Традиция *сут*, напротив, длительное время оставалась «текучей», возможно потому, что ее хранители не нашли такого центрального сюжета или соответствующего литературного ядра, которое сумело бы объединить вокруг себя все многообразие ее элементов. Однако со временем такой сюжет, давший возможность для унификации и объединения эпического материала, появился. Им стало важнейшее событие истории древней Индии. В результате знаменитой ведийской «битвы десяти царей» клан бхаратов обрел определенную власть над другими государствами и княжествами, созданными как ариями, так и коренным населением. Отпрыски этого могущественного клана, вероятно, безраздельно властвовали над значительной частью Северной Индии вплоть до XIII – XII вв. до н.э., пока на первый взгляд незначительная «семейная» распря не нависла грозной тучей на политическом горизонте всей страны¹⁷. История конфликта между Кауравами и их двоюродными братьями Пандавами слишком хорошо известна, чтобы повторять ее здесь. Конфликт возник из-за того, что Пандавы стали претендовать на часть царства Хастинапура, в котором правил слепой царь Дхритараштра. Из-за высокого положения дома Бхаратов в политической жизни Индии того времени обычная семей-

ная распря вскоре обрела масштабы национального бедствия. Цари и вожди всей страны разбились на два враждующих лагеря в зависимости от того, кому они хранили верность. Эпохальная битва произошла на знаменитом поле Курукшетра. Битва продолжалась всего восемнадцать дней, но эти дни потрясли всю страну. Обе армии, цвет индийского юношества, полегли на этом поле. В конце концов победа досталась Пандавам, а война совершенно справедливо получила название войны бхаратов.

Вполне естественно, что событие такого огромного масштаба и значимости для страны поразило воображение поэтов того времени¹⁸. Очевидно, при дворах Кауравов и Пандавов певцы создавали множество баллад и песен, и при этом одни и те же события могли описываться с точки зрения как Пандавов, так и Кауравов. Когда пыль, которую взметнула эта национальная катастрофа, осела и наступила относительно мирная эпоха, все эти баллады, вероятно, были сведены в одно литературное произведение с общим центральным мотивом победы Пандавов над Кауравами. Во время этого процесса литературной унификации, разумеется, были предприняты усилия переделать многие из старых баллад, чтобы привести их в соответствие с линией на прославление победителей, хотя ясно, что подобная тенденциозная переработка могла быть только поверхностной. Можно предположить, что в процессе редактирования этих баллад многие древние эпические и легендарные элементы более или менее естественно вошли в ткань исторического повествования о войне бхаратов. Не исключено также, что во многих случаях такая переработка существенно изменила первоначальный облик персонажей и трактовку событий. Тем не менее следует признать, что в процессе обработки текста основной сюжет никогда не терялся из виду, и в конечном счете было создано достаточно однородное литературное произведение в более или менее устойчивой литературной форме. Это произведение считалось исторической поэмой, основная тема которой развивается в трех частях: *бхеда* 'раздор', *раджьявинаша* 'потеря царства' и *джая* 'победа': *evam etat purāvṛttam teṣām akliṣṭakāriṇām / bhedo rājyavināśaś ca jayaś ca jayatām vara //* (Мбх I.55.43)^{8*}.

Эту историческую эпическую поэму о войне бхаратов, соответственно по праву названную «Джая» (победа), и следует считать первым литературным памятником традиции *сут*. Нужно сказать, что эта поэма в огромной мере облегчила дальнейшую кристаллизацию эпического материала, поскольку после того, как сложилось литературное ядро, к нему легко присоединялось множество различных элементов «текучей» традиции *сут*. Следовательно, множество древних эпичес-

ких сказаний, в особенности тех, где прославлялись деяния клана Бхаратов, оказались включенными в «Джаю» таким образом, что вскоре стали неотъемлемой частью этой исторической поэмы. По мере того как все больше материала традиции *сут* объединялось вокруг исторической поэмы «Джая», она постепенно трансформировалась в эпос «Бхарата». Этому процессу трансформации «Джай» в «Бхарату», пожалуй, еще более способствовало воздействие с другой стороны. Чтобы определить источник этого воздействия, нам придется обратиться к истории религии древней Индии. Если традиция *сут* только начала выкристаллизовываться и обретать фиксированную литературную форму, то литература, принадлежавшая традиции *мантр*, у которой, как мы видели, процесс кристаллизации начался гораздо раньше, уже успела пережить по крайней мере три различных периода своего развития: период самхит, период брахман и период упанишад. Я пытался показать, как условия, возникшие в период упанишад, нарушили преемственность ведийского (брахманического) образа жизни и мыслей¹⁹. Период междуцарствия, последовавший за периодом упанишад, оказался исключительно насыщенным с точки зрения религиозной истории Индии. Естественная реакция на условия, созданные упанишадами, проявилась в основном в четырех формах: возникновение неортодоксальных систем мышления; широкое движение за возрождение и укрепление ведийского образа жизни и мышления, возникшее в период *сутр* и *веданг*^{9*} как реакция на распространение неортодоксальных учений; развитие новых идеалов государственности, демонстрируемых *артхашастрой* (наукой политики или «мирской пользы»); мощный рост народной религии, которая имела истоки в представлениях и обычаях аборигенов Индии, но все же не избежала влияния ведийских ариев. Именно два последних аспекта — а более всего четвертый — оказали наибольшее влияние на формирование эпической «Бхараты». Широкое движение за возрождение брахманизма, которое нашло литературное выражение в *сутрах веданг*, смогло с успехом противостоять неортодоксальным религиозным движениям. Однако на деле это движение не смогло освободиться от чар изощренного ритуализма и жесткого социального порядка, освященных прежним брахманизмом. Поэтому оно не смогло найти отклик в широких массах. И действительно, то, что поначалу было народным движением за ведизм, стремившимся противостоять распространению неортодоксальных религий, вновь в каком-то смысле вернулось к ограниченности, характерной для периода брахман. В противовес этому возникло новое народное религиозное движение, которое вначале выступало против отдельных черт брахманизма, но в конечном счете провозгласило свою, пусть номинальную и поверхностную, приверженность ведам и оказа-

лось способным остановить наступление неведийских религий. Распространение этой религии началось, скорее всего, среди племен вришниеи и сатватов, а затем охватило также абхиров, ядавов и гопалов. Все они обитали и правили на землях Центральной и Западной Индии. Главным учителем и лидером нового религиозного движения был Кришна, который с течением времени так или иначе ассоциировался с каждым из этих племен. Вполне естественно, как и всегда в таких случаях, что он вскоре стал сначала племенным героем, а потом и племенным богом²⁰.

Религиозная платформа Кришны состояла из четырех основных пунктов. Первый из них касался цели духовной жизни. Как известно, упанишады провозглашали целью духовной жизни *атма-джняну* (=познание «я»). Согласно упанишадам, духовное освобождение индивидуума заключается в осознании того, что индивидуальная душа (*jiva*) в конечном счете идентична мировой душе (Брахману). В силу неведения мировая душа, являющаяся единственной реальностью, оказывается ограниченной возможностями человеческого тела, органов чувств и разума, в результате чего возникает иллюзия существования индивидуальной души. С помощью истинного знания человек стряхивает свою индивидуальность, которая в конце концов не является ни реальной, ни вечной, и осознает свою действительную природу. Упанишады также подчеркивают, что чувственный мир по сути своей нереален и поэтому до тех пор, пока человек вовлечен в процессы, происходящие в этом мире, у него нет шансов достичь своей духовной цели. Отрицая таким образом реальность окружающего мира и помещая человека в центр своих рассуждений, учения упанишад в каком-то смысле утратили всякую социальную значимость. Они поощряли бегство человека от общественных обязанностей, дабы он мог схорониться внутри самого себя. В противоположность этой индивидуалистической, абстрактной и более или менее негативной концепции духовной жизни Кришна учил, что истинная духовная жизнь есть *лока-санграха* — участие в установлении стабильного и сплоченного общества. Общество в целом может правильно функционировать только на основе принципа этической взаимозависимости его отдельных составляющих. Каждый индивидуум должен ощущать себя существенной и неотъемлемой частью общества и обязан делать все, чтобы оно крепло, сохранялось и развивалось. Таким образом, Кришна придавал размышлениям о духовности откровенно социальную ориентацию. Провозглашенный упанишадами идеал *атма-джняны* обязательно предполагал полный отказ от реальной жизни. В новой народной религии Кришны, целью которой была *лока-санграха*, не было места пустой жизни в отречении. *Саньясу*, отречение, в учении Криш-

ны заменило учение о действии, *карма-йога*. Долгом каждого человека стало наилучшее исполнение общественных обязанностей. Однако это не означало, что следует предаться деятельности всевозможных видов в ущерб духовному освобождению личности. В *карма-йоге* Кришны достигнут замечательный компромисс между метафизическим идеалом индивидуального освобождения и этическим идеалом социальной ответственности. Действие само по себе не есть преграда на пути к индивидуальному освобождению; только отношение, с которым совершается каждое конкретное действие, определяет, будет это действие такой преградой или нет. Согласно учению Кришны, можно соединить этические преимущества активной деятельности с духовными преимуществами отказа от нее при таком образе жизни, когда человек выполняет свои общественные обязанности, совершая правильные действия только в состоянии отрешения от личной заинтересованности в этих действиях. Цель человеческой жизни не должна ограничиваться достижением индивидуального освобождения; напротив, даже достигнув личного освобождения, следует совершать деяния ради освобождения собратьев по роду человеческому. Можно сказать, что в своем религиозном учении Кришна заново интерпретирует в терминах социальной этики такие идеалы упанишад, как *саньяса* и *мокша*.

Третий аспект учения Кришны касается религиозной практики. Как показано в другой моей работе²¹, брахманический ритуализм не мог по вполне понятным причинам войти в религиозную практику широких масс. Кроме того, он предполагал определенную социальную и интеллектуальную эксплуатацию. Поэтому с целью уничтожения неизбежной социальной исключительности и религиозной ограниченности культа жертвоприношений Кришна заменил его культом *бхакти*. И как известно, во всей религиозной истории Индии только культ *бхакти* действительно породил истинно демократическое духовное братство людей. Что касается ритуализма, то нужно заметить, что Кришна не отказался полностью от идеи жертвоприношения, а скорее, заново интерпретировал ее, как и *мокшу* с *саньасой*, в свете социальной этики.

Наконец, народное движение Кришны характеризуется тенденцией к синтезу религии и философии. Как известно из брахман и упанишад, учителя брахманизма возвели в догму свои суждения относительно ритуализма и спиритуализма. Как прозорливый лидер, Кришна понял, что религиозно-философский догматизм часто разъединяет людей, тогда как синтез объединяет. Не отдавая открытого предпочтения ни одной системе мысли, он старался выявить возможное сходство между различными системами и представить их как просто раз-

личные точки зрения и подходы, имеющие в конечном счете общую цель — осознание одной и той же высшей реальности.

Новое учение, решительно заменив *атма-джняну лока-санграхой*, *саньясу* — *карма-йогой*, ритуализм — культом *бхакти* и догматизм — философским синтезом, естественно, было обращено ко всем слоям общества. Оно преследовало две цели. С одной стороны, резко отходя от учений брахманизма, оно возмещало неизбежные слабости брахманистического образа жизни и мыслей, а с другой, старалось создать впечатление, что полного отказа от брахманизма не происходит.

Восход кришнаизма на религиозном горизонте древней Индии совпал по времени с частично завершившимся процессом расширения исторической поэмы «Джая» и переработки ее в эпос «Бхарата». Этот только еще возникающий литературный памятник традиции *сут* мгновенно покорило воображение людей. Стоит ли удивляться тому, что практичные сторонники кришнаизма постарались использовать популярный эпос как средство распространения своего религиозного учения? Вот почему они подвергли редактированию частично завершённый эпос «Бхарата», дабы обратить его на службу своим целям. Сначала они сблизили героев эпоса Пандавов и Кришну. Кришна стал изображаться как родственник Пандавов, их друг и наставник, а также как философ. В свою очередь, сами Пандавы стали изображаться полностью сознающими божественность Кришны. Внушается мысль, что все свершения героев эпоса были достигнуты лишь благодаря Кришне. Другими словами, Кришна превращается в центральную фигуру эпоса — ту ось, вокруг которой вращаются все действующие лица и все события эпоса. Чем больше божественных черт приобретала личность Кришны, тем больше разрастался эпос. Создавались новые легенды и изменялись старые с единственной целью утвердить и восславить божественность Кришны. Эти легенды вставлялись в подходящий контекст в древнем эпосе, а там, где такой контекст отсутствовал, его мастерски сочиняли.

Нужно отдать должное замечательной изобретательности и находчивости кришнаитских редакторов, которые ввели эти основополагающие изменения в древний эпос так, чтобы не возникло ни малейшего подозрения, что образ Кришны в действительности является чужеродным для эпоса. Краеугольным же камнем этой кришнаитской надстройки следует признать «Бхагаватгиту». БГ — совершенная в своем роде квинтэссенция религиозных, этических и метафизических учений Кришны, основные положения которых были рассмотрены выше²². Она изменила весь характер эпоса. Кришнаитские редакторы, которые, судя по всему, были прекрасными художниками слова, создали драматический фон для этой Песни Господней, чтобы усилить ее

воздействие. В определенном смысле она помогла людям осознать, что философия — это не то, чем в уединении призваны заниматься немногие избранные; философия имеет дело с проблемами, возникающими в повседневной жизни обычного человека. Поэтому можно сказать, что как «Бхарата» явилась литературой для всех, так и БГ явилась философией для всех.

Итак, эпос «Бхарата» в целом есть результат действий процессов эпического расширения исторической поэмы «Джая» и ее кришнаитской переработки. Героями этой исторической поэмы были кшатрии; присоединенный к ней в большом количестве эпический и легендарный материал в основном тоже повествовал о воинах-кшатриях; даже религиозные учения, для распространения которых предполагалось использовать эпос, заимствовались из небрахманических источников. Другими словами, на этом этапе эпос несет отчетливый кшатрийский, небрахманский отпечаток. В религиозной истории Индии два движения, брахманизм *веданги* и индуизм-кришнаизм, истоки которых были в совершенно различных идеологиях, вместе смогли остановить распространение неортодоксальных систем мышления, укрепивших свои позиции после периода упанишад, в период междуцарствия. Однако в силу самой природы кришнаизма после вытеснения неортодоксальных религий победа осталась за ним. Но как только опасность открыто антибрахманских религий миновала, сторонники брахманизма снова стали заявлять о себе. Они понимали, что хотя кришнаизм в некоторых отношениях, несомненно, представлял собой реакцию на брахманизм, но откровенно антибрахманистским он не был, поэтому существовала возможность достигнуть компромисса между брахманизмом и кришнаизмом. Сторонники брахманизма, соответственно, попытались, насколько возможно, «брахманизировать» народную религию Кришны. Такие попытки были предприняты в отношении нескольких небольших народных религиозных сект. Заметим, кстати, что общим результатом всех этих попыток явился индуизм. Что касается кришнаизма, то сторонники брахманизма начали с «брахманизации» эпоса «Бхарата», который к тому времени воспринимался почти исключительно как подлинно кришнаитский памятник. Они ввели в эпос — иногда к месту, а чаще не к месту — большое количество материала, относящегося к брахманистской учености и культуре. Включенными в эпос оказались целые трактаты по религии и философии брахманизма, его праву и этике, космологии и мистицизму, социальным и политическим теориям. В эпос вставлялись новые легенды с явно брахманистской окраской. В большинстве из них герои эпоса изображались защитниками веры и культуры брахманизма. В этой связи можно указать, что по сравнению с методами кришнаитских

редакторов методы брахманских редакторов были явно грубыми. Фактически деятельность сторонников брахманизма следует рассматривать не как художественное редактирование, а как бесцеремонное вмешательство в текст.

В процессе брахманизации претерпел значительные изменения и образ самого Кришны. К тому времени он уже стал по существу синкретическим, ассимилировав черты, заимствованные из различных источников. Это, например, черты: Кришны Васудэвы, племенного героя вришниеи; Кришны Гопалы, племенного бога пастухов; Кришны Бхагавана, проповедника кришнаизма БГ; и Кришны Ядавы, наставника Пандавов. В результате брахманской обработки Кришна стал считаться *аватарой* верховного бога Вишну и в конечном счете идентичным Брахману упанишад²³. Элементы брахманической *дхармы* и *нити* были наложены на эпико-исторические элементы традиции *сут* и религиозно-этические элементы кришнаизма. Так «Бхарата» превратилась в «Махабхарату».

Сама Мбх содержит некоторые указания, с помощью которых можно предположительно указать главных брахманских редакторов эпоса. Тщательный анализ легенд и доктрин, введенных в эпос в процессе «брахманизации», показывает, что в большинстве из них явно отдается предпочтение роду Бхригу²⁴. Бесспорно, род Бхригу играл очень важную роль в истории культуры древней Индии, но если мы примем во внимание, что он не имел ни малейшего касательства к ядру эпоса, то факт, что этому роду посвящено наибольшее количество самых разнообразных легенд в Мбх, приобретает особое значение для истории развития эпоса. Стремление «бхригуизировать» эпос проявлялось по-разному. Рассмотрим хотя бы начало Мбх. Хорошо известно, что знаменитая битва Бхаратов произошла на Курукшетре — «поле Куру». Но *сута* Уграшравас, который рассказывал эпос во время жертвоприношения Шаунаки, называет место битвы не Курукшетрой, а Самантапанчакой. Это дает редакторам эпоса возможность воспеть выдающееся событие в судьбе одного из самых необычных представителей рода Бхригу — Парашурамы. Мудрецы, присутствовавшие при жертвоприношении, спрашивают, почему это место называется Самантапанчака 'ограниченное пятью (озерами)', и *сута* рассказывает им историю о том, как между эпохами Трета и Двапара Парашурама уничтожил всех кшатриев, собрал их кровь в пять озер и посвятил эту страшную жертву своим предкам — Бхригу (1.2, 3 и сл.). Более того, этот подвиг истребления всех кшатриев, повторенный Парашурамой двадцать один раз, упоминается в эпосе неоднократно. Бхаргаварама — «Рама, потомок Бхригу» воспевается и как наставник нескольких воинов — героев Мбх, из которых самыми прославлен-

ными были Дрона и Карна. А чтобы не возникало вопроса, как Бхаргаварама, живший между эпохами Трета и Двапара, мог быть гуру эпических воинов, которые, как считается, жили между эпохами Двапара и Кали, редакторы эпоса предусмотрительно объявили Раму, потомка Бхригу, *чирамдживой* (долгожителем). Включение Парашурамы в список шестнадцати царей (VII, App. I [№ 8]), в котором повествуется о героических делах шестнадцати славных царей древности, хотя на самом деле Парашурама вообще не был царем; упоминание в БГ трех представителей рода Бхригу, а именно Шукры Ушанаса (kavinām uśanā kavīḥ, БГ X.37), Парашурамы (rāmaḥ śāstrabhṛtām aham, БГ X.31) и Бхригу (maharṣoṇām bhṛgur aham, БГ X.25), в качестве *вибхутти* — «проявлений» Всевышнего; указание на то, что Бхригу родился непосредственно из сердца Брахмы (brahmaṇo hṛdayam bhittvā niṣṣṛto bhagavān bhṛguḥ, I.60.40), причем рядом с упоминанием небожителей, — это лишь несколько примеров тенденциозной переработки эпоса бесцеремонными брахманскими редакторами, симпатизировавшими роду Бхригу. Члены этого рода часто изображаются в эпосе как великие проповедники *дхармы* и *нити*. Возможно, последнее не так уж необоснованно, поскольку знание ими всех тонкостей *дхармы* и *нити* подтверждается и другими источниками. В частности, трактат «Ману-смрити» традиционно известен еще под названием «Бхригу-самхита». Даже повседневная жизнь людей не избежала влияния рода Бхригу. В Мбх встречается примечательная легенда о происхождении двух вещей, которые впоследствии стали самыми обиходными, а именно сандалий и зонта. Конечно же, придумавший их человек принадлежал к роду Бхригу (XIII, adhy. 95). Все эти и подобные факты неизбежно приводят нас к заключению, что род Бхригу принял самое непосредственное участие в «брахманизации» эпоса. Фактически эта «брахманизация» текста часто приводила и к его «бхригуизации».

(Впервые опубликовано: UCR 12, 1954, с. 65–85.)

¹ Именно это чтение выбрано в критическом издании: bhāravatvāc (вместо bhāratatvāc).

² *Dahlmann J.* Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. B., 1895; Genesis des Mahābhārata. B., 1899; *он же.* Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahābhārata. B., 1902.

³ *Sørensen S.* Om Mahābhārata's stilling i den indiske Literatur. Copenhagen, 1883.

⁴ *Barth A.* Œuvres. Vol. IV, с. 347–403.

⁵ *Lévi S.* Tato jayam udīrayet. — R.G.Bhandarkar Commemoration Volume, с. 99–106.

⁶ *Oldenberg H.* Das Mahābhārata, seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form. Goettingen, 1922.

⁷ Fick R. Die soziale Gliederung in nord-östlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897.

⁸ Holtzmann A. Das Mahābhārata und seine Teile. Kiel, 1892–1895.

⁹ Schroeder L., von. Indiens Literatur und Kultur. Lpz., 1887.

¹⁰ Grierson G. — JRAS (1908), с. 837–844.

¹¹ В последние годы я также стал склоняться к мнению, что на каком-то очень раннем этапе первоначальная эпическая поэма подверглась тенденциозному редактированию в пользу Пандавов. Возможно, Пандавы не были законными отпрысками рода Куру, хотя и могли состоять с ним в каком-то родстве. Примечательно, что ни в одном из более ранних текстов имя «Пандава» не встречается. Однако политические амбиции заставили Пандавов претендовать на трон Хастинапуры. Для обоснования своих претензий они утверждали, что являются прямыми потомками рода Куру, создав миф о том, что они — дети Кунти (и Мадри) и богов Дхармы, Ваю и Индры (а также двух Ашвинов). Они также заключили политически выгодный союз с панчалами благодаря браку с Драупади. Не исключено, что в борьбе с Кауравами Пандавы иногда прибегали к приемам, которые можно было бы назвать «неблагородными». В конце концов Пандавы одержали победу, и, как результат этого, прежняя эпическая поэма превратилась в сагу, восхваляющую Пандавов. Не исключено, что Пандавы активно поддерживали один из народных религиозных культов, который со временем был ассимилирован кришнаизмом. Поэтому, когда эпическая поэма «Джая» превратилась в эпос «Бхарата» под эгидой кришнаизма, Пандавы стали изображаться как люди, пользующиеся особым покровительством Кришны, а во всех неблагородных эпизодах, включая победы над Бхишмой, Дроной, Карной и т.д. (см. текст выше), Пандавы выведены действующими по совету Кришны. Ведь вместе с народным индуизмом возникла и новая политическая этика, и Кришна, как прагматический лидер, не мог не принять ее (см.: Dandekar R.N. Vaiṣṇavism and Śaivism).

¹² Lassen C. — ZKM, Bd. I; Indische Altertumskunde, Bd. I–III.

¹³ Weber A. Indische Literaturgeschichte, с. 179 и сл.

¹⁴ Ludwig A. — AbhBGW VI, с. 1 и сл.; он же. SBGW, Bd. IX, с. 15 и сл.

¹⁵ В последние годы Дюмезилем высказано мнение (IIJ, vol. 3 [1959], с. 1 и сл.), что сюжет Мбх — это всего лишь перенос на действия людей мифологии, которая в своих основных чертах значительно архаичнее, чем ведийская. Он, очевидно, делает этот вывод, отталкиваясь от теории Викандера, которая изложена в работе последнего; «Pāṇḍavasagan och Mahābhārata mystiska förutsättningar». — Religion och Bibel. Nathan Söderblom-Sällskapet's Arsbok. 6, 1947, с. 27 и сл. Гипотезу Викандера–Дюмезиля поддерживает М. Биардо (EMH 2, с. 97).

¹⁶ Hopkins E.W. The Great Epic of India, Its Character and Origin. N. Y., 1901.

¹⁷ Эту дату можно несколько отодвинуть. По этому и другим относящимся к данной теме вопросам см.: Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views. Ed. S.P.Gupta and K.S.Ramachandran. Delhi, 1976.

¹⁸ Необходимо все-таки сказать, что война бхаратов, конечно, не могла быть событием такого колоссального масштаба, как описывается в Мбх. Сомнительно также, чтобы ее последствия действительно имели общенациональное значение. Вероятно, такую значимость ей стали приписывать из-за особого положения бхаратов, куру, панчалов и т.д. в тот период древнеиндийской истории. Очевидно, и тот факт, что эпические певцы всегда были щедры на преувеличения, в полной мере сыграл свою роль. Заметим, кстати, что Гонда считает двойные этнонимы типа куру-бхарата, куру-панчала и т.п. указанием на предпочтение, которое древние индийцы отдавали двучленности, комплементарным оппозициям и другим формам дуальности, воспринимаемой как единство (VIJ 12, с. 120–127).

¹⁹ См.: Dandekar R.N. The Cultural Background of the Veda. — Select Writings. Vol. III. Delhi, 1981, с. 68–93 (см. также наст. изд.).

²⁰ Более подробно см.: *Dandekar R.N. Hinduism: Retrospect and Prospect. — Select Writings. Vol. II. Delhi, 1979; он же. Vaiṣṇavism and Śaivism. — Там же. См. также наст. изд.*

²¹ См. примеч. 19.

²² См.: *Dandekar R.N. Hinduism and the Bhagavadgita. — Select Writings. Vol. II. Delhi, 1979.*

²³ См.: *Dandekar R.N. Vaiṣṇavism and Śaivism.*

²⁴ *Sukthankar V.S. The Bṛhgu and the Bharata: a Texthistorical Study. — ABORI 18, c. 1–76^{10*}.*

ЧТО ТАКОЕ ИНДУИЗМ?

Индуизм во многих отношениях представляет собой уникальное явление в истории религии. Более того, индуизм вряд ли можно назвать религией в обычном смысле слова. В отличие от большинства религий в индуизме понятие «бог» занимает далеко не центральное положение. Индуизм не является теологической системой, так как не дает догматического определения природы божества. И тем не менее для постороннего наблюдателя зачастую выглядит загадочным то, что индуисты поклоняются многим богам, не теряя при этом веры в одного бога как в единственную высшую реальность. Кроме того, в индуизме нет культа какого-либо монопольного пророка или основателя. Нет также какой-либо конкретной книги, которую он считал бы единственным священным авторитетом. Далее, индуизм даже не настаивает на обязательности какой-либо определенной религиозной практики и не принимает ни одной доктрины в качестве догмата. Индуизм как религия не содержит никакой конкретной или универсальной идеи. Нет ни догмата, ни религиозной практики, которые можно было бы назвать либо универсальными, либо сущностно важными для индуизма в целом. Те, кто называет себя индуистами, могут значительно отличаться друг от друга в том, что касается их веры и культа. То, что считает обязательным одна часть индуистской общины, может не признавать другая ее часть. Более того, даже в рамках какой-либо одной индуистской секты вряд ли можно отделить обязательное от необязательного. Несмотря на все это, индуизм уже века существует как очевидная религиозная целостность.

Обычно считается, что индуисты чрезмерно поглощены религией — эта черта, как полагают, роднит их с большинством народов Азии; но, как ни странно, сами они, кажется, и не осознают этого. Религия не является для них чем-то отличным по своей сути от прочих сфер жизнедеятельности. Для индуиста религия — это не насильно навязанная обязанность, требующая исполнения, но и не особая проблема, требующая осознанного размышления. Индуист смотрит на жизнь как на единое целое, а все ее проявления рассматривает как внутренне взаимосвязанные. Возможно, это объясняет отсутствие в санскрите слова для обозначения религии в обычном понимании.

Слово «дхарма», которым обычно пользуются как синонимом слова «религия», имеет гораздо более широкое значение. Под *дхармой* в самом общем виде понимается вся совокупность теорий и практики, относящихся к реальностям и устремлениям человека и общества в их материальной и духовной жизни. Для индуиста *дхарма* столь же широка, сколь широка сама жизнь. Можно сказать, что *дхарма* обозначает образ жизни в целом, который, однако, не обязательно и не во всех отношениях совпадает для всех называющих себя индуистами.

В определенном смысле индуизм — это религия нации. Он не был явлен пророку как откровение, и его учение не проповедовалось людям, не навязывалось им. Индуисты поистине рождаются и вырастают в индуизме, и эти обстоятельства рождения обладают такой силой, что человек, родившийся в индуистской семье, как правило, подчиняется индуизму, даже если перестает верить во многие из его доктрин и обрядов. Говорить, что индуизм не поддается определению, стало почти трюизмом. Вряд ли можно утверждать, что человек имеет право называться индуистом лишь потому, что верит в определенные доктрины и соблюдает определенные обряды; так же неверно, что человек лишается права называться индуистом лишь потому, что не верит в определенные доктрины и не соблюдает определенных обрядов.

Нужно сказать, что периодически делались попытки изложить некоторые критерии индуизма. В частности, считается, что отличительная черта индуиста — его вера в непререкаемый авторитет вед. Однако в действительности можно быть хорошим и ревностным индуистом и не имея такой веры. В качестве примера можно упомянуть различные школы тантризма. Более того, подобное определение в конечном счете оказывается исключительно неясным и туманным. Ведь поскольку веды, как известно, представляют собой собрания по сути разнородных и порой внутренне противоречивых текстов, то очень трудно принять все в ведах как одинаково ценное и авторитетное. Даже в одной из упанишад (МундУп I.1.15) РВ и другие веды характеризуются как воплощение «низкого знания» (*aparā vidyā*). Кроме того, веды допускают множество интерпретаций, ни про одну из которых нельзя сказать, что она является абсолютно авторитетной. Поэтому более продуктивным критерием индуизма является соблюдение кастовых правил. Ни отрицание какой-либо доктрины, ни отход от какой-либо устоявшейся религиозной практики не считаются серьезным проступком для индуиста; таковым, скорее, считается несоблюдение кастовых правил. Нужно также отметить, что кастовые правила согласно священным книгам и в обычной практике не распространяются на определенные группы индуистов, таких, например, как от-

шельники и *санньясины*^{1*}. Строго говоря, индуизм как религию следует отличать от индуизма как социальной организации. В этой связи знаменательно, что в последнее время серьезные мыслители-индуисты, стремящиеся сохранить и упрочить индуизм как религию, считают кастовую систему истинным проклятием и открыто требуют ее уничтожения. Заметим, кстати, что условия современной жизни реально в большей степени способствуют уничтожению кастовых барьеров между индуистами. Поэтому соблюдение традиционных кастовых правил больше нельзя рассматривать как универсальный и точный критерий индуизма. Вера в святость коровы и брахмана слишком поверхностный признак, чтобы серьезно анализировать его в настоящей статье. Нельзя также говорить о таинствах индуизма, которые был бы обязан признавать любой верующий. Учения об *атмане*, *карме*, *сансаре* и *мокше*, пожалуй, можно считать аксиомами многих школ индуистской философии, но для самой религии они отнюдь не универсальны и не затрагивают ее сущности. Вполне можно называться хорошим индуистом, не веря в любое из этих учений или не в одно из них, так же как нельзя им назваться лишь потому, что ты согласен с одним из этих учений или со всеми ими.

Нужно помнить, что слово «индуист» (Hindu) — иностранного происхождения и возникло довольно поздно. То, что обычно понимается под термином «индуизм», или «индуистская религия», существовало уже задолго до того, как возникли эти слова. По сути, термин «индуизм» приобрел свое специфически-комплексное социальное и религиозное значение относительно недавно. Первоначально термин Hindu имел чисто географический смысл. Людей, которые жили на другом, то есть на восточном, берегу Инда, стали собирательно называть Hindu, индусами. Даже после того как это слово прижилось, у него долгое время сохранялся негативный оттенок: любого, кто родился в Индии и не был мусульманином, христианином или парсом, называли индусом. Такое негативное определение, конечно, бесполезно для целей настоящего исследования. Иногда высказывается предположение, что термин Hindu 'индус' является исключительно правовым термином, наиболее уместным для характеристики тех, на кого в Индии распространяется индуистское судебное право. Но здесь порочный круг замыкается, поскольку индуистское право можно определить только как право, действующее по отношению ко всем индуистам. Более того, индуистское право не распространяется на всех индуистов равным образом и в равной степени. Наоборот, те, кто сегодня подчиняется индуистскому праву, не обязательно исповедуют индуизм, к таковым можно, например, отнести сикхов, джайнов и буддистов. Отношения между индуизмом и индуистским правом со-

вершенно не похожи на те, которые существуют между исламом и мусульманским гражданским правом.

Итак, индуизм не поддается теологическому определению, социологическому тестированию или правовой характеристике. Поэтому неизбежно приходится возвращаться к самому простейшему определению: индуист — это тот, кто родился в индуистской семье и не отрекся от индуизма открыто. Конечно, этому определению присущ недостаток *petitio principii*^{*}, однако, учитывая большую древность индуизма, этот недостаток можно рассматривать скорее как кажущийся, чем реальный, и не считать его очень серьезным. Однако действительная трудность возникает здесь в отношении тех, кто лишь недавно принял индуизм. Кроме того, остается без определения сам термин «индуизм».

В самой природе и эволюции индуизма заложена исключительная веротерпимость, причем она относится как к другим религиям, так и к самому индуизму. Нельзя, правда, сказать, что эта веротерпимость всегда была синонимом возвышенности религиозных чувств или что она практиковалась сознательно и разборчиво. Однако индуизм в общем и целом всегда предпочитал скорее объединять и ассимилировать, чем выбирать и исключать. Это на удивление свободная религия, не обремененная незыблемостью веры, догматов или ритуалов. На протяжении всей своей продолжительной истории индуизм проявлял уникальную способность к практически бесконечному развитию. Одной из главных его посылок было, очевидно, то, что, хотя религиозная практика и воззрения необходимо подвергались изменениям в зависимости от времени и обстоятельств, все их возможно включить в более крупное единство. Поэтому индуизм всегда был меняющимся, гибким и легко восприимчивым ко всему.

Индуизм по сути своей динамичен. В отличие от многих профетических или основанных на доктрине религий, тяготеющих к статичности, он на протяжении всей своей истории проявлял замечательную гибкость, приспособляясь к условиям различных общин, эпох и регионов. Он всегда без колебаний поддерживал новые священные книги, новых богов и новые институты. Он не отвергал никого; он приветствовал в своем лоне всех, кто жаждал обрести духовное наставничество, социальную защиту и поддержку. Поэтому в нем представлены различные уровни религиозной веры и религиозной практики, а также различные этапы культурного развития, и при этом он обладает бесконечным многообразием духовных возможностей. Двумя великими достоинствами индуизма являются забота об особых

^{*} Предвосхищение основания (*лат.*).

духовных возможностях человека (*adhikāra*) и готовность предоставить ему полную свободу поклоняться избранному божеству (*iṣṭadevatā*). В этой связи необходимо отметить еще одну особенность индуизма: индуистский ритуал по своему характеру является скорее индивидуальным, чем коллективным. Индуист чувствует себя свободным от запретов в выборе как конкретной религиозной практики, так и доктрины.

Результаты всего этого многообразны. Например, индуизм редко был виновен в гонениях на другие религии. Верно и то, что характерное для индуизма стремление к поглощению и освящению всего, с чем ему приходилось сталкиваться, обеспечило ему быстрое распространение по Индии без особо активной прозелитизации. Индуизму нужно также отдать должное за то, что всякая религиозная ассимиляция сопровождалась социальной ассимиляцией с соответствующими переменами. К его недостаткам следует отнести то, что излишняя сверхтерпимость и готовность к абсорбции привели к снижению общего уровня индуистских доктрин и ритуала. Что еще более важно, из-за этой своей особенности ему не были свойственны сжатость и четкость характеристик, которые обычно наделяют религию особой силой. Поэтому нет ничего удивительного в том, что индуизм никогда не поощрял идею теократического государства и практически никогда не был государственной религией.

Если вообще можно говорить об отличительных особенностях индуизма, то следует прежде всего упомянуть веру в идеологический комплекс *карма-сансара-мокша* на метафизически-этическом уровне и принятие кастовой системы на социально-этическом уровне. Между прочим, именно в связи с тем, что индуизм — религия по сути национальная, последняя особенность считается для него более важной и основополагающей. В результате своего изначального неведения человек оказывается вовлечен в целый круговорот существований (*saṃsāra*), которые от века сменяют друг друга, причем его деяния в одной жизни необратимо определяют природу и содержание его следующей жизни, образуя тем самым постоянную причинную цепь (*karma*). Религиозно-философское *summum bonum* индуизма — *мокша*, т.е. освобождение от этой вовлеченности через осознание своей истинной природы, своего сущностного тождества с единой высшей реальностью^{2*}. Поэтому индуист вечно поглощен стремлением к *мокше*, а его отношение к жизни целиком определяется убежденностью в том, что сама эта жизнь во всем круговороте существований ничего не стоит. С другой стороны, однако, индуист вовсе не собирается отрекаться от обычной земной жизни — она служит ему почвой для усилий достигнуть *мокши*. Он верит, что бытие в потоке рождений

обещает бытие в Сущности. Он также верит — и это, пожалуй, еще важнее — в то, что от образа его жизни непосредственно зависит безопасность и сплоченность общества, к которому он принадлежит. Сочетание философско-этического идеала *мокши* и социоэтического идеала *дхармы* (а самым типичным ее выражением является *варнашрама-дхарма*^{3*}), которая наделяет чувственное существование смыслом и целью, составляет, можно сказать, главную проблему индуизма. Ясно при этом, что если *мокша*, с точки зрения теории, достигается индивидуально, личными усилиями, то *дхарма* требует постоянного приспособления к конкретной ситуации в обществе.

Другая проблема, которая часто заявляла о себе в истории индуизма и в конечном счете является лишь отражением проблемы, упомянутой выше, связана с конфликтами между традиционной *дхармой* и абсолютной *дхармой*. Традиционная *дхарма* есть образ жизни, предписанный в священных книгах. Абсолютная, или вечная, *дхарма* открывается только прозревшему, а традиционная *дхарма* только пытается воплотить ее практически. Это напоминает противоречие между «законом» и «справедливостью». Позиция индуизма в этом отношении противоречива. С одной стороны, он настаивает на подчинении чувства справедливости чувству долга, в то же время, с другой стороны, недвусмысленно заявляет, что на определенном этапе своего духовного совершенствования истинно взыскующий всегда может отбросить предписания традиционной дхармы.

Не следует забывать, что индуизм — не унитарная концепция или явление и не монолит. Поэтому маловероятны такие суждения, которые можно было бы безоговорочно отнести к индуизму как к целому. Индуизм так же непредсказуем, как человеческая природа. В конечном счете изучение индуизма неизбежно сводится к изучению различных индуистских каст и сект. Все индуистское общество разделено по горизонтали на касты, а по вертикали — на религиозные секты, и разделение по горизонтали первоначально было более жестким и строгим, чем по вертикали.

Индуизм отмечен целым рядом парадоксов и полярностей. Например, он подчеркивает религиозное равенство всех людей и одновременно не только смотрит сквозь пальцы на жесткую социальную иерархию, но и содействует ее укреплению. Он допускает полную свободу в вопросах веры, но настаивает на пунктуальном соблюдении кастовых правил. Особенно поразительно, что хотя низшие касты больше всего страдают от религиозной и социальной дискриминации, но чем ниже положение касты в социальной иерархии, тем более консервативны и склонны к конформизму ее члены. Индуизм не настаивает на соблюдении какой-либо установленной формы поклонения, но

сам этот факт породил огромное количество видов религиозной практики. Аналогичным образом индуизм, с одной стороны, считает Бога излишеством, а с другой стороны, утверждает, что глубоко эмоциональный теизм есть благороднейшая форма религии. С одной стороны, отказ от телесных наслаждений и суровые обеты являются частью его религиозной дисциплины, а с другой — он допускает оргиастические и чувственные ритуалы. С одной стороны, он провозглашает *мокшу*, *джняну* и *санньясу* высшими религиозными идеалами, с другой — предписывает совершение сложнейших ритуалов, правильное исполнение которых обеспечивает *сваргу*. Индуизм не признает дихотомии «религия–философия». Философия, как считается в индуизме, затрагивает человека самым глубоким образом. Она понимается прежде всего как прикладная, а не просто теоретическая или умозрительная дисциплина. Она нацелена на достижение конкретных, осязаемых результатов. Примечательно, что в упанишадах и других подобных текстах чаще говорится о *видье* — знании как прагматической философской доктрине, чем о *джняне* — чисто академическом знании. Философия поэтому рассматривается как неотъемлемая часть религии. В какой-то степени это может объяснить все перечисленные выше парадоксы и полярности. Однако истинно велик индуизм тем, что все эти полярности и парадоксы он умеет представить как различные части своей доктрины и практики, образующие единую, гармоничную религиозную систему.

(Впервые опубликовано: Sanskrit and Indological Studies. Delhi, 1975, с. 89–96.)

ВИШНУИЗМ И ШИВАИЗМ

Труд Рамакришны Гопала Бхандаркара^{1*} «Вишнуизм, шиваизм и второстепенные религиозные учения», впервые увидевший свет в 1913 г. в «Grundriss der Indoarischen Philologie», является важнейшей вехой в изучении истории религий Индии. Р.Г.Бхандаркар первым попытался проследить историю возникновения и развития двух главных течений индуизма и его сект на основе всех имевшихся литературных, эпиграфических, скульптурных и нумизматических данных. Он неизменно отстаивал свои взгляды на методологию научных исследований¹, в соответствии с которыми его подход к предмету и анализ были прежде всего объективными, критическими и по сути сравнительными.

В последнее время по пути, ярко освещенному Бхандаркаром, пошли многие ученые, и для большинства из них его труд «Вишнуизм и шиваизм» стал отправной точкой самостоятельных исследований. Да и могло ли быть иначе? Однако они располагали дополнительным преимуществом — новым литературным и археологическим материалом, ставшим доступным уже после публикации основополагающей работы Бхандаркара. И новыми подходами, взятыми из родственных наук об обществе. Интересно и полезно поэтому будет вернуться в свете современного знания к обзору разнообразных вопросов, касающихся вишнуизма, шиваизма и второстепенных религиозных течений, в свое время поставленных и рассмотренных выдающимся ученым.

ВИШНУИЗМ

Предложенный Бхандаркаром обзор вишнуизма с V в. до н.э. по середину XVII в. н.э. можно разделить на три основные части. В первой части он объясняет, как возникло это религиозное течение и какие стадии развития прошло, прежде чем окончательно обрести форму классического вишнуизма. Первая часть больше внимания уделяет истории, а вторая — доктрине вишнуизма. В VIII в. н.э. Шанкарачарья вдохновенно проповедовал доктрину «духовного мо-

низма и мира-иллюзии», которая считалась подрывающей самые основы вишнуизма. Следовало оспорить и опровергнуть ее логические и метафизические принципы и возродить религию *бхакти* на прочной основе рационализма. Именно к этому неустанно стремился Рамануджа (XI в.). К той же цели своими путями шли Нимбарка (XII в.), Мадхва (XIII в.) и Валлабха (XV в.). Вторая часть обзора посвящена деятельности этих *ачарьев* (учителей). Со времен Рамануджы вишнуизм был привлекателен для низших каст, использовал разговорные народные языки для распространения бхакти, придавал особое значение эмоциональной стороне учения. Подтверждением этому служат произведения *альваров*² Юга. Эти тенденции окончательно оформились при Рамананде и оставались отличительной чертой учений и деятельности более поздних вишнуистских святых, таких, как Кабир и Тулсидас на севере, Чайтанья на востоке, Намдэв и Тукарам на Декане. Анализ их учений и деятельности составляет третью часть обзора Бхандаркара. Из этих трех частей наибольшее значение с исторической точки зрения имеет первая, а остальные две представляют собой скорее перечисление фактов. Вместе с тем первая часть содержит больше противоречий и требует критического пересмотра некоторых своих положений в свете новых данных.

Вот что говорит Бхандаркар о происхождении и развитии вишнуизма: «Первоначально он (вишнуизм) возник как религиозно-реформаторское течение, подобно буддизму и джайнизму, но основывался на теистических принципах. Раннее его название — *экантика-дхарма*, т.е. „религия сосредоточенной любви“, „преданность Одному“. В основе его лежала „Бхагавадгита“, беседа-поучение Васудэвы-Кришны. Вскоре он оформился в секту и стал называться панчаратрой или религией бхагаватов. Она исповедовалась кшатрийским племенем сатватов и описана Мегасфеном в конце IV в. до н.э. как религия именно этого племени. Новая вера слилась с уже существовавшей верой в Нараяну... и в Вишну. В самой „Бхагавадгите“ отражены некоторые из учений упанишад... В начале нашей эры племя абхиров (пастухов) привнесло еще один элемент в эту религиозную систему. Это история о чудесных деяниях Кришны-дитяти, который уже считался богом, и о его любовных развлечениях с пастушками. Такой вид вишнуизм сохраняет практически до конца VIII в. ...»².

Говоря, что вишнуизм впервые возник как религиозно-реформаторское течение, Бхандаркар указывает, что по сути своей это учение было ортодоксальным и представляло собой дальнейшее развитие ведийской мысли в определенном направлении. По его мнению, на гребне волны свободных размышлений упанишад родились такие системы, как буддизм и джайнизм на востоке и теистическая система

с божеством, которое обитает среди людей, на западе. В этом, бесспорно, проявилась характерная для старой индологии тенденция так или иначе возводить все религиозные воззрения, вообще всю индийскую культуру к ведам. Не следует, однако, забывать, что, придя в Индию, ведийские арии застали там отнюдь не религиозный вакуум. Есть множество свидетельств тому, что в различных областях доведийской, доарийской Индии существовали различные религиозные секты. Свежесть и энергия позволяли ведийской религии, религии победителей, в течение длительного времени подавлять местные народные религии. Однако, когда к концу периода главных упанишад (VII–VI вв. до н.э.) позиции ведизма стали ослабевать, эти народные религиозные культы начали вновь обретать силу так стремительно, что вскоре стали представлять серьезную опасность самому существованию ведийской религии. Правда, отношение этих религиозных движений к ведизму не было одинаковым. Если джайнизм и буддизм открыто восстали против господства ведизма, то религия бхакти стремилась к союзу с ним, исходя из вполне практических соображений.

Сердцевина вишнуизма — преданность (bhakti) личному божеству. Скорее всего, теистическая религия, в центре которой — бхакти к герою вришниева Васудэве (причем нужно особо подчеркнуть, что Васудэва не упоминается ни в одном из древних ведийских текстов), была одной из народных религий, которые в период упадка ведизма возродились как мощные религиозные течения. Нужно сказать, что, подобно тому, как Васудэва был из рода вришниева, Махавира и Гаутама Будда, создавшие свои религиозные учения примерно в это же время, происходили из родов джнатриков и шакьев соответственно. Бхандаркар правильно указывает, что отправной точкой того, что мы теперь называем вишнуизмом, было поклонение не Вишну, а Васудэве. Этот васудэвизм, начальная стадия вишнуизма, вероятно, уже занимал прочные позиции в эпоху Панини (V в. до н.э.), судя по тому, что Панини пришлось составить отдельную сутру (IV.3.98) о правилах образования слова *vāsudevaka* со значением «бхакт, или поклоняющийся почитаемому превыше всех богу Васудэве»³. Историческая традиция, согласно которой бог Васудэва происходил из рода вришниева, хорошо подтверждается источниками. Кроме того, как указывал Бхандаркар, Васудэва тесно связан с другим обожествленным вришнейским героем, Санкаршаной.

Религия народного бога Васудэвы возникла и укрепилась задолго до Панини, поэтому странно, что «Ангуттара-никая»⁴, входящая в буддийский канон, упоминает такие религиозные секты, как адживики, ниргрантхи, мундашраваки и т.п., но не васудэваков. Точно так же эдикты Ашоки называют шраманов, брахманов, адживиков и нир-

грантхов, но ничего не говорят о васудэваках. Это можно объяснить лишь тем, что васудэвизм был естественно ограничен районами проживания своих главных приверженцев — вришниеи, сатватов и ядавов-абхиров — и к тому времени еще не проник на восток Индии, где господствовал буддизм. Однако такое объяснение противоречит тому известному факту, что Панини из Такшашилы^{3*} и Мегасфен хорошо знали об этом учении, и со временем оно привлекло даже иноземцев, например Гелиодора. Далее, как уже говорилось, в одном из текстов «Ниддесы» (I в. до н.э.), которая входит в палийский канон, хотя и является по сути комментарием, упоминаются в числе прочих религиозных сект почитатели Васудэвы и Баладэвы. Что касается джайнизма, то васудэвизм отразился на нем более ощутимо. Легенды о Васудэве оказали заметное влияние на джайнскую агиографию, в особенности на представление о шестидесяти трех *шалакапурешах*^{4*}, в число которых включены девять Васудэв, девять Баладэв и девять Пративасудэв^{5*}.

Поразительным является тот факт, что слово «васудэвака» в значении «бхакт Васудэвы» не встречается ни в одном из известных литературных произведений⁵. А с другой стороны, если такой образцовый грамматист, как Панини, посвятил отдельную сутру строению этого слова, то, вероятно, оно было широко распространено в его время. Поэтому приходится предположить, что в эпоху Панини существовала обширная литература неведийского характера, которая, к сожалению, для нас безвозвратно утрачена.

Бхандаркар не анализирует значение второго компонента слова *vāsudevārjunabhyām* у Панини (IV.3.98). Наличие этого компонента указывает, что во времена Панини наряду с религией Васудэвы существовала и религия Арджуны. Однако о ней в отличие от религии Васудэвы история религии Индии почти ничего не знает. Высказывалось предположение, что сутра имеет в виду существование не двух независимых религиозных сект (васудэваки и арджунаки), а одной, признававшей Васудэву верховным богом, а Арджуну — его особым почитателем. Совершенно очевидно, что текст сутры не дает оснований для такого предположения. Поэтому необходимо признать, что в эпоху Панини существовали два независимых культа: культ Васудэвы и культ Арджуны. Далее, из Панини следует, что оба культа были тесно связаны между собой, причем культ Васудэвы уже в то время считался главнее культа Арджуны. В мифологии РВ Вишну тесно связан с Индрой⁶. Согласно ШБр II.1.2.11 и V.4.3.7, «Арджуна» — это тайное, или мистическое (*gūhya*), имя Индры; в позднем вишнуизме образ и черты ведийского Вишну сливаются с образом и чертами Васудэвы. Поэтому связь между сектой Васудэвы, судя по всему хорошо извест-

ной Панини, и сектой Арджуны в целом была такой же, что и связь Вишну с Индрой⁷. Еще один прототип подобной связи можно обнаружить в религиозных представлениях о Наре и Нараяне⁸, где Нару можно рассматривать как alter ego Индры в РВ и Арджуны (Панини IV.3.98), а Нараяну — как alter ego Вишну в РВ и Васудэвы (Панини IV.3.98). Создается впечатление, что уже на очень ранних этапах секта Васудэвы подчинила себе и поглотила секту Арджуны. Этим можно объяснить отсутствие сведений о последней в истории и литературе.

Бхандаркар уделил мало внимания религии Санкаршаны, хотя и высказал предположение, что бог Санкаршана первоначально не принадлежал вишнуйтскому пантеону⁹. Подобно религии Арджуны, религия Санкаршаны, вероятно, сначала существовала независимо, но ее историческое развитие в отличие от первой можно реконструировать, опираясь на литературные и археологические источники. В Мбх Санкаршана, или Баларама, изображен как герой вришниеи, старший сын Васудэвы и Рохини, однако в эпосе он не играет сколько-нибудь заметной роли¹⁰. В литературе древнейшее упоминание о культе Санкаршаны встречаем в КА (XIII.3.67), в которой говорится о лазутчиках, переодетых аскетами — приверженцами Санкаршаны. Особенностью этого культа, очевидно, было непомерное употребление опьяняющих напитков. Магасфен сообщает, что Дионису (=Вакху, богу вина) в Индии соответствуют три бога, и из дальнейшего описания становится ясно, что одним из них был Санкаршана. На первых этапах эволюции культ Санкаршаны был тесно связан с культом нагов, что позднее привело к представлению о Санкаршане как аватаре нага Шеши, или Ананты^{6*}. Поскольку Санкаршана связан с опьянением и культом змеи, то в «Панчаратра-самхите» он часто отождествляется с Рудрой-Шивой¹¹. Еще одним свидетельством того, что религия Санкаршаны возникла независимо от религии Васудэвы, является скульптура в Матхуре (II в. до н.э.), изображающая Санкаршану¹². Однако было бы неверно утверждать, что Санкаршана изначально был не брахманистским земледельческим божеством, позднее отождествленным с Баларамой¹³, поскольку Санкаршана и Баларама никогда не изображались как два отдельных персонажа.

Можно предположить, что независимая религиозная секта почитателей Санкаршаны могла возникнуть примерно в одно время с васудэвизмом, но сфера ее влияния оказалась весьма ограниченной. Вскоре две независимые религии, религия Санкаршаны и религия Васудэвы, постепенно стали сливаться. Именно этот период нашел отражение в «Махабхашье» Патанджали, «Ниддесе» и надписях из Госунди и Нагахата. В этой связи следует отметить два момента. Во-первых, слияние культа Санкаршаны и культа Васудэвы не было результатом со-

знательного стремления религии Васудэвы ассимилировать культ нагов, как считают некоторые ученые¹⁴. Скорее, оно было вызвано исторической необходимостью сохранить и упрочить религиозное единство вришниеи и сатватов, которое оказалось бы под угрозой, если бы две религиозные секты, возникшие внутри одного племени, продолжали развиваться самостоятельно. Во-вторых, то, что в надписях Санкаршана упоминается перед Васудэвой, не означает, что религия Санкаршаны древнее религии Васудэвы¹⁵. Порядок упоминания чисто формален и, очевидно, объясняется тем историческим фактом, что Санкаршана был старшим из двух братьев-вришниеи, которых впоследствии обожествовали. Можно в этой связи отметить, что в надписи из Госунди оба бога одинаково называются *анихата* 'невредимый', *бхагаван* 'Господин' и *сарвешвара* 'владыка всего'.

Другим процессом, происходившим в тот же период, судя по всему независимо от слияния религии Санкаршаны и религии Васудэвы, было формирование доктрины инкарнаций (*вьюха*). Хотя доктрина инкарнаций в полностью сложившемся виде впервые излагается в «Нараянии» Мбх (первые века нашей эры)¹⁶, первые намеки на нее есть уже в «Махабхашье». После того как Санкаршана был включен в число инкарнаций, его культ, вероятно, прекратил независимое существование.

Бхандаркар считает, что Васудэву называли Кришной, так как он был из *готры* Каршняяна¹⁷. В этой связи подчеркивается ведийское происхождение Кришны: *риши* Кришна Ангираса упоминается в РВ VIII.74, тот же Кришна Ангираса упоминается в КаушБр 30.9, а в ЧхУп Кришна назван учеником Гхоры Ангираса. Ведийский мудрец Кришна, таким образом, мог быть основателем *готры*. Бхандаркар далее говорит, что Васудэва, хотя и происходил из кшатрийского рода вришниеи, вероятно, принял *готру* своего жреца-брахмана ради жертвоприношения^{7* 18}. В подтверждение своего предположения Бхандаркар ссылается на комментарий к «Гхата-джатаке», из которого, по-видимому, следует, что Васудэва принадлежал к *готре* Канхьяна^{8*}. Однако такие рассуждения кажутся необоснованными. Предположение, что Васудэва принял *готру* Каршняяна, никак не объясняет, почему Васудэву называли Кришной. Он мог бы назваться Каршняяной, но не Кришной. Вряд ли можно представить, что имя основателя *готры* стало дополнительным личным именем человека. Комментарий к «Гхата-джатаке», который несколько путается в именах по *готре* и в личных именах, явно принадлежит к более поздней традиции. Кроме того, Кришна ЧхУп и провидец КаушБр не обязательно одно и то же лицо.

В этой связи часто высказывается также предположение, что «Кришна» с самого начала было дополнительным именем Васудэвы

вришние¹⁹. Однако очень необычно, чтобы одному человеку давалось одновременно два одинаково употребительных имени. Панини, который знает Васудэву-бога, нигде не упоминает о его втором имени Кришна. Аналогичным образом имя Кришна едва ли упоминается в связи с доктриной инкарнации, которая однозначно связана с героями вришние²⁰. Что касается имен Кришна и Васудэва, то порой высказывается мнение, что первоначальное имя героя вришние²⁰ — Кришна, а Васудэва (Vāsudeva) — это патроним, производный от имени его отца Васудэвы (Vasudeva). Это также неприемлемо по ряду причин. Во-первых, комментарий Патанджали к 7-й *вартике*^{9*} (Панини IV.1.114) свидетельствует о том, что исходной формой имени героя вришние²⁰ было Vāsudeva (не Vasudeva), а суффикс -āp, присоединяемый к нему, тоже дает форму Vāsudeva. Во-вторых, если Васудэва — это действительно патроним, то его должен был скорее получить Баларама, или Санкаршана, старший брат Кришны. Однако этого не происходит. Зато и Кришна и Баларама часто называются по матронимам Девакипутра и Раухинея соответственно. Соперничество между вождями-кшатриями за право именоваться божественным Васудэвой тоже противоречит гипотезе, что Васудэва — это патроним²¹. Этимология этого слова в Мбх²² и толкование Уджджваладатты на «Унадисутру» I.1²³, пожалуй, не оставляют сомнений в том, что «Васудэва» — это личное имя, а не патроним²⁴. Якоби указывает на исключительно важный в этой связи факт: у Васудэвы иногда появляется дополнительное имя Васубхадра²⁵. Поэтому следует заключить, что «Кришна» — это не дополнительное личное имя Васудэвы и «Васудэва» — не патроним Кришны.

Истина, скорее всего, состоит в том, что Васудэва и Кришна изначально были разными персонажами. Как уже указывалось, васудэвизм, вероятно, возник в очень глубокой древности, а в эпоху Панини уже был вполне сложившимся культом. Возможно, после религии Васудэвы возникла другая религия — Кришны, сначала племенного героя и религиозного лидера ядавов²⁶, а впоследствии — божества. Этот Кришна Ядава²⁷ вполне мог быть Кришной, сыном Деваки, упоминаемым ЧхУп (III.17.1) в качестве ученика Гхоры Ангираса, воспринявшего от учителя идею о человеческой жизни как своего рода жертвоприношении²⁸. Такое предположение не противоречит хронологии и даже подтверждается ею. Кришна должен был создать свою собственную философию, позднее воплощенную в БГ, основными положениями которой были *локсанграха* (целостность мира) и отре-

чение от плодов деяний, но не отказ от их совершения. Когда с течением времени вришнии и ядавы, бывшие друг с другом в родстве, еще больше сблизилась по политическим соображениям, образы божества вришниева, Васудэвы, и божества ядавов, Кришны, слились и положили начало возникновению нового верховного бога Бхагавана Васудэвы-Кришны²⁹. Это, очевидно, происходило уже после эпохи Панини. В КА (XIV.3) Кришна ассоциируется с Кансой, которого обычно связывают с Васудэвой, из чего можно судить о тождестве Кришны и Васудэвы. Подтверждение такому тождеству можно найти у Мегасфена. Он упоминает о «городе Кришны» (Клейсобора = Кришнапура) в стране Шурасена, где в основном поклонялись Васудэве. В эпоху БГ и, конечно, в эпоху «Махабхашьи» Патанджали³⁰ имени Васудэва и Кришна уже без различия использовались для обозначения одного и того же божества. В новых легендах, сложившихся вокруг этого составного верховного божества Васудэвы-Кришны, имя Васудэва (Vāsudeva) было переосмыслено как патроним Кришны. Возник вымышленный Васудэва (Vasudeva) — отец Кришны³¹, а Санкаршана стал старшим братом Кришны³². В этой связи можно высказать и другую гипотезу. Раз Васудэва (Vāsudeva) вришниева и Кришна ядавов первоначально были разными персонажами, имя Васудэва (Vāsudeva) вполне могло быть именем отца Кришны Ядавы³³. Тогда Кришна получает имена Ядава (племенное имя) и Васудэва (патроним), и слияние образов Васудэвы вришниева и Васудэвы Кришны ядавов облегчилось наличием в их именах общего элемента «Васудэва».

Бхандаркар полагает, что элемент Гопалы Кришны был введен в васудэвизм довольно поздно³⁴. При этом он указывает на тот факт, что Гопала Кришна не упоминается ни в таких эпиграфических источниках, как надписи из Госунди и Нанагхата, ни в «Махабхашье» Патанджали, ни в «Нараянии» Мбх. По мнению Бхандаркара, рассказы о юности Кришны в Гокуле не были известны вплоть до начала нашей эры; впервые в полной форме описание его юности появляется лишь в «Хариванше», «Ваю-пуране» и «Бхагавата-пуране»; некоторые элементы мифологии Гопалы Кришны явно несут на себе следы влияния христианства и попали в Индию вместе с переселившимися туда в I в. до н.э. абхирами; абхиры принесли с собой и имя Христос, что, вероятно, и привело к отождествлению дитяти-бога с Васудэвой Кришной.

Однако вряд ли стоит сомневаться в том, что религия, в центре которой был пастушок Кришна, возникла в среде кочевников-скотоводов абхиров³⁵. В «Падма-пуране» приводится рассказ о том, что верховный бог объявил о своем рождении в восьмой инкарнации среди абхиров (ПП V.17.1–19). В «Хариванше» (51.28) и у Бхасы в

«Балачарите» сказано, что Кришна воспитывался в гхоше; а в «Амаракоше» (II.2.21) синоним слова *гхоша* — *абхираталли* (селение пастухов).

В настоящей статье нет необходимости рассматривать вопрос о происхождении абхиров. Были ли они пришлым племенем³⁶ или всегда жили в Пенджабе³⁷, в данном случае не важно; важно то, что уже в III в. до н.э., как свидетельствуют многочисленные данные, они жили в Индии³⁸. Поэтому предположение Бхандаркара относительно влияния христианства, которое исповедовали абхиры, не находит подтверждения³⁹. Сходство между легендами о Кришне Гопале и Христе, на которое указывает Бхандаркар, чрезвычайно поверхностно. Здесь можно упомянуть матхурскую скульптуру, изображающую переправу через реку Ямуну с младенцем Кришной в корзине, датируемую эпохой Кушан⁴⁰. Отсюда можно заключить, что легенда о переносе Кришны в Гокулу была распространена уже в I в. до н.э. Этим же периодом датируется и матхурская скульптура Кришны Говардханадхары (Держашего над собой гору Говардхана), выполненная из красного песчаника⁴¹. Бхаса, время жизни которого следует отнести к еще более раннему периоду, описывает в «Балачарите» различные эпизоды из жизни Кришны в селении пастухов.

Религия Кришны Гопалы в своей первоначальной форме не обнаруживает никаких следов христианского влияния; ее невозможно возвести и к ведийским источникам⁴². В РВ слово *gopa* (*gorā*) в значении «пастух» почти не употребляется⁴³, а слово *gavaḥ* (*gāvaḥ?*) в связи с Вишну не обязательно означает «коровы»⁴⁴. Упоминание Гобалы Варшны в ТС и ДжУпБр⁴⁵ тоже не является свидетельством ведийского происхождения Абхиры Гопалы Кришны.

Видимо, религия Гопалы Кришны, приверженцами которой были абхиры, со временем влилась в органически целостную религию Васудэвы Кришны вришниева и ядавов⁴⁶. Это должно было произойти не позднее III в. до н.э., поскольку в БГ есть слова *говинда* 'пастырь' (I.32; II.9) и *кешинишудана* 'убийца демона Кешина' (XVIII.1), напоминающие о юности Кришны в Гокуле. Катьяяна (III в. до н.э.) тоже счел необходимым добавить к Панини III.1.138 *варттику*, объясняющую этимологию имени Говинда⁴⁷, вероятно распространенного в его время. Слова *дамодара* и *говинда*, которые явно принадлежат религиозному комплексу Гопалы Кришны, встречаются и в БаудхС II.5.24, относящиеся примерно к тому же периоду.

Слияние религии Васудэвы вришниева, религии Кришны ядавов и религии Гопалы абхиров в единое целое породило то, что можно назвать новым кришнаизмом. И если васудэвизм представлял собой начальную стадию классического вишнуизма, то новый кришнаизм

стал его второй и, вероятно, наиболее важной фазой. Устанавливались новые легендарные связи, посредством которых Кришна, Васудэва и Гопала были включены в единую, однородную мифологическую структуру. Васудэва, который в результате слияния религии Васудэвы и религии Кришны уже считался отцом Кришны, теперь изображается передающим младенца-сына на попечение своего друга абхира Нанды, главы *гоши* (поселка пастухов), чтобы избавить Кришну от страшной участи своих старших детей, убитых Кансой. В Гокуле мальчик Кришна рос в окружении пастухов (*gorā*) и пастушек (*goro*) как Гопала Кришна (элемент религии абхиров). Отсюда он вместе со своим старшим братом Санкаршаной-Баларамой отправился в Матхуру, убил Кансу и таким образом покончил с его деспотическим правлением (элемент религии вришниеи). После этого Кришна переселился в Двараку, где основал и укрепил царство ядавов (элемент религии ядавов). Он также был другом и наставником Пандавов. Такова составная мифология кришнаизма, религиозно-философско-этическая доктрина которого воплощена в БГ.

Третий век до нашей эры — самый важный период в истории вишнуизма. Как мы уже видели, васудэвизм-кришнаизм возник и развивался как неведийское по сути своей религиозное течение. Это был период расцвета и других неортодоксальных религий, особенно буддизма, который в III в. до н.э. достиг едва ли не пика своего влияния. Это должно было неизбежно вызвать опасения, что новая религия затмит не только переживавшую упадок ведийскую религию, но и многие неведийские секты. Поэтому васудэвизм-кришнаизм готовился встретить этот вызов. Происходило это по двум направлениям. Во-первых, вокруг него начали объединяться родственные ему религиозные силы. Слияние религий Кришны Васудэвы и Кришны Гопалы в то, что впоследствии стало новым кришнаизмом, уже упоминавшимся выше, было важным шагом в этом направлении. Другое направление оказалось весьма неожиданным. Неведийский по своему происхождению и развитию кришнаизм стал искать объединения с везизмом — каким бы условным и формальным оно ни казалось, — чтобы привлечь на свою сторону все еще значительное количество ортодоксальных верующих. Слабеющий везизм, со своей стороны, тоже стремился вернуть утраченные позиции. В частности, ортодоксы стремились возродить и реорганизовать ведийский уклад, вдохнуть в него новую жизнь, о чем свидетельствуют литературные памятники этого движения — шраута-, дхарма- и грихьясутры. Кроме того, они приветствовали возможность сохранения даже отдельных ведийских элементов в кришнаизме. Поэтому начавшееся движение кришнаизма в сторону везизма было полезно обеим сторонам. Именно на этой основе про-

изошло слияние вишнуйтских и нараянистских элементов. Хотя Р.Г.Бхандаркар занимался вопросами этого слияния, он не дал ему исторического объяснения.

Здесь нет необходимости детально анализировать мифологию Вишну в РВ⁴⁸. Достаточно сказать, что в ней отражена важная для развития ведийской мифологии тема, а именно иерархизация народной религии. Вишну, представляемый (как и в других примитивных мифологиях) в образе птицы⁴⁹, первоначально был народным божеством плодородия и роста. Однако воздействие народных представлений обусловило необходимость его включения в иератический ведийский пантеон. Искусственность такого возвышения Вишну в мифологии просматривается в натянутых ассоциациях его с Индрой — верховным богом ведийской иерархии. После установления связи между Вишну и Индрой ведийские поэты-жрецы постарались уничтожить в образе Вишну все признаки первоначального божества плодородия и придать ему традиционный солярный характер. Бхандаркар прав, подчеркивая отсутствие связи между ригведийским Вишну и солнцем. Придание Вишну солярного характера, вероятно, облегчалось тем, что божество плодородия и солярное божество имели одинаковую символику — оба изображались в виде птицы. В ходе дальнейшей эволюции мифологии Вишну стал восприниматься как верховный (parama) бог в ритуале⁵⁰. Народному воображению импонировало как раз то, что он был богом плодородия и роста. Именно это больше всего способствовало сближению кришнаизма (особенно как религии Кришны Гопалы) и ведизма. Не исключено, что отождествлению народного бога Кришны с ведийским Вишну способствовало и своеобразное понимание — а скорее, непонимание — народными массами значения эпитета ведийского Вишну gorā и упоминаний о присутствии «коров» (gāvaḥ) в его «высшей обители».

Ассимиляция кришнаизмом образа Вишну⁵¹, в результате которой оба бога слились воедино, должна была завершиться до появления окончательной редакции БГ, так как в ней к Кришне обращаются как к Вишну (XI.24, 30)⁵². Можно упомянуть о молитве Арджуны, обращенной к Кришне, в которой он просит того вновь явить себя в «четырёхруком образе» (БГ XI.46). Кроме того, как указывал Бхандаркар⁵³, Вишварупа, явленная Арджуне Кришной (БГ XI.47), очень напоминает Вайшнаварупу^{9a*}, упомянутую в «Ангите» (Мбх XIV.53–55). Этот факт подтверждает тождественность Кришны и Вишну. В Баудхс (II.5.24), датируемой примерно тем же временем, что и БГ, Вишну называется Говинда и Дамодара⁵⁴, а в ТАр (X.1.6), несколько более поздней, чем БГ, он отождествляется с Васудэвой и Нараяной. Тождество Васудэвы и Вишну подтверждается еще и тем, что в Бесна-

гарской надписи колонна Васудэвы названа колонной Гаруды^{10*}. Далее, согласно Веберу⁵⁵, тот факт, что в комментарии Патанджали к шестой *варттике* Панини (III.1.26) эпизоды убийства Кансы (kaṁsavadhā) Кришной и пленения Бали (balibandha) Вишну упоминаются вместе, свидетельствует о наличии тесной связи между Кришной и Вишну⁵⁶. Не менее примечательно, что на датируемой I в. до н.э. монете, выпущенной «кшатрийской ганой вришниеив», изображены *чакра* (боевой диск) Вишну на реверсе и Гаруда на аверсе⁵⁷. В МБх имя Вишну встречается значительно реже, чем имена Васудэвы, Кришны и Нараяны.

В ассимиляции кришнаизмом образа Вишну необходимо особо отметить следующее. Во-первых, образ Вишну существенно изменился. В мифологии РВ Вишну выступает как союзник Индры, находящийся у него в подчинении. В кришнаизме Вишну не только заменяет Индру, но и прямо противостоит ему в облике Кришны. Это подтверждают легенды о горе Говардхана и дереве Париджата^{11*}. Во-вторых, не совсем верно характеризовать ассимиляцию кришнаизмом образа Вишну как «брахманизацию» кришнаизма⁵⁸, поскольку на деле она привела к «кришнаизации» Вишну, а не к «вишнуизации» Кришны. Ассимилировав Вишну, кришнаизм тем не менее не усвоил никаких существенных черт брахманизма. Более того, этот вновь возникший религиозный комплекс вряд ли можно назвать вишнуизмом, так как единственное указание на превосходство Вишну — это распространение новой веры в Кришну как *аватару* (воплощение) Вишну.

Аватары — уникальная особенность вишнуизма. Бхандаркар, отмечая различные упоминания о них в текстах⁵⁹, не анализировал концепцию *аватар* в целом, ее смысл и значение. В БГ господь провозглашает, что всякий раз, когда *дхарма* 'праведность' ослабевает, а *адхарма* 'неправедность' усиливается, он обретает новую инкарнацию. Моральный аспект концепции *аватар* усиливается идеей о том, что бог спускается к людям, дабы те, следуя его примеру, стремились сами к приобретению божественного статуса. Кроме того, эта концепция помогала непосредственно связать трансцендентальное существо и феноменальный мир. Она дала толчок развитию доктрин бхакти и божественной милости, провозгласив идею личного бога — *sine que non** этих доктрин. Кроме того, концепция *аватар* давала столь необходимую психологическую уверенность в том, что бог не только безразличный созерцатель мирового движения, начатого им, но и его непосредственный участник. С точки зрения истории индуизма можно сказать, что концепция *аватар* способствовала стремлению этой

* Непременное условие (*лат.*).

религии к синтезу различных религиозных течений. Индуизм объединил все главные божества этих течений в одну схему в качестве инкарнаций единого верховного бога⁶⁰. В частности, можно отметить то, что среди всех *аватар* Кришна прославлялся как *пурнаватара*^{12*}.

БГ отражает тот этап кришнаизма, когда вишнуитский элемент был уже ассимилирован. Бхандаркар подробно останавливается на анализе БГ и посвящает этому целую главу⁶¹. Однако он слишком склонен возводить все учения БГ к упанишадам. Так, например, он связывает (не слишком убедительно) доктрину *карма-йоги* БГ с требованием ИшаУп (строфа 2) о решительных действиях человека в течение ста лет и с идеей ритуальной чистоты, создаваемой возвышенным состоянием ума, как сказано об этом в ЧхУп (IV.14.3), БрУп (IV.23) и МайтриУп (VI.20). Более того, Бхандаркар считает, что БГ заимствовала из упанишад атрибуты Абсолюта, идею *брахманирваны* и даже учение о *бхакти*. На деле же БГ по сути изложенных в ней доктрин представляет своего рода реакцию против господствующей ведийской идеологии, соответствующую требованиям момента. В общем и целом главные упанишады, бывшие вершиной религиозно-философской культуры вед, провозглашали конечной целью человеческого существования полное слияние индивидуальной и мировой души, достигаемое только отказом от принципиально нереального феноменального мира. Поэтому концепция упанишад является индивидуалистической и во многом пессимистической. В противоположность этому БГ выдвигает идеал *локасанграхи* — социальной стабильности, единения и прогресса. Общество может хорошо функционировать только на основе этической взаимозависимости всех его элементов. Поэтому человек должен следить за этим, ибо, будучи неотъемлемой составной частью общества, он способствует процессу *локасанграхи* посредством соблюдения своих социальных обязанностей (*svadharmā*). БГ не настаивает ни на полном отказе от деятельности (*saṁnyāsa*), как того требуют упанишады, ни на механическом соблюдении ритуальной практики (*kartakāṇḍa*), предписываемом брахманами. *Карма-йога*, по сути центральная тема БГ, представляет собой попытку объединить идеалы *локасанграхи* и *мокши*, в которой на первое место выходит *анасакти-йога*, т.е. отречение в действии, а не отречение от действия. Сложный ритуализм брахман и созерцательный спиритуализм упанишад были в равной мере недоступны простому человеку. В БГ поэтому подчеркивается, что путь к личному богу — это путь *бхакти*, а это, как мы убедились, и стало начальной точкой васудэвизма-кришнаизма, в котором была сделана попытка гармонически соединить *бхакти* и *карма-йогу*. Истинный приверженец *карма-йоги* является одновременно и истинным *бхактом*, по-

скольку, следуя *свадхарме*, *бхакт* всем своим образом жизни участвует в божественном замысле. БГ не может похвастаться какой-либо собственной философской системой; она лишь избегает метафизического догматизма основных философских школ и стремится к довольно свободному философскому синтезу⁶². Синтез во всех областях стал поистине символом кришнаизма. Еще одной важной особенностью кришнаизма, которая не нашла отражения в БГ, но ярко отразилась в образе Кришны Мбх, является новая политическая этика, которая оправдывает достижение цели любыми средствами, включая и не вполне честные, если сама цель представляется справедливой⁶³.

Ассимиляция кришнаизмом Нараяны⁶⁴, которая обычно считается вторым важнейшим фактором в процессе так называемой брахманизации кришнаизма, БГ, по-видимому, неизвестна. Имя Нараяны в БГ не встречается, равно как и доктрина *вьюх*, якобы внушенная Нараде великим Суштим (т.е. Нараяной) на Шветадвипе^{65 12a*}. Предположение Бхандаркара, что доктрина *вьюх* имплицитно содержится в БГ (VII.4–5 — упоминание восьмичастной *пракрити* Бога), звучит весьма неубедительно⁶⁶. Скорее всего, Нараяна стал важным персонажем васудэвизма-кришнаизма уже после создания окончательной редакции БГ. ТАр (X.11) однозначно отождествляет Нараяну, Васудэву и Вишну⁶⁷. К этому времени уже должна была существовать тесная связь между Нараяной и васудэвизмом-кришнаизмом. В надписи царя Сарвататы из Госунди говорится о *нараяне-ватаке* (саде Нараяны) как о месте поклонения Санкаршане и Васудэве⁶⁸. В Мбх (XII.321.16–17) говорится, что высшее божество являет себя в четырех образах — как Нара, Нараяна, Хари и Кришна. Там же Нараяна воспевается как *сатвата-дхармаготта* ‘хранитель закона сатватов’ (XII.322.5). Сам Нараяна говорит (XII.326.12), что его могут видеть только те, кто во всем следует *экантика-дхарме*. В «Дэвабодхисаттвашастре» Арьядэва (II в. н.э.) приводит ряд высказываний Нараяны, которые во многом схожи с тем, что говорит Кришна в БГ⁶⁹. Аналогичным образом эпизод, описанный в Мбх (III.186.39 и сл.), где Маркандея вошел в рот Нараяны и увидел там всю вселенную, существующую в теле этого божества, напоминает эпизод с видением *вишварупы* Арджуне, изложенный в БГ (XI). Можно еще отметить, что адживики, расцвет которых как неведийской религиозной секты приходится на VI в. до н.э. и которые позднее ассоциировались с васудэваками, характеризовались как *pārāyaṇāśrita* ‘слуги Нараяны’⁷⁰.

Имя Нараяна объясняется по-разному. На первый взгляд оно воспринимается как родовое имя (*gotra*, подобно именам Катьяяна или Ватсьяяна), производное от имени Нара, т.е. Нараяна — это мудрец, родившийся в семье другого мудреца по имени Нара. Далее предпола-

гается, что оба мудреца, которых впоследствии обожествовали, первоначально были великими солнцепоклонниками, что и облегчило дальнейшее отождествление Нараяны с Вишну. Однако в Мбх говорится, что именно Нара появился на свет в результате аскезы Нараяны. Нет оснований связывать этих персонажей и с солнцепоклонничеством. Далее, возникают сомнения относительно возможности для высшего божества быть потомком кого-то еще⁷¹. Согласно «Ману-смрити», Нараяна назван так потому, что его первая обитель (pūgva ayana) — это воды (nārāḥ)⁷². Но здесь Нараяна, очевидно, тождествен Брахме-Праджапати, а не Вишну. В толковании этимологии Нараяны Бхандаркар следует Панини (IV.1.99), правда объясняя значение этого имени довольно своеобразно. Он понимает nāga как совокупность людей (naga), а ayana — как место отдохновения или цель. В этом случае «Нараяна» обретает смысл «место отдохновения (или цель) всех людей»⁷³. Здесь Бхандаркар, в частности, ссылается на сказанные Кешавой (или Хари) Арджуне слова: «Я есть место отдохновения или цель всех людей (nagāḥam)» (Мбх XII.328.35). Форма nāga вполне возможна, но малоупотребительна. Поэтому объяснение Бхандаркара является весьма натянутым и неубедительным⁷⁴. Более вероятно, что Нара и Нараяна некогда мыслились как единое существо, состоящее из двух тесно связанных аспектов, причем в основе этого построения лежала идея «космического первочеловека», Пуруши⁷⁵.

Прекрасно выполненный Бхандаркаром анализ «Нараянии»⁷⁶, однако, не раскрывает, как и почему Нараяна был инкорпорирован в васудэвизм-кришнаизм. Ряд упоминаний об аскетах-йогах, связанных с Нараяной в Бадари или на Шветадвипе⁷⁷, говорит о том, что культ Нары-Нараяны возник независимо от вед. При этом связь Нараяны с цивилизацией долины Инда выглядит весьма гипотетичной⁷⁸. Традиция возводит культ Нараяны к глубокой древности, ибо Нараяна уо 'sau nārāyaṇo nāma pūrveṣām apī pūgvaḥ 'этот, который по имени Нараяна, родился первым из первых' (Мбх VII.172.53). Именно такой Нараяна был воспринят ведийской идеологией как Пуруша Нараяна из ШБр. Там говорится, что Праджапати заставил Пурушу Нараяну совершить жертвоприношение. Пуруша Нараяна совершил все, как положено, и в результате этого он «поместил себя во все миры, во всех богов, во все веды и во все жизненные воздушы, и все они поместились в нем»⁷⁹. В ШБр XIII.6.1. сказано, что Пуруша совершил пурушамедху (человеческое жертвоприношение), длившуюся пять ночей, в результате которой он заместил собой все существа и сам стал тождествен всему существу. Не исключено, что именно эта тема породила в дальнейшем традицию, согласно которой Нараяна стал считаться создателем знаменитого космогонического гимна «Пуруша-сукта» (РВ

Х.90). Однако инкорпорация Нараяны в васудэвизм-кришнаизм объяснялась не столько его космическим характером и функцией, сколько бинарностью образа Пуруши-Нараяны. Можно легко установить соответствие между следующими парами: Нара-Нараяна Бадарикашрамы, Пуруша-Нараяна ШБр, Индра-Вишну РВ и Арджуна-Васудэва васудэвизма-кришнаизма.

После ассимиляции Нараяны васудэвизмом-кришнаизмом он стал изображаться как представитель определенного аспекта вишнуизма, а именно *панчаратры* (Мбх XII.326.100–101)⁸⁰. Однако ни «Нараяния», ни другие тексты Мбх не дают развернутого изложения учения о панчаратре. Поскольку большинство текстов и научных исследований по панчаратре было опубликовано после появления работы Бхандаркара «Вишнуизм, шиваизм и малые религиозные системы», понятно, что этот аспект вишнуизма Бхандаркар исследовал недостаточно подробно. В частности, он не рассмотрел различные значения слова *pañcarātra*⁸¹. Однако каким бы ни было первоначальное значение этого слова, бесспорно, что учение панчаратры было тесно связано с реально существовавшими вришнейскими героями. В частности, надпись из колодца Мора (примерно в шести милях от Матхуры), датируемая царствованием шакского вождя Содасы (I в. н.э.), содержит сообщение о *bhagavatām vṛṣṇīnām pañcaviṅśatīm pratimāḥ* 'изображениях пяти божественных мужей-героев', установленных в каменном храме женщиной по имени Тоса. Этими пятью героями, вероятно, были пять героев рода (*vaṁśavīra*) вришней, упоминаемые в «Ваю-пуране» 97.1–2, — Санкаршана, Васудэва, Прадьюмна, Самба и Анируддха⁸². Вполне возможно, что каждый из этих пяти вришнейских героев вначале почитался отдельной религиозной сектой. При формировании классического вишнуизма эти секты объединились в единое религиозно-философское целое⁸³.

Здесь, в частности, можно указать, что при всей многочисленности вишнуйских сект самыми значимыми из них были секты бхагаватов и панчаратринов. Иногда делаются попытки провести водораздел между этими двумя сектами на том основании, что панчаратрины поклонялись Нараяне, а бхагаваты — Васудэве-Кришне⁸⁴; что панчаратрины придерживались тантрического, а бхагаваты — брахманического вишнуизма; что панчаратрины проповедовали учение о *вьюхах*, а бхагаваты — учение об *аватарах*⁸⁵.

В заключение отметим мысль Бхандаркара о том, что примерно с I в. до н.э. вплоть до прихода к власти Гупт в первой четверти IV в. н.э. в эпиграфике и скульптуре полностью отсутствуют какие бы то ни было следы брахманизма. Затем Бхандаркар, основываясь преимущественно на данных эпиграфики, дает краткий хронологический

обзор процесса развития вишнуизма с IV по XI в. — в основном бхаватистского направления⁸⁶. Далее он утверждает, что в первоначальном варианте «Рамаяны» Рама, сын Дашаратхи, изображался как земной герой и лишь в первые века новой эры он становится *аватарой* Вишну⁸⁷. Однако трудно согласиться с его утверждением, что следы культа Рамы встречаются не раньше XI в. н.э.⁸⁸. Сразу на ум приходят упоминания о Рамагирисвамине (Владелец горы Рамы) на медной пластинке из Ритхпура (правление Прабхаватигупты, примерно 407 г. н.э.), а также о Читракутасвамине (Владелец горы Читракута, =Рама) в датируемой 468 г. н.э. надписи из храма Десяти аватар в Годхаве; правила создания изображений Рамы, изложенные Варахамихирой в «Брихат-самхите» (середина VI в.), и керальский царь Кулашекхара (VIII в.), известный как рьяный поклонник Рамы.

Бхандаркар говорит о двух разновидностях сторонников вишнуизма в Южной Индии — *альварах* и *ачарьях* (отличительными признаками которых были соответственно *бхакти* и отказ от учения о *майе*). Однако с ним трудно согласиться, когда он пишет, что учение Рамануджи несвободно от влияния христианства⁸⁹. Нельзя принять и его утверждение, что обожествление женского начала и поклонение ему (как, например, в случае с Радхой) всегда ведут к деградации религиозного культа⁹⁰.

ШИВАИЗМ

По сравнению с вишнуизмом генезис шиваизма более зрим, а его историческая эволюция менее сложна. Бхандаркар считает, что истоки шиваизма восходят к ведийскому Рудре, олицетворению страшных и разрушительных явлений, когда «бури вырывали с корнем деревья и даже разрушали жилища, а молнии мгновенно убивали людей и зверей или же свирепствовали эпидемии, уносившие множество народа»⁹¹. Рудра (чье имя возводится к корню *rud* 'реветь') с ревом бродит по свету в сопровождении могучих ветров (Марутов), своих сыновей. Эти страшные явления стихии порождены гневом Рудры, которого тем не менее можно умилостивить молитвой, хвалой или жертвоприношением. Рудра затем превратился в Шиву (*Śiva*), «милостивого» бога^{13*}. В РВ Рудра олицетворяет разрушительную силу молнии, но, если его умилостивить молитвами, он становится *пашупа* 'защитник скота' (РВ I.114.9). Рудра насыляет болезни, но может и излечить их (I.43.4). Такой амбивалентный характер Рудры

многократно подчеркивается в РВ. Образ ведийского Рудры постепенно развивался; в «Шатарудрии» (ТС IV.5.1; ВаджС 16) он описывается как бог «пустынных и ужасных мест, таких, как кладбища, горы и леса. Тем зверям и дикарям, которые обитают в последних двух, и тем разбойникам и изгоям, которые тяготеют к ним, он стал господом»⁹². Постепенно он превратился в бога, пронизывающего всю вселенную, обитающего в огне и воде, во всех существах, в травах и деревьях, и, таким образом, стал верховным правителем всего. Бхандаркар указывал, что уже в РВ Рудра иногда изображался как бог, достигший высшей власти (VII.46.2). Именно такой образ Рудры стал «предметом спекуляций в упанишадах, созерцание которого во время медитации или наяву всюду во вселенной наполняет человека блаженным покоем»⁹³.

Теория Бхандаркара основана на двух постулатах, характерных для старой индологической школы: 1) истоки всего индийского обязательно следует искать в ведах; 2) ведийские боги в основе своей есть олицетворения природных явлений. Необходимо, однако, подчеркнуть, что в различных частях Индии задолго до прихода ведийских ариев существовали широко распространенные и глубоко укоренившиеся народные верования, хотя с распространением энергичного ведийского образа жизни многие из них оказались оттесненными. Носители ведизма в той или иной форме включили ряд культов в систему своей религиозной идеологии. И когда в Индии наметился упадок ведизма, эти народные верования вновь обрели силу, ибо именно они являлись религией народа. Таков в общих чертах генезис вишнуизма, шиваизма и других религиозных течений, которые в совокупности составляют классический индуизм. Было правильно подмечено, что эти религиозные течения имеют очень древнее происхождение, несмотря на то что с уверенностью реконструируемая история их сравнительно коротка.

Пожалуй, лучшей иллюстрацией к процессу вбирания неарийской религии ведийской религиозной идеологией являются образ и характер ведийского Рудры⁹⁴. Даже при поверхностном изучении различных упоминаний Рудры в ведийской литературе возникает впечатление, что в ней присутствуют два Рудры: Рудра РВ⁹⁵, имеющий небесную природу и странствующий с полчищами Марутов, и Рудра послеведийской эпохи, хтоническое божество, ассоциирующееся со злыми духами и отвратительными существами. Однако в тождественности двух Рудр нас убеждают тщательный анализ имени, внешнего облика, а также некоторые особенности этих божеств. Различия между ними — чисто внешние и вызываются контекстом.

Обычно утверждается, что ведийские боги в отличие, например, от греческих лишены конкретности и «жизненности»; их характеристики

стереотипны, условны и потому бесцветны. Рудра не играет важной роли в ведийской мифологии и ритуале, но тем не менее в ведах о нем говорится подробнее, чем о многих других богах. Как правильно указывалось, Рудра «телеснее», чем другие. У него яркая и довольно подробно охарактеризованная индивидуальность. Он резко отличается от других ведийских богов внешностью, одеянием и всеми атрибутами. Например, про него говорится, что у него бурое (babhru, РВ II.33.5) или красное тело (ВаджС 16.7). У него темно-синяя шея (ВаджС 16.7) и такого же цвета пучок волос на голове (АВ II.27.6); у него черный живот и красная спина (АВ XV.1.7–8). Он — «носитель капарды»^{14*} (kapardin, РВ I.114.1, 5), украшен золотым многоцветным ожерельем (niṣka, РВ II.33.10). Про него также говорится, что он одет в шкуру (ВаджС 3.61; 16.51). В АйтБр (V.2.9) упоминается темное одеяние Рудры.

Характер Рудры во многом амбивалентен (это справедливо подчеркивал Бхандаркар). Он — грозный бог (РВ II.33.9,11; X,126.5), страшный, как нападающий зверь (II.33.11), непобедимый и неодолимый (I.114.4; II.33.3). Часто упоминаются смертоносные стрелы Рудры (II.33.10). Нужно отметить, что страх перед ужасным оружием Рудры и боязнь его прогневить составляют главную тему большинства фрагментов РВ, посвященных Рудре (РВ II.33.4–6, 15). Само имя Рудры уже пугает (РВ II.33.8); его никогда нельзя прямо произносить. В последующей ведийской литературе чаще упоминаются и осуждаются недоброжелательность и гневливость Рудры (ВаджС 3.61; АВ XI.2). Рудра в АйтБр (III.33) — соединение ужасных манифестаций богов, а в ШБр (IX.1.1, 6) говорится, что даже боги боятся его. Но Рудра не только недоброжелателен и вредоносен. Он милостив к поклоняющимся ему (РВ I.114.1, 2; II.33.6) и обычно покровительствует людям и животным (РВ I.43.6), следит, чтобы жители деревни были сыты и здоровы (РВ I.114.1). Важно в этой связи упоминание об огромной целительной силе Рудры. Он величайший из врачей (РВ II.33.4), и его чудесные лекарства часто воспеваются поэтами РВ (I.114.5; II.33.6, 12; V.42.11; VII.46.3). О целительной силе Рудры говорится и в других ведийских текстах (АВ II.27.6; ВаджС 3.59; 16.5.49), хотя и значительно реже, чем о его ужасающей разрушительной природе. Такая «двуликость», вероятно, воспринималась поэтами РВ как особая, отличительная черта Рудры. Строфа гимна — *брахмодья*^{15*} (VIII.29.5) косвенно говорит о Рудре как о боге, который одновременно и ужасен (ugra) и светел, свят (śuci): в его руке острое оружие (tigma āyudha), но при этом он обладает чудесной силой исцеления (jalāṣabheṣaja).

Аналогичным образом, с одной стороны, Рудра в РВ называется красным вопрем небес (I.114.5), великим Асурой небес (II.1.6), а с

другой — в «Шатарудрии» он ассоциируется с различными племенами и местностями на земле. Он воспевается как владыка разбойников, воров и грабителей (ВаджС 16.20–22). Более того, его самого называют грабителем и вором (уже в РВ I.114.4 Рудра назван *vañku kavi*^{16*}), плутом и обманщиком. В «Шатарудрии» Рудра наделялся всеми характеристиками чисто фольклорного происхождения, будучи совершенно реальной фигурой в народном сознании. Как метко подметил Барт, «вряд ли можно вообразить что-нибудь более жизненное и одновременно менее брахманическое, чем эта фигура, являющаяся нам в этом образчике грубого реализма»⁹⁶. В «Шатарудрии», этом необычном гимне, мы не найдем ни выражений, связанных с ритуалом, ни отсылок к священному обычаю. Рудра, конечно, не предстает здесь богом-самодержцем, но есть ясные указания на то, что некогда он был таковым.

Рудра не занимает важного, почетного места в ритуалах *шраута*^{17*}. Его либо «прогоняют домой», как при жертвоприношении *агнихотра* (АпастШрС VI.11.3), либо выделяют ему остатки ритуальных возлияний⁹⁷. В противоположность этому Рудра играет особенно важную роль в некоторых ритуалах *грихья*^{18*}, т.е. народных обрядах, таких, например, как *шулагав*^{98 19*}, *ашваюджи*^{20*} и *приштака*^{21*}. Так, если Рудра обычно обносится *хомой*^{22*} в иератических ритуалах, его никогда не обносят *бали*^{23*} в обрядах народного культа.

По совокупности этих признаков Рудра оказывается почти полностью изолирован от большинства ведийских богов⁹⁹. Несмотря на это, в ведах нельзя обнаружить открытого противодействия собственно поклонению Рудре. Нет сомнения в том, что культ Рудры был полностью чужд ведийской среде, но тем не менее какие-то обстоятельства все же заставили включить его, пусть и неуклюже, в ведийский религиозный комплекс.

Заслуживают внимания и некоторые другие черты ведийского Рудры. В РВ Рудра тесно связан с Марутами. Вероятно, воинство Рудры первоначально называли рудрами, но, когда Рудра был допущен в ведийский пантеон, прежде всего как бог смерти, его сознательно стали связывать с Марутами, бывшими изначально самостоятельными божествами, представлявшими сонмы духов мертвых. Однако эта откровенно искусственная связь долго не просуществовала. Связь между Рудрой и Агни кажется более устойчивой и продолжительной. Иногда Рудра даже отождествлялся с Агни (РВ II.1.6; АВ VII.87.1; ТС V.4.3.1). Слово *rudra* первоначально служило эпитетом Агни, но со временем было переосмыслено как одно из его имен. Вполне естественно, что ужасная форма (*ghorā tanūḥ?*) Агни называлась *rudra* (ТС II.2.2.3). Легенда о том, что некогда Агни пролил слезы и поэтому его

назвали Рудра (ТС II.2.10)¹⁰⁰, явно представляет собой позднейший домысел. Напротив, не исключено, что из-за особенностей образа и связанных с ним ассоциаций среди ведийских поэтов-жрецов существовало табу на имя Рудры и он часто скрывался под именем Агни¹⁰¹. Ведь если Рудра действительно был тождествен Агни, то как объяснить особое положение Рудры в иератическом ведийском ритуале?¹⁰² Напротив, сходство между Рудрой, с одной стороны, и Шарвой, Бхавой (ВаджС 16.18, 28), Пашупати (часто в ВаджС и АВ; Бхандаркар связывает это имя — правда, не очень убедительно — с эпитетом рабурā в РВ), Триамбакой (ВаджС 3.58) и послеведийским Шивой — с другой, является важным и существенным.

Однако именно бесспорная связь Рудры с некоторыми древними религиозными культурами помогает нам лучше понять истинную природу и образ этого бога. РВ X.136, например, повествует об оргиастическом культе *муни*, которые носили длинные волосы, пили наркотическое зелье и обладали необычайными способностями, сравнимыми с теми, которые достижимы посредством йоги. В этом гимне Рудра изображен едва ли не как глава этого культа (X.136.7). Культ *брахмачаринов* воспевается в АВ XI.5¹⁰³. *Брахмачарины* предаются суровому покаянию, вследствие которого обретают такую силу, что способны на совершение действий даже космического масштаба. Описание *брахмачарина* не может не напомнить нам ведийского Рудру. То же самое относится и к *вратьям* (АВ XV), создавшим свою собственную религиозную идеологию, социальный строй и образ жизни. Ведийский Рудра обнаруживает много общего с их верховным богом, которого они называли Экавратья¹⁰⁴.

Среди особенностей ведийского Рудры, выделяющих его из числа главных ведийских богов, следует упомянуть его связь с миром демонов, со змеями и, как отмечалось выше, вообще со всем не-социальным, не-божественным, страшным. Однако на основании этого было бы неверно заключить, подобно Бхандаркару, что в основе поклонения Рудре-Шиве лежит чувство страха¹⁰⁵.

Согласно общепринятой теории, Рудра — ревуший бог грозы, внушающий страх и одновременно милостивый. Бхандаркар безоговорочно принял эту теорию, уточнив лишь, что Рудра олицетворяет разрушительную силу молнии. Он считает, что простые люди, работавшие в поле, видели в черной туче, озаряемой красными отблесками, самого красноликого, синешеего бога Рудру¹⁰⁶. В данной статье нет ни возможности, ни необходимости подвергать эту теорию критическому рассмотрению. Достаточно вслед за Ольденбергом сказать, что в описании Рудры в ведах нет ни блистающих молний, ни проливных дождей, ни буйных ветров¹⁰⁷. Поэтому, по крайней мере в созна-

нии ведийских поэтов, Рудра не был богом грозы¹⁰⁸. Более того, эта теория не может рационально и удовлетворительно объяснить обрисованную выше сложность образа Рудры и его отличительных особых признаков. Что касается тождества Рудры и Агни, то уже было сказано, что оно случайно и несущественно. Согласно Ольденбергу¹⁰⁹, считавшему более важной связь Рудры с горами и лесами, с грозой и молнией, Рудра — это Старик Гор, демон болезней, исходящих из леса или с гор, подобный Марсу Сильвану. Но, подчеркивая лишь один важный аспект образа Рудры¹¹⁰, Ольденберг полностью проигнорировал другие его столь же или даже более важные аспекты. Арбман¹¹¹, как и Ольденберг, был не согласен с теорией, что Рудра — бог грозы или олицетворение других природных явлений. Он считал, что Рудра является персонажем низшей мифологии, не связанным с небом, земным, демоническим, страшным божеством, возникшим на основе первобытных представлений о смерти и связанных с ней страхов. Он, далее, полагал, что Рудра РВ — результат побочного развития от первоначального примитивного неведийского Рудры к Рудре эпохи поздних вед, а от него — к эпическому Шиве.

Без сомнения, в ведийской литературе, особенно в РВ, основное внимание обращается на связь Рудры со смертью и страхом смерти, а не на другие аспекты его сложного образа. Стрелы (*sāyaka*) Рудры (РВ II.33.10) смертоносны, Рудра выпускает их, насылая болезни и смерть. В РВ I.114.10 стрелы Рудры прямо называются «убивающими коров» и «убивающими людей». В РВ IV.3.6 этот бог прямо назван *рихан* 'убийца людей'. Уже говорилось о важности довольно искусственной связи между Рудрой и Марутами (которые первоначально считались духами мертвых), возникшей после включения Рудры в ведийский пантеон¹¹². Характер Рудры как бога смерти получил дальнейшую конкретизацию в поздних ведах. В АВ, например, про него говорится, что он насылет болезни на свои жертвы (XI.2.22, 26; VI.90.93). Двойники Рудры, Бхава и Шарва, тоже изображаются в ведах как боги смерти (АВ XI.2.2). Различные детали ведийских ритуалов с участием Рудры тоже подтверждают его черты как бога смерти. В ритуал *сакамедха*, например, входит погребальная церемония, включающая жертвоприношение Рудре^{24*}. Отметим, кстати, что, согласно первобытному верованию, бог смерти и его свита даруют плодородие земле и плодovitость животным и людям. Нужно добавить, что сама эта связанная с Рудрой идея была чужда ведийской идеологии и поэтому этот бог не получил четкого определения в ведах, подчеркивающих то один, то другой аспект его образа. Именно поэтому нельзя сказать, что в ведах Рудра однозначно и последовательно трактуется как бог смерти.

Наши рассуждения позволили прояснить следующее: 1) Рудра был совершенно отличен от обычных иератических ведийских богов; 2) он принадлежал к среде, чуждой ведийским поэтам-жрецам; 3) ведийские поэты-жрецы ввели его в свой религиозный комплекс под давлением обстоятельств, неохотно и едва ли не против своего желания; 4) в ходе этого процесса они либо исключили, либо трансформировали многие из важнейших характеристик этого бога; 5) в результате только один аспект изначально сложного образа Рудры — Рудра как бог смерти — стал усиленно подчеркиваться в ведийской литературе. Правда, некоторое представление о первоначально сложном образе Рудры дают отдельные отрывочные упоминания этого бога в ведах. Уже в ведийской литературе можно встретить указание на возвышение Рудры в образе Рудры-Шивы до положения верховного божества. Например, различные упоминания Рудры в АВ XV предполагают его соответствие Экаватрье (XV.1), Бхаве, Шарве, Пашупати, Угре, Дэве, Махадэве и Ишане (XV.5). Уже в МайтраС II.9.1 Рудра отождествляется с Пурушей и Махадэвой.

Есть достаточно оснований предположить, что Рудра — это просто ведийский вариант широко распространенного доведийского и неарийского народного бога. Религиозный культ этого протоиндийского бога получил широкое распространение, причем в разных районах страны развились различные формы поклонения его определенным аспектам. Однако совершенно бесспорно, что основа этой религии в сущности едина. Эта народная протоиндийская религия во многих отношениях значительно отличалась от ведийской. Например, эта религия была иконической, т.е. адепты этой религии поклонялись своему богу в виде некоторого конкретного символа, который устанавливался под открытым небом или внутри храмовой постройки, воздвигаемой вдали от основного поселения. Ведийская религия, напротив, не знала храмов и поклонения изображениям. Древнейшее литературное свидетельство существования идолов, вероятно, находим у Панини (arśā 'идол', V.2.101; также pratikṛti 'изображение', V.3.96; ср. также V.3.99^{25*}). Скорее всего, идолатрия получила распространение среди адептов брахманизма незадолго до Панини. Можно предположить, что с началом движения за возрождение и расширение влияния брахманизма, оформившегося в период *сутр* и *веданг*, ряд элементов народной протоиндийской религии был ассимилирован брахманизмом и среди этих элементов, возможно, было и идолопоклонство. Протоиндийский обряд в основном состоял из *руджи* (почитания) — посыпания изображения бога веществом, считавшимся священным, и *бали* (подношения) — жертвоприношения сырым мясом и кровью непосредственно богу. Этот ритуал резко от-

личался от ведийского ритуала *хомы*, во время которого обычно приготовленные приношения (или *сома*) жертвовались богам не прямо, а посредством жертвенного огня, под рецитацию мантр. Слово *rūjā*, как и обозначаемая им религиозная практика, было воспринято брахманизмом наряду с идолопоклонством в период *сутр* и *веданг*, видимо по схожим основаниям. Среди других особенностей протоиндийской религии, коренным образом отличавших ее от ведийской религии, были *йога*, подвижничество (аскеза), фаллический культ, власть бога над животными и его связь со змеями, обряды плодородия, большое значение Богини-матери и женских божеств, умилоствление духов мертвых и их предводителя. Как и следовало ожидать, большинство этих особенностей в той или иной форме присутствуют в религиозных представлениях, связанных с ведийским Рудрой.

В некоторых, особенно протодравидийских, кругах этого индийского бога почитали как «красного бога». Его называли Шивой (это протодравидийское слово означает «красный»), потому что обряд поклонения ему включал среди прочего и поливание (от тамильского корня *rūsi* произошло санскритское слово *rūjā*^{26*}) его изображения кровью животного, в частности буйвола (а иногда и человека), в результате чего изображение бога действительно становилось красным. Индийский Рудра обязан Красному богу не только именем, но и рядом особенностей. Слово *rudra* следует возводить к гипотетическому утраченному корню **rud*, который, вероятно, означал «румяный» или «красный»¹¹³. Таким образом, имя «Рудра», как и протодравидийское «Шива», означало «красный бог». Как уже говорилось, Рудра действительно различными путями ассоциируется с красным цветом. Про него говорится, что он *aruṣa* 'рыжий' (I.114.5), *babhru* 'бурый' (II.33.5), *tāmra* 'медно-красный', *aruṇa* 'алый', *vilohita* 'черно-красный', *nilalohita* 'сине-красный' (ТС IV.5.1; ВаджС 16.6,7). Как и протоиндийскому Шиве, Рудре подносится *бали* (а не *хома*), например в обряде *шулагавы*. Часто упоминается любовь Рудры к крови. В ТС (II.1.7 и сл.), например, рассказывается легенда о том, как *vaṣatkāra* раскроил голову *gāyatrī*^{27*}. «Тогда боги взяли себе различные соки, хлынувшие из головы, но Рудра предпочел кровь». Под словами «вода Рудры» в АпастШрС (X.13.11), очевидно, имеется в виду кровь. В ритуале *ашвамедха* (жертвоприношение коня) Рудре предназначена кровь жеребца (ТС I.4.36), а ШБр (V.3.10) сообщает, что Рудра возжаждал крови коров, забиваемых в царском дворце при совершении *раджасуи* (помазания на царство). Красный цвет также связан со смертью, магией, плохим предзнаменованием, клятвой, проклятием, несчастьем и т.д. Можно показать, что и протодравидийский Шива, и ведийский Рудра имеют непосредственное отношение к этим тесно связанным с красным цветом понятиям.

Когда ведийские поэты-жрецы были вынуждены под давлением обстоятельств включить народного протоиндийского Красного бога в свой пантеон, они, естественно, стремились замолчать или трансформировать многие его особенности. Например, они сохранили имя бога, но в другой форме. Они стали называть его Рудра, а не Шива. Как уже говорилось, в ведийской литературе особенно подчеркивался ужасный, демонический аспект Рудры. По этой причине его имя оказалось практически табуированным. Ведийские поэты-жрецы обошли эту трудность при помощи эвфемизма¹¹⁴. Они наделили его эпитетом śiva, означающим «милостивый», «благоволящий»¹¹⁵. Этот эпитет использовался по отношению и к некоторым другим ведийским богам, однако только эпитет Рудры стал со временем именем собственным бога. Не исключено, что это произошло под влиянием народной этимологии, поскольку слово śiva является омонимом имени протодравидийского бога (непосредственного предшественника ведийского Рудры), но обозначает на санскрите совсем противоположное тому, что олицетворял Рудра в ведах. Имя «Шива» как таковое, судя по всему, было неизвестно самхитам (если не считать РВ VII.18.7, где «шива» является названием племени), брахманам и древнейшей буддийской литературе. Впервые это слово используется как имя собственное в ШвУп. В последующее время «Рудра» и «Шива» стали использоваться как имена одного и того же бога. Между прочим, можно добавить, что Панини (IV.1.112) упоминает слово «Шива» как имя собственное, но при этом он не называет бога Шиву наряду с Индрой, Бхавой, Шарвой и Рудрой (IV.1.49).

Есть свидетельства в пользу того, что религия долины Инда была связана с протодравидийской религией Шивы, обе были религиями иконического типа, знали фаллический культ, в обеих важную роль играл культ буйвола, обе послужили источником эпического шиваизма. В доведийской цивилизации долины Инда протоиндийского бога представлял итифаллический Йогишвара Пашупати^{28*}. Знаменитая печать из Мохенджо-Даро¹¹⁶, например, изображает «трехликого бога в типичной позе йога, сидящего на скрещенных ногах, пятка к пятке, большие пальцы повернуты вниз. Под ним низкий индийский трон. Руки его вытянуты, ладони лежат на коленях, большими пальцами вперед... Ноги обнажены, и фаллос выставлен напоказ... Его голову венчает пара рогов, образующих высокий головной убор. По обеим сторонам бога расположены четверо животных: слон и тигр — справа от него, а носорог и буйвол — слева. Ниже трона изображены два оленя с повернутыми назад головами и рогами, обращенными к центру...»¹¹⁷. Нет нужды добавлять, что все типичные черты этого бога засвидетельствованы в образе ведийского Рудры и эпического Ши-

вы¹¹⁸. Как уже указывалось, Рудра связан с йогой благодаря своей близости к культу *муни*, а эпический Шива часто воспевается как *йогишвара*. Иератическое ведийское отношение к йоге и связанной с ней практике, включающей отказ от мирской жизни, аскезу, скитания и нищенство, отражено в неприятии Индрой *яти* — бродячих отшельников (ТС 6.2.7.5; АйтБр VII.28). Религия долины Инда, как и классический шиваизм, включала поклонение антропоморфному итифаллическому богу и отдельному фаллическому символу. Описание некоторых вратьев как *śamanicamedhra* 'тот, у кого уд бессильно свисает вниз', а брахмачаринов как *bṛhaschera* 'имеющий большой уд' помогает утвердиться ведийскому Рудре (который отождествлялся с этим культом) в качестве представителя одного из важных этапов практически непрерывного процесса развития от Пашупати долины Инда до эпического Шивы¹¹⁹. Отношение везизма как к йоге, так и к фаллическому культу было весьма сдержанным. Шишнадевы (*śiśnadevāḥ*, 'имеющие [своим] божеством фаллос'), адепты фаллического культа, считались врагами ведийских ариев (ср. РВ VII.21.5, Х.99.3).

То, что божество цивилизации долины Инда повелевало животными, ясно видно из изображения на упомянутой печати из Мохенджо-Даро. И ведийский Рудра, и эпический Шива именовались *paśupati* 'владыка животных' (ВаджС 16.17.40), а большинство животных, изображенных на печати из Мохенджо-Даро, тем или иным образом связаны и с эпическим Шивой¹²⁰. Высокий головной убор Пашупати долины Инда, возможно, возрождается в виде *ушниси* — тюрбана Рудры (ВаджС 16.22) и его *капарды* — косы (ВаджС 16.43). И хотя ни ведийский Рудра, ни эпический Шива не изображаются с рогами, именно рога, без сомнения, вновь возникают в виде лунного серпа на лбу Шивы¹²¹. Другая печать¹²² дает основания предположить, что культ змей был неотъемлемой частью религии Шивы долины Инда. Ведийский Рудра тоже различным образом связан со змеями. Например, гимны АВ III.27 и VI.56.2–3, обращенные к Рудре, считаются заговорами против змей¹²³. Две другие формы этого протоиндийского божества помимо протодравидийского Шивы и Пашупати долины Инда (чье тождество сейчас представляется очевидным) упоминаются в ШБр (I.7.3.8). Это Шарва¹²⁴, почитавшийся восточными племенами, и Бхава, которому поклонялись *вахики*¹²⁵. Примечательно, что оба региона находятся за пределами распространения брахманизма.

Итак, Рудра был не богом грозы, как полагал Бхандаркар, а представлял собой лишь ведийскую версию протоиндийского Шивы-Пашупати. Поэтому истоки шиваизма следует искать в культе этого бога, а не ведийского Рудры, как утверждал Бхандаркар. И действительно, большинство важнейших особенностей шиваизма можно об-

наружить в протоиндийской религии Шивы-Пашупати и затем в комплексе представлений, связанных с ведийским Рудрой¹²⁶.

Я высказывал предположение, что слово *śivāsaḥ* в РВ VII.18.7 может означать людей, поклонявшихся Шиве как главному богу¹²⁷. В этом месте гимна перечислены различные племена, пытавшиеся склонить на свою сторону Индру — конечно, лицемерно — в борьбе против вождя ведийских ариев Судаса. *Вишанины*, т.е. люди, носящие головные уборы, украшенные рогами (предположительно, подобно их богу, изображенному на печати из Мохенджо-Даро)^{29*}, упоминаются вместе с *шивами*^{30*}. Это можно считать подтверждением того, что *шивы* — это почитатели бога Шивы. Представляется, что *шивы*, *вишанины* и *шишнадевы*, изображенные в РВ врагами ведийских ариев, были приверженцами одной и той же протоиндийской религии Шивы. Помимо этого единственного, но достоверного упоминания, слово *śiva* не встречается в самхитах и брахманах для обозначения бога Шивы или его поклонников. Как указывал Бхандаркар¹²⁸, в ШБр VI.1.3.7 и КаушБр VI.1.9 Рудра называется сыном Ушас. Говорится также, что Праджапати дал ему восемь имен, семь из которых совпадают с названными в АВ XV.5.1–7, а восьмое имя — Ашани (громовая стрела, молния). Более важным является упоминание о том, что Рудра бродит с места на место в ожидании, когда ему принесут в жертву скот, и удовлетворяется, когда ему приносят умиловительную жертву на перекрестке дорог (ШБр II.6.2.6–7). Заметим также, что культ вратьев подробно описан в «Панчавимша-брахмане», а упоминания о Муни Айташе в состоянии экстаза (АйтБр VI.5.7) и Кешине Дарбхье (КаушБр VII.4) напоминают культ муни. Однако все сведения брахман о религии Рудры-Шивы не позволяют говорить о каком-либо развитии этой религии. Предположение Вебера, что эпитеты *iśāna* 'властвующий', *mahān deva* 'великий бог' в КаушБр относятся к Рудре и указывают на начало сектантского культа Рудры, необоснованно¹²⁹. Равным образом замечание Кита¹³⁰, что в эпоху брахман старый политеизм испытывал упадок, а шиваизм все больше распространялся, не находит в брахманах необходимого подтверждения.

Панини (IV.1.49) упоминает богов Бхаву, Шарву и Рудру, никак не говоря об их сущностном тождестве, но, как уже отмечалось, ему было неизвестно слово «Шива» как имя бога¹³¹. Панини (IV.1.49) объясняет, что имена «Бхавани», «Шарвани» и «Рудрани», подобно другим именам этого типа, образованы от имен «Бхава», «Шарва» и «Рудра» и обозначают соответственно супруг этих богов¹³². Имя «Шивани», аналогичным образом образованное от «Шива», встречается в классической санскритской литературе, но в этой сутре Панини не упоминает имени Шивы. Некоторые ученые считают¹³³, что слово *āyaḥśulika* у

Панини (V.2.76) обозначает шиваитского аскета, однако текст сутры вряд ли говорит в пользу такого предположения¹³⁴. Мегасфен упоминает двух богов, с культом которых он познакомился в Индии: Геракл долин и Дионис гор. Геракла обычно отождествляют с Кришной, и высказывалось предположение, что Дионисом мог быть Рудра-Шива, который назывался *giriśa* 'Горный владыка' или *giritra* 'Повелитель гор'. Но Дионис прежде всего бог вина, и, как указывалось ранее, его следует отождествлять скорее с Санкаршаной-Баладэвой, чем с Шивой¹³⁵. Тем не менее вскоре после Панини Шива именно под этим именем становится признанным народным богом, одним из главных богов; так, Каутилья уже советует строить храм Шивы в центре города (КА II.4).

ШвУп является важной вехой в истории шиваизма. Для шиваизма она то же, что БГ для васудэвизма-кришнаизма, хотя ШвУп, без сомнения, древнее. Можно показать, что многие идеи ШвУп получили дальнейшее развитие в БГ¹³⁶. В ШвУп упоминается Капила — основатель системы санкхья¹³⁷. Вероятнее всего, он жил в VI в. до н.э., поэтому раньше этого времени ШвУп возникнуть не могла. Более того, по своим грамматическим особенностям эта упанишада, бесспорно, относится ко времени после Панини, и ее можно датировать концом V в. до н.э.¹³⁸. Концептуально ШвУп расположена в одном ряду с КатхУп и БГ¹³⁹.

В ШвУп последовательно проводится идея монотеизма. *Eko devaḥ* 'Единый Бог' — поистине, ключевые слова этого философского трактата (I.10; III.2 и др.). Этот Единый Бог не подвержен случайностям изменений, оставаясь при этом и творцом мира, и его разрушителем. Он является основой всего: *bharate viśvam iśaḥ* 'все несет владыка' (I.8). Именно благодаря его величию пришла в движение *brahmasakra* 'колесо Брахмы' (VI.1). Он изображается как существо имманентное (I.16; II.16) и трансцендентное (III.10.14), чреватая глубокими смыслами и волнующая полярность¹⁴⁰. Совершенно очевидно, что этот Единый Бог — Рудра: *eka eva rudro 'vatasthe na dvitīyo ya imāṃl lokān iśata iśinibhiḥ* 'единствен Рудра, не существует другого, который правит этими мирами посредством [своей] власти' (III.2)¹⁴¹. Теперь он определенно отождествляется с Шивой (IV.14.15, 18); помимо этого его называют Хара (I.10), Махешвара (VI.7), Бхагават (V.4), Гиришанта-Гиритра (III.5.6) и Махан Пуруша (III.8). Относящиеся к нему слова *vṛkṣa iva stabdhaḥ* 'прочно опершийся, словно дерево' (III.9) предполагают еще одно имя — Стхану^{31*}. Воспевая Рудру-Шиву как Единого Бога, ШвУп явно испытала влияние понятия *эка-вратья* 'единственный Вратья' (AB XV.1.6) в описании «Шатарудрии»¹⁴². Действительно, ШвУп является своего рода философским продолжением древней «Шатарудрии».

Поскольку в ШвУп Рудра изображается как Высшее Существо, то трудно согласиться с замечанием Бхандаркара, что эта упанишада «вряд ли составлена в духе сектантства»¹⁴³. Более того, в ШвУп Рудра не является олицетворением безличного Брахмана, как предполагает Бхандаркар¹⁴⁴. В упанишаде есть ясные указания на то, что бог, по существу, выше Брахмана, он *brahmayoni* ‘лоно Брахмана’ (V.6) и *brahmapara* ‘высший Брахман’ (III.7). Хотя философские системы санкхья (VI.13), йога (VI.13) и веданта (V.22) уже известны ШветУп под этими названиями, но учение самой упанишады базируется прежде всего на санкхья-йоге¹⁴⁵, а элементы веданты в ней чисто внешние, если вообще присутствуют¹⁴⁶. Встречающееся в ШвУп слово *tāuā*, например, следует понимать не как «иллюзию» в духе веданты Шанкары, а скорее в ригведийском смысле — как «майю» асуры Рудры, его *devātmaśakti* — чудесную силу, вкупе со всем, что ею сотворено. Таким образом, ШвУп стремится как бы придать жизни некий смысл и ценность. Тем не менее основная тенденция ШвУп, как и БГ, состоит в стремлении к своего рода философскому синтезу.

Высшей целью, согласно ШвУп, является, естественно, мокша (спасение), а средством ее достижения принимается познание Единого Бога: *jñātva devaṃ mucusate sarvaṛāśaiḥ* ‘познав Бога, [человек] освобождается от всех уз’ (II.15). Упанишада не устает твердить об этом (IV.14–15). Но гораздо более важной целью в этом отношении является *бхакти* (преданная любовь), обращенная к Рудре-Шиве. Вообще, как справедливо отмечалось и ранее, наиболее характерной особенностью религиозных течений Индии можно считать то, что они, как правило, ставят знание много ниже, чем психическое явление совершенно иной природы — *бхакти*, т.е. веру, смиренную покорность, абсолютную преданность, любовь к Богу, без чего познание тщетно или попросту невозможно¹⁴⁷. Уже указывалось, что культ *бхакти*, по всей вероятности доведийский и неарийский по происхождению, возродился, должно быть, несколько раньше эпохи Панини. Естественно, что культ *бхакти* должен был прежде всего соотноситься с богом, известным людям издревле, таким, как Рудра-Шива. Согласно учению *бхакти*, поклонение Рудре-Шиве доступно любому человеку, независимо от его племени, *варны* или *ашрамы*. ШвУп подчеркивает, что только посредством углубленного созерцания Хары¹⁴⁸, устремленности к нему и слияния с ним та нереальность, которую представляет собой этот мир, наконец исчезает: *tasyā 'bhidhyānād yojanāt tattvabhāvād bhūyaś cā'nte viśvamāyānivṛttiḥ* ‘размышлением о нем, соединением [с ним], пребыванием в [его] сущности постепенно [прекращается] и в конце исчезает всякое заблуждение»^{32*} (I.10). И если ШвУп вообще способна передать тому или иному человеку,

погруженному в *бхакти* по отношению к Богу и своему гуру¹⁴⁹, эзотерическое учение, то это и есть результат, конечно, тапаса (подвижнических усилий) данного лица, но прежде всего результат милости Бога (VI.21.23)¹⁵⁰.

Шиваитскими считаются еще несколько упанишад¹⁵¹, но большинство их относится к довольно позднему времени. В АтхУп, ряд стихов которой совпадает с ШвУп, повествование начинается с вопроса богов о природе Рудры, и Рудра отвечает, что он является единственным и вечным богом и что ничто не существует помимо него. Среди различных имен Рудры, названных в АтхУп, привлекают внимание Бхагават и Махадэва (44). В этой упанишаде также упоминаются *Rāṣurata-vrata* — обет Пашупати Шивы (67), *bhasmadhāraṇa-vidhi* — обычай покрывать тело пеплом, что является чисто шиваитской практикой (67), *raṣurāśavimokṣa* — освобождение скота от пут (68). В КайвУп (2.5) прославляется изучение «Шатарудрии»^{33*} как источника истинного философского знания: *yaḥ śatarudriyam adhīte so 'gnipūto bhavati... anena jñānam āpnoti saṁsārārṇavanāśanam* 'кто изучает «Шатарудрию» (т.е. «Поклонение Рудре», другое название «Кайвальяупанишады»), становится очищенным [посредством воздействия] огня... С помощью этого [средства] он достигает знания [и] уничтожения океана *сансары* (перерождений)'.^{33*}

В ДжабалаУп¹⁵² также говорится, что рецитация «Шатарудрии» ведет к бессмертию (*amṛtatva*). В заключительной части ПанчбрУп говорится, что Шива — *saccidānanda* 'бытие, сознание и блаженство' и *saṁsāraṁosaḥka* 'избавляющий от *сансары*'.

МайтриУп, строго говоря, не является шиваитской, но содержит важные описания различных шиваитских сект и их религиозной практики (VII.8). В данном контексте можно также упомянуть КенаУп, в которой Ума, дочь Химавата (возлюбленная Рудра-Шивы), объясняет Индре тайну, которая есть Брахман (III.12; IV.1)¹⁵³.

Весьма важен тот факт, что хотя Мбх в целом задумана как апология вишнуизма (васудэвизма-кришнаизма) и Кришна в ней изображен едва ли не как *primo motore* великого эпоса, но тем не менее во многих местах в ней воспевается Шива. Поэтому есть все основания предположить, что задолго до того, как Мбх обрела свою окончательную форму, культ Шивы уже утвердился в качестве главной движущей силы в религиозной истории Индии. Два главных героя эпоса, Кришна и Арджуна, находятся под особым покровительством Шивы. Они остаются невредимыми после истребления войска Пандавов, совершенного Ашваттаманом, отомстившим за гибель своего отца.

* Перводвигатель (лат.).

На вопрос Ашваттхамана, почему они уцелели, Вьяса рассказал ему, что некогда Нараяна шестьдесят тысяч лет совершал подвижничество на горе Майнака, благодаря которому он наконец узрел Рудру-Шиву и восхвалил его как верховного бога; тогда Шива даровал ему неувязимость в битве. Это обретенное благодаря Шиве свойство перешло и к Наре, порожденному тапасом Нараяны. Нараяна и Нара, которые в эпоху Мбх родились как Кришна и Арджуна, сохранили этот дар Шивы (VII.172). Аналогичное объяснение Вьяса дает и в другом месте. Сражаясь с войском Кауравов, Арджуна заметил, что вместо него на самом деле бьется некто в сияющих доспехах, вооруженный трезубцем (*sūla*). Когда он рассказал об этом Вьясе, тот ответил, что это был Шива, всегда оберегающий его в бою. После этих слов Вьяса воздал Шиве хвалу, называемую *saturvodha stotra* 'четырёхкратное восхваление' (VII.173.103). Кроме того, как сообщается в «Араньякапарве» (III.38–41), самое сильное свое оружие, *нашупата-астра*, Арджуна получил из рук самого Шивы, после того как Шива в образе охотника (*kirāta*) испытал его стойкость и отвагу¹⁵⁴.

В первом из этих эпизодов Вьяса мимоходом намекает, что Ашваттхаман тоже был любимцем Шивы (VII.172.82). Именно этот эпизод, судя по всему, подробно развивается в «Сауптикапарве» (X.6–7). Ашваттхамана на время отговорили от ночного нападения, а на обратном пути в лагерь дорогу ему преградил огромный призрак. Ашваттхаман изо всех сил набросился на призрак, но безрезультатно. Тогда он догадался, что призрак рожден его собственными злыми намерениями, отдал себя на милость Шиве, воспел ему хвалебный гимн и приготовился принести себя в жертву богу. Это умилостивило Шиву. Бог поведал Ашваттхаману, каким суровым подвижничеством Кришне удалось обрести его расположение, и провозгласил: *tasmād iṣṭatamaḥ kṛṣṇād anyo mama na vidyate* 'нет другого, более желанного мне, чем Кришна' (X.7.61). Далее в этой же книге рассказывается, как Юдхиштхира спросил Кришну, почему Ашваттхаман отважился в одиночку совершить такое злодеяние той ночью. Кришна ответил, что это произошло не без помощи доверчивого Шивы. Затем Кришна воспользовался случаем, чтобы еще раз рассказать о величии Шивы. «Брахма, — продолжал он свой ответ Юдхиштхире, — стал умолять Шиву сотворить мир и людей. Шива согласился и предался для этой цели суровому подвижничеству. Прождав его долгое время, Браhma решил совершить акт творения другими средствами. Шива вернулся из своего уединения и увидел, что мир уже создан. Придя в ярость, он отсек свой детородный орган и вонзил его со всей силой в землю, думая, что отныне он бесполезен». Кришна также рассказал Юдхиштхире о жертвоприношении богов, в котором боги не оставили Шиве

его доли и которое Шива подверг за это безжалостному разгрому (X.17.16).

Но, пожалуй, лучше всего неоспоримое верховное положение Шивы демонстрируется в эпизоде с Кришной и Упаманью (XIII.14–18). Джамбувати возжелала сына от Кришны. Узнав, что Рукмини родила Кришне доблестных сыновей благодаря его поклонению Шиве, она стала просить, чтобы Кришна вновь почтил этого бога ради нее. Кришна отправился совершать подвижничество в Гималаи, где встретил отшельника Упаманью. Тот упросил Кришну совершать аскезу только здесь, поскольку это — обитель Шивы. Затем Упаманью рассказал Кришне, как он вел жизнь подвижника, чтобы умиловить Шиву, как отказался от милостей всех богов, кроме Шивы, и как Шива наконец явился ему и выполнил все его желания (14). Далее говорится, что и Кришне удалось умиловить Шиву подвижничеством и получить от него желанные дары (15–16). За этим рассказом следуют *Śiva-aṣṭottarasahasranāma-stotra* 'восхваление 1008 имен Шивы' (17) и панегирик этой *стотре* несколькими мудрецами (18). В другом месте на вопрос Юдхиштхиры о том, что ему удалось узнать у Дурвасаса¹⁵⁵, Кришна ответил восхвалением непревзойденного величия Рудры-Шивы (XIII.145) и объяснением различных имен великого бога — Махешвара, Рудра, Махадэва, Шива, Стхану, Пашупати и т.д. (XIII.146). Примечательно, что в обоих случаях особо упоминается «Шатарудрия» (XIII.145.4; 146.23).

Редактор Мбх использовал все возможности, чтобы включить, и к месту и не к месту, *śivastūti* — гимны, воспевающие Шиву. Наиболее важными из них являются: гимн Кришны (VII.172); гимн Вьясы (VII.173), гимн богов и *брахмариши*^{34*} накануне разрушения Трипуры (VIII.24), гимн Ашваттхамана (X.7), гимн Упаманью (XIII.14), гимн Кришны (XIII.15) и *Śiva-aṣṭottarasahasranāma-stotra* (XIII.14)¹⁵⁶. Можно еще добавить, что многие священные места — *тиртхи* в различных концах страны в эпосе называются обретшими святость благодаря той или иной их связи с Шивой — факт, указывающий на широту сферы влияния шиваизма.

Теперь можно перейти к рассмотрению тех особенностей шиваизма, представление о которых дают многократные упоминания Шивы в Мбх. В эпическом шиваизме придается большее значение *тапасу* (подвижничеству), чем *бхакти* или любой другой форме поклонения. И это находится в полном соответствии с протоиндийским характером этой религии. Всякий, кто стремится умиловить Шиву, обращается к подвижничеству. Так, например, поступают Нараяна, Упаманью и Кришна. Даже Шива, изображаемый как высшее божество, сам прибегает к тапасу, когда ему предстоит что-нибудь совершить. В эпосе также неоднократно подчеркивается, что поклонение фаллосу являет-

ся неотъемлемой частью религии Шивы. Так, Упаманью утверждает, что Шива — величайший из богов, поскольку только его лингаму поклоняются боги (XIII.14.100–102: *na śuśrūma yad anyasya līṅgam abhūgasyate suraiḥ* ‘не слышали мы, [чтобы] лингам [кого-либо] другого почитался бы богами’. Предположение, что *līṅga* в данном случае имеет значение просто «символ» или «знак», неубедительно. Ведь поклонялись и символам даже других богов, но только у Шивы почитается детородный орган. То, что в связи с Шивой слово *līṅga* всегда означает детородный орган, подтверждается легендой об отсечении Шивой своего лингама (X.17.24), а также тем обстоятельством, что Шива почитается в двух аспектах: антропоморфном и в образе лингама (VII.173.94; *pūjayed vighrahaṁ yas tu līṅgam vā* ‘*ṛi samarśayet* ‘следует поклоняться телесной форме; то, что есть лингам, также следует почитать’; см. также XIII.146.15–17)^{35*}.

Эпос, нередко повествуя о том, как люди воздают почести Рудре-Шиве ради обретения потомства (например, XIII.14–16), то и дело напоминает нам о древнем характере Шивы как бога, обеспечивавшего плодovitость людей и животных, а также плодородие земли. Почти непрерывное существование шиваизма с протоиндийского периода до эпико-пуранического подтверждается среди прочего еще и эпизодами Мбх, где Шива появляется как Кирата (III.38.41) или как некий Пуруша с *шулой*^{36*} (VII.173), а также историей жертвоприношения богов, в котором ему не достается доли (X.18; XII.274)^{157 37*}. Аналогичным образом некоторые идеологические черты шиваизма, впервые изложенные в ШвУп, явно проступают и в эпосе, например ориентация на санкхья-йогу¹⁵⁸. Здесь же можно упомянуть частое подчеркивание положения Шивы как верховного божества. При этом, однако, следует отметить, что, хотя Нараяна-Кришна обычно изображается как любимец Шивы, при редактировании эпоса, вероятно для того, чтобы подчеркнуть его вишнуитскую направленность, были введены несколько эпизодов, в которых Рудра-Шива изображается как дитя гнева Нараяны (про Брахму говорится, что он — дитя его милосердия)¹⁵⁹; сообщается, что Нараяна схватил Рудру за глотку (XII.330.47), что Рудра подчиняется Нараяне (XII.330.61). Но и в подобных эпизодах редактор демонстрирует свои шиваитские симпатии (XII.328.21: *tasmād ātmānam evā* ‘*gre rudraṁ saṁpūjāyāmu aham* ‘поэтому, как самого себя, прежде всего почитаю Рудру’) или старается установить равновесие между двумя богами (XII.330.64: *na* ‘*vaḥ antaraṁ kiṁcin mā te bhūd buddhir anyathā* ‘«между нами нет ничего» — пусть [такой, а] не иной будет твоя мысль») ¹⁶⁰.

Анализ Бхандаркармом фаллического культа нельзя признать удовлетворительным. Это вполне понятно, поскольку в его распоряжении

еще не было такого обширного археологического материала, который доступен сейчас. Традиция поклонения лингаму восходит в Индии к глубокой древности. Высказывалось предположение, что в эпоху неолита в Южной Индии уже поклонялись лингаму. В подтверждение этому обычно приводят изображение лингама и быка, припавшего к земле (курган Каппагалу в дистрикте Беллари)¹⁶¹. Существуют, однако, более конкретные и убедительные свидетельства существования в древности фаллического культа, найденные при раскопках в долине Инда. Конические терракотовые предметы с закругленным верхом и каменные кольца, обнаруженные там, бесспорно, являются символами лингама и йони^{38*}. Мы уже убедились, что главным богом людей долины Инда был итифаллический Йогишвара Пашупати¹⁶². Можно предположить, что итифаллические фигурки из Мохенджо-Даро и большое количество изображений лингама и йони, обнаруженных в долине Инда, тесно связаны друг с другом и их следует рассматривать как обозначения двух аспектов фаллического культа, составлявшего неотъемлемую часть протоиндийского шиваизма. Не исключено, что поклонение фаллосу, которое, судя по его повсеместной распространенности, было естественным этапом развития человеческой культуры, возникло в Индии самостоятельно в далеком прошлом¹⁶³ и стало связываться с религией итифаллического бога много позднее. Во всяком случае, неоспорим тот факт, что в протоиндийской религии цивилизации долины Инда поклонение фаллосу и культ итифаллического бога уже были тесно связаны друг с другом. Считается, что продолговатая терракотовая печать, обнаруженная в долине Инда, изображает Шиву и три его символа — быка, трезубец и фаллос^{164 39*}. Поэтому мы можем предположить, что в протоиндийском шиваизме поклонялись как антропоморфному итифаллическому образу быка, так и лингаму. Такая практика поклонения Шиве продолжалась и в историческую эпоху¹⁶⁵, хотя большую популярность постепенно обрела *линга-пуджа* 'почитание лингама'.

Поскольку поклонение фаллосу, видимо, не было известно авторам вед, было высказано предположение о его дравидийском, западном или даже греческом¹⁶⁶ происхождении. Но, во-первых, неверно, что ведийские поэты-жрецы не были знакомы с поклонением фаллосу. Наоборот, они знали об этом культе и питали к нему отвращение, как это явствует из их отношения к *шишнадэвам*. Во-вторых, в связи с повсеместной распространенностью фаллического культа уже в глубокой древности вопрос о его происхождении теряет практический смысл¹⁶⁷.

Среди индийских ученых наблюдается тенденция — вполне, впрочем, объяснимая — отрицать, что лингам является фаллической

эмблемой. Высказывалось, например, предположение, что идея лингама есть результат стремления выразить невыразимое, сделать Шиву постижимым для человеческого воображения¹⁶⁸. Лингам — это сам Махешвара, а не просто символ его *membrum virile* (*lingam sāksān maheśvaraḥ* 'лингам — [это сам] Махешвара воочию', ЛП 20.15–21). Утверждалось также, что лингам — это протест против идолопоклонства. В другой интерпретации лингам Шивы — эта самая точная из всех возможных аппроксимаций космического Пуруши: полусфера, которой завершается лингам, состоит из тысяч головок (*sahasraśiṛṣan*), каждая размером с точку^{40*}. Лингам, таким образом, выражает двойную идею «бесформенного» и «всеформенного» Шивы. Однако более распространенной идеей, которая, как считают, лежит в основе лингама, является идея *axis mundi* (которая также лежит в основе *скамбхи* — космического столпа АВ и буддийской *ступы*^{41*}). Для обоснования такой позиции приводят описание в пуранах спора о первенстве между Брахмой и Вишну, во время которого перед ними явился Шива в образе огненного столба. Обоим богам было предложено найти концы этого столба, но, к досаде своей, они не могли этого сделать. В текстах указывается, что именно этот столб позднее стал изображаться в виде лингама¹⁶⁹.

Тесная связь между итифаллическим богом и предметами, изображающими лингам и йони, явно прослеживаемая в религии долины Инда, дает основание покончить с подобными рассуждениями. Убедительным свидетельством является также лингам из Гудималлама, датируемый II в. до н.э.¹⁷⁰, сходство которого с человеческим мужским половым органом несомненно. Еще более важен тот момент, что в Гудималламе есть антропоморфная фигура стоящего Шивы, тесно связанная с лингамом¹⁷¹. Это доказывает несомненность следующих трех фактов: 1) культ Шивы и культ лингама органически образуют единый религиозный комплекс; 2) лингам обозначает фаллос; 3) в протоиндийский период и в историческое время Шиве поклонялись в двух его формах — в образе человека и в образе лингама. Лингам в Бхите (I в. до н.э.), у которого, как и у Шивы, пять ликова¹⁷², и множество лингамов с изображением Шивы эпохи Кушан, обнаруженные в Матхуре¹⁷³, еще раз подтверждают эти факты, если для них вообще требуются какие-либо подтверждения. Примечательно также то, что Лакулиша, основатель секты Пашупата, которого часто отождествляют с самим Шивой, изображался в скульптуре сидящим в позе йога подле лингама, при этом с подчеркнута большим детородным органом^{42*}. Сами *пашупаты* были известны как поклонники и лингама и *мурти* — изображения Шивы (Пашупата-сутра I.6, 9).

Что касается литературных свидетельств на эту тему, то можно упомянуть описание Рудры-Шивы в ШвУп, где сказано, что он — бог, который один, но повелевает всеми йони (V.2: *yo yonim yonim adhiṣṭhaty ekaḥ*), что он величиной с большой палец (III.13: *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*; см. также V.8), что он величайший бог потому, что только его лингам стал объектом поклонения¹⁷⁴. В пуранах также рассказывается, как мудрецы священного Соснового леса обвинили Шиву в том, что он, изменив обличье, совратил их жен, и прокляли его. От их проклятия детородный член Шивы отпал; тогда Шива явился перед ними и научил их поклоняться его отпавшему лингаму¹⁷⁵. Можно добавить, что в пуранах, как и в других источниках, мы сталкиваемся с попытками истолковать понятие лингама в мистическом или философском духе. Однако все такие попытки выглядят откровенно искусственными и неубедительными. Отметим, кстати, что, несмотря на широкое распространение поклонения фаллосу в Индии с древнейших времен, слово «лингам» в значении «фаллос» в древней литературе не встречается. Это значение впервые появляется в заключительной части «Манава-шраутасутры» (II.7.1.13), которая ориентировочно датируется III в. до н.э. Здесь сказано: *suguptadeśe gocarmamātre 'sthansvanulipte vā liṅgapadmākṛtīm prakalpya prokṣya mā no mahāntam iti sthāpayed namaḥ śambhave ce 'tu arcayet 'v хорошо защищенном месте, в одной лишь коровьей шкуре или хорошенько укрывшись костями (?), установив и опрыскав фигуру, изображающую лингам на лотосе, с так[ими словами]: «Пусть не [будет] нам великого конца (?))», а также: «Поклон милостивому» — так следует почтить'. Тот факт, что вся эта часть называется *gudrajaṣasya vidhānakalpa*¹⁷⁶, и особый контекст, в котором появляется эта сутра, подтверждают, что «лингам» здесь означает «фаллос»¹⁷⁷. Начиная с Мбх именно это значение слова «лингам» становится широкоупотребительным.*

В свете сказанного выше утверждение Бхандаркара о том, что поклонение лингаму не встречалось в эпоху Патанджали, представляется неверным¹⁷⁸. Конечно, Патанджали не упоминает о поклонении лингаму, но лишь потому, что у него не было для этого повода. Аналогичным образом не выдерживает критики мнение Бхандаркара, что культ лингама был неизвестен даже во времена Вимы Кадфиза (65–75 гг. н.э.), поскольку на его монетах изображался и Шива, и такие его эмблемы, как трезубец и бык, но лингам на этих монетах никогда не встречался¹⁷⁹. Известна литая монета без надписей, датируемая примерно II в. до н.э., на реверсе которой слева изображено дерево в ограде, а справа — лингам на квадратном постаменте¹⁸⁰. Можно узнать лингам на постаменте между двумя разными деревьями в ограде и на некоторых уджайнских монетах III–II вв. до н.э. Изображение

лингга встречается на нескольких медных монетах из Таксилы, относящихся примерно к тому же времени¹⁸¹. Есть монета с пробитым отверстием, в центре которой, вероятно, тоже изображен лингга на квадратном постаменте¹⁸².

Несколько упоминаний о культуре Шивы, которые мы находим у Патанджали, определенно указывают на то, что этот культ утвердился задолго до его времени. Комментарий Патанджали к сутре Панини (V.3.99)¹⁸³ можно понять так: уже в IV в. до н.э. культ Шивы стал настолько распространенным, что при Маурьях фигурки таких богов, как Шива, Сканды и Вишакха¹⁸⁴, изготавливались на продажу. В другом месте Патанджали явно имеет в виду, что Шива формально не принадлежал к иерархии ведийского пантеона. В своем комментарии к *варттике* 2 (Панини VI.3.26)¹⁸⁵ он специально указывает, что сложные слова типа *двандва*, состоящие из таких имен богов, как Брахма и Праджапати, Шива и Вайшравана¹⁸⁶, Сканды и Вишакха, не относятся к категории, которую он определяет как *lokavedayoḥ devatādvandva* 'двандва [из имен] народного и ведийского божеств'. Но, возможно, самым важным для истории шиваизма является упоминание в «Махабхашье» *шивабхагаватов*¹⁸⁷. Вероятно, *шивабхагаваты* составляли особую секту адептов шиваизма, отличительной чертой которой было провозглашение *бхакти* к Шиве¹⁸⁸ и обязательное ношение железного копья (трезубца) в руке. Согласно комментарию Патанджали к Панини V.2.76, *шивабхагаватов* нельзя называть *āyaḥśūlika* 'носитель железного копья или трезубца', хотя они и носят его в руке. Слово *āyaḥśūlika* следует понимать не буквально, но лишь в переносном смысле. Оно обозначает человека, который всегда прибегает к крайним мерам там, где можно обойтись и вполне умеренными. Контекст, очевидно, указывает на то, что *āyaḥśūlika* — это лжеаскет-вымогатель, наподобие *dāṇḍājīnika*, однако его связь с шиваизмом сомнительна и неясна.

Бхандаркар, как всегда, блестяще использует эпиграфические данные для реконструкции истории шиваизма. Нумизматические данные о преобладании шиваизма, особенно в первые века до нашей и нашей эры, тоже весьма существенны. Примечательно, что большая часть нумизматических данных происходит из Северо-Западной Индии. Например, на бронзовой печати, обнаруженной в Таксиле Маршаллом и датированной I в. до н.э., изображены фигура Шивы и легенда *śivarakṣitasa* 'Шива-защитник' (?), выполненная знаками письменностей брахми и кхароштки¹⁸⁹. Монеты арджунаянов (середина I в. до н.э.) и яудхеев (середина II в. н.э.) имеют изображение быка, этого, несомненно, шиваитского символа. Аудумбары (конец I в. до н.э.) чеканили свои монеты во имя бога Бхагавата Махадэвы. Уже упоми-

нались монеты Вимы Кадфиза, который именовал себя Махешварой. Одна из крупных шивантских сект называлась «махешвара», но неясно, действительно ли на монетах Вимы Кадфиза этот термин употреблен в строго сектантском смысле, как считал Бхандаркар¹⁹⁰. На монете кушанского царя Хувишки (106–138 гг. н.э.), как полагают, изображен тот же мотив, что и на печати Пашупати из Мохенджо-Даро¹⁹¹. Конец кушанского владычества совпал по времени с возвышением династии Бхарашивов в Северной Индии (середина II в. н.э.). Само имя «Бхарашива» ясно указывает на то, что они были ревностными приверженцами шиваизма, как и Вакатаки, породнившиеся с Бхарашивами (Гаутамипутра, сын вакатакского правителя Праварасены I, был женат на дочери бхарашивского царя Бхаванги¹⁹²). В период правления этих двух династий (примерно двести лет начиная с середины II в. н.э.) наблюдался своего рода подъем шиваизма. Гупты, обретшие реальную власть в первые десятилетия IV в. н.э., отличались замечательной религиозной терпимостью. Эпиграфические и нумизматические данные говорят о том, что большинство гуптских правителей были вишнуитами или бхагаватами¹⁹³, но и сами Гупты, и их приближенные не только не притесняли шиваизм, но и покровительствовали ему¹⁹⁴. О преобладании шиваизма в Северной Индии в послегуптский период можно судить по свидетельствам Сюань Цзана (второе десятилетие VII в.), на которые ссылается Бхандаркар¹⁹⁵. Китайский путешественник, упоминая о пашупатах целых двенадцать раз, пишет, что существовали храмы Махешвары, где и совершали свои обряды пашупаты; в одном или двух они даже жили. В Варанаси Сюань Цзан видел около десяти тысяч адептов Махешвары, посыпавших свои тела пеплом, ходивших обнаженными и завязывавших волосы узлом. Можно добавить, что во времена паломничества Сюань Цзана в Индию на юге страны быстро исчезал буддизм, а шиваизм и особенно джайнизм все больше распространялись среди народов этого региона.

Мы уже видели, что юг Индии был родиной и оплотом одной из важнейших форм протоиндийского шиваизма. Ряд других исконных народных религиозных культов Южной Индии также обнаруживают множество черт, общих с древнейшим шиваизмом. По сути, во всех них в той или иной степени сложился единый религиозный комплекс, верховным божеством которого был Шива. Поэтому нет ничего удивительного в том, что шиваизм в своей новой и более сложной форме нашел на юге Индии самую благодатную почву для быстрого и благотворного роста. В точности не известно, какова была религиозная ситуация на юге Индии ко времени возвращения шиваизма на свою древнюю родину. Известно, что к III в. до н.э. буддизм уже прочно обосновался на Декане. Он продолжал процветать при Сатаваханах

(примерно со II в. до н.э. по середину III в. н.э.), о чем свидетельствует множество больших и малых памятников, рассеянных в долине реки Кришна и близлежащих районах. Есть указания на то, что буддизм, джайнизм и брахманизм сосуществовали на юге Индии в первые века новой эры. Однако вскоре буддизм постепенно уступил свои позиции в этом регионе, и от его исчезновения больше всего, как это было и в других местах, выиграл шиваизм. Поэтому основным конкурентом шиваизма был джайнизм.

Шиваизм на юге Индии развивался в двух направлениях — агамическом и особенно *бхакти*. Здесь мы впервые встречаемся с тремя поэтами-*бхактами* — знаменитой деварамской троицей. Согласно традиции, двое из них — Тирунавуккарасу (Аппар) и Тирунянасамбандар — были современниками (Аппар был несколько старше) и жили при правлении паллавского царя Махендравармана (610–630 гг. н.э.), тогда как третий, Сундарар, жил во время правления паллавского царя Нарасимхавармана II Раджасимхи (690–728 гг. н.э.). Хотя Аппар родился в ортодоксальной шиваитской семье из касты *веллала*, но в юности его привлек джайнизм, и он стал монахом монастыря в Паталипутре (около Куддалора в Южном Аркоте). Затем, заболев какой-то внутренней болезнью, которую не смогли вылечить джайнские *муни*, Аппар, как рассказывают, по настоянию своей сестры воззвал к милости Шивы и немедленно исцелился. Так Аппар стал вдохновенным миссионером, посвятившим себя служению Шиве. Вскоре Аппар сумел обратить в свою веру царя Махендравармана, который до этого был убежденным джайном. Так на юге Индии началась эпоха торжества шиваизма — эпоха, которая длилась почти четыре столетия в течение правления династии Паллавов, Пандьев и Чолов¹⁹⁶. Центрами религиозной деятельности стали многочисленные большие и малые шиваитские храмы, и «девятый век оказался свидетелем создания первых монастырей, для дальнейшего развития которых шиваитские районы Юга оказались особенно благоприятными»¹⁹⁷.

В этой связи можно кратко коснуться вопроса о распространении шиваизма за пределами Индии. Хорошо известно, что в первые века нашей эры индийцы установили активные морские и торговые связи (в основном на юге и юго-востоке Индии и в некоторых районах Гуджарата) с Юго-Восточной Азией, и особенно с Индонезией (Двипантара). В результате там возникли индуистские царства. Надписи в Юго-Восточной Азии, датируемые V в. н.э., многие из которых написаны письмом, сходным с используемым на Коромандельском берегу во времена Паллавов, свидетельствуют, что в официальных и религиозных документах использовался санскрит. Они также отражают глу-

бокое проникновение в этот регион индуизма и дхармашастр. Немногочисленные источники по периоду V–VII вв. в основном относятся к могущественному царству Шривиджая на Суматре — важному центру буддизма. Только надписи, относящиеся к VIII и особенно к X в., показывают, что в религиозной жизни Явы к этому времени доминировал шиваизм¹⁹⁸. Некоторые ученые высказывали предположение, что в этот период правители могли исповедовать буддизм, а народ в целом предпочитал шиваизм. В действительности, вероятно, в среднеяванский период шиваизм не только сосуществовал с буддизмом махаяны, но и слился с ним в единое целое¹⁹⁹. С 930 г. н.э. на Восточной Яве появляются переложения санскритских текстов на старояванский, которые дают некоторое представление о яванском шиваизме. Среди этих работ следует упомянуть такие тексты, как «Бхуванакоша», «Брихаспатитаттва» и «Ганапатитаттва». Эти труды, по всей видимости, стремились к унификации различных шиваитских сект, подчеркивая общие элементы в их учениях и обрядовой практике. «Вратишасана», текст неизвестного происхождения, содержит множество сведений о шиваитском аскетизме в Индонезии²⁰⁰. С теолого-философской точки зрения весь огромный корпус этой спекулятивной литературы, написанной в основном на старояванском, соответствует этапу более древнему, чем тот, который нашел отражение в южноиндийском *шайва-сиддханте*²⁰¹ (см. ниже).

На острове Бали шиваизм и буддизм тоже, вероятно, дополняли друг друга, но Шива, несомненно, занимал самое высокое положение. Его называли Рудра, Ишвара, Гирипати, Панчамукха и Махадэва, а *линга-пуджа* 'почитание лингама', бесспорно, была общепризнанной религиозной практикой. Так называемая балийская веда, написанная на смеси старояванского и балийского с использованием санскритских заимствований, фактически посвящена тантристским ритуалам в шиваизме. Верховным богом балийцев был Шивасурья, или Шивадитья, с которым связаны довольно сложные обряды *сурьясевана* (почитания Солнца-Сурьи). В этой связи уместно упомянуть тот факт, что Шива и Сурья отождествляются и даже сливаются друг с другом уже в некоторых ранних пуранах.

Говоря о шиваизме в Индонезии, следует особо упомянуть концепцию *бхаттара-гуру*, которая, очевидно, явилась результатом тенденции к восславлению и обожествлению *гуру*, наставника. Согласно шиваитской традиции, гуру считается наделенным духом Шивы или даже самим Шивой²⁰². Мудрец Агастья тоже играет важную роль в индонезийском шиваизме. Он известен уже в древнейшей восточнояванской традиции (760 г. н.э.), «Агастьяпарва» («Книга Агастьи», XI в.) воспеваает бхакти к Шиве.

Средневековые правители Камбоджи тоже, вероятно, поклонялись Шиве. Например, хан-чейская надпись Бхававармана, покорившего Фунань (VI в. н.э.), начинается с *мангалы*^{43*}, обращенной к Шиве. Джаяварман II, правивший в начале IX в., ввел новый вид тантристского ритуала поклонения Дэварадже^{44*} (изображаемому в виде лингама), ставшему с тех пор богом-хранителем Камбоджи²⁰³.

В Чампе царь Бхадраварман, как свидетельствует надпись, датированная началом V в. н.э., построил в Ми-соне храм Шивы-Бхадрешварасвамина. Множество данных свидетельствует о том, что Шива почитался в Чампе как в антропоморфной форме, так и в виде лингама. Известно, что большинство царей Чампы воздвигали лингамы и поклонялись им. Можно упомянуть также о горе Ват-Фу, или Лингапарвате, в Лаосе, где был построен храм Шивы. В Малайзии, на правом берегу реки Буджан есть шиваитское святилище паллавского типа, датированное VI–VII вв. н.э. Надписи на жертвенных столбах конца IV в. н.э. в Кутее и Муара-Камане на о-ве Борнео (Бархина-двипа «Ваю-пураны»?) говорят о господстве шиваизма в царствование Мулавармана, сына Ашвармана.

В Центральную Азию шиваизм, вероятно, проник намного раньше. Греческий автор Стобей приводит отрывок из труда Бардесана^{45*}, где говорится о прибытии некоего индийца в Сирию в период правления Антония Эмесского (218–222 гг. н.э.) и неожиданно упоминается Ардханаришвара, т.е. Шива. Здесь можно вспомнить о *тримурти*^{46*} с фигурой Шивы в центре (примерно III в. н.э.) из Акхун-Дхери (в районе Чарсада). Однако еще больше свидетельств относится к VII и VIII вв. Имеется, например, коллекция шиваитских древностей (VII–VIII вв. н.э.), найденных в Тагао и Гардесе (Афганистан). Фигура на фреске в Пенджикенте (Таджикистан), датированная примерно тем же периодом, как полагают, изображает Шиву. Некоторые находки из Дандан-Уйлыка и соседних городищ пустыни Такламакан в Восточном Туркестане несут в себе следы культов Шивы и Шакти²⁰⁴.

Предложенный Бхандаркаром анализ названий и учений различных шиваитских сект²⁰⁵, часто подкрепляемый эпиграфическими и нумизматическими данными, имеет большое научное значение. Однако здесь уместно рассмотреть несколько дополнительных вопросов. В «Шива-пуране» (VII.2.31.173) упоминаются четыре секты шиваитов (или махешваров): *сиддхантины*, *пашупаты*, *махабратадхары* и *капалики*. Гунаратна в комментарии к «Шаддаршана-самуччае» Харибахдры^{47*} также говорит о четырех сектах, но вместо *капаликов* он называет *каламукхов*. Кроме того, он перечисляет различные подсекты — *бхаратов*, *бхактов*, *лайнгигов* и *тапасов*. Гунаратна далее делает интересное замечание, что наивысшими были шиваитами, а вайшеши-

Пуранический вариант шиваизма известен как *сиддханта-марга* 'путь сиддханты'. Его главный принцип — *бхакти* к Шиве, а ритуальная практика обретает более спокойный вид. Адепты этой школы являются обычными шиваитами. Но название «сиддханта» чаще применяется к агамической^{54*} шиваитской доктрине, распространенной на юге Индии, а иногда также и к ведантистской шиваитской доктрине Кашмира.

Есть некоторая неопределенность относительно школ шиваизма в Кашмире и их литературы. Бхандаркар говорит: «Кашмирский шиваизм имеет две ветви: спанда-шастра и пратьяххиджня-шастра»²¹¹. Основание первой приписывается Васугупте и его ученику Каллате, а основателем второй школы считается Сомананда, автор «Шивадришти»²¹². Однако в предисловии к своему изданию «Шивадришти»²¹³ Мадхусудан Кауль Шастри называет Сомананду последователем школы *триамбака*, отмечая, что сам Шива в образе Шрикантхи передал это учение Дурвасасу, который, в свою очередь, наделил им Триамбакадитью. Именно Триамбакадитья впоследствии обосновался в Кашмире и оформил это знание в стройное учение, которое стало называться его именем. Сомананда, автор «Шивадришти», был двадцатым в цепи учителей, первым из которых считается Триамбакадитья. Шастри считает, что кашмирский шиваизм состоит из трех школ и потому называется *трика* (тройной)²¹⁴. Это школы *триамбака* (которая намного древнее остальных двух), *спанда* (обязанная своим названием «Спандасутре» и «Спандакарике») и *пратьяххиджня*, изложенная в «Шивасутрах». Примечательно, что Бхандаркар вообще не упоминает «Спандасутру»; кроме того, известна традиция, согласно которой «Спандасутра» и «Спандакарика» — это разные названия одного и того же произведения. Правда, Кшемараджа (XI в. н.э.) в своем труде «Шивасутравимаршини» отдельно упоминает и Сутру и Карику. Кшемараджа, племянник и ученик Абхинавагупты, автор «Шивасутравимаршини», а также «Пратьяххиджняхридаи», «Спанданирнай» и «Уддьоты», наряду с Упалой (автор «Ишварапратьяххиджнякарики», «Ишварасиддхи» и др.), Лакшанагуптой и Абхинавагуптой (автор «Пратьяххиджнявимаршини» и «Тантралоки», где изложены 64 недуалистические тантры, «Парамартхасары» и др.) принадлежал к славной плеяде учителей кашмирского шиваизма.

Уже указывалось, что в Южной Индии развивались два течения шиваизма — *бхакти* и *сиддханта*. *Шайва-сиддханта* Юга возникла независимо и явилась своего рода доктринальным подкреплением религиозным излияниям шиваитских святых. Так, в «Тирувасахаме» Маниккавасахара (X–XI вв. н.э.), который вместе с «Теварамом» считается тамильскими ведами, учение *шайва-сиддханты* сливается с

чувственными переживаниями отдельного *шайва-бхакта*. На самом деле в этой поэме элементы *бхакти* звучат значительно сильнее, чем идеи *сиддханты*. «Вряд ли где-нибудь еще, — пишет о „Тирувасахаме“ Поуп, — стремление человеческой души к чистоте, покою и единению с богом было выражено с такой силой»²¹⁵. *Шайва-сиддханта* была первоначально изложена в 18 агамах, к которым впоследствии были добавлены десять ямал и некоторое количество упагам. Позднее это учение было систематизировано Мейкандаром Карультуреем (XIII в. н.э.) в «Сиванянаподам» и его учеником Арулананти Сивачарьей в «Сиванянаситтияр». Мейкандар принадлежал к шиваитской школе Голаки-Лакшадхьяи. Эта школа, вероятно, возникла на основе секты *маттамаюра*, которой первоначально оказывали покровительство князя Калачури-Чади Центральной Индии и которая начала свою деятельность среди тамилгов в X в. н.э.

Кроме санскритской *шайва-сиддханты* и тамильского шиваизма на юге страны существовала еще одна школа агамического шиваизма — *вирашайвов*, или *лингаятов*. Реально слово *liṅgāyata* не встречается в сохранившихся санскритских трактатах *вирашайвов*, если не считать «Вирашайвачарапрадипика», где оно встречается в форме *liṅgāyita*. Попытки считать его заимствованным из санскрита выглядят неубедительно²¹⁶. Более вероятно, что это форма *тадбхав*^{55*} на каннада от санскритского слова *liṅgavantaḥ* 'обладающие лингамом'²¹⁷. Термин *вирашайва* более широк и включает как *арадхьев* (которые продолжали придерживаться некоторых брахманических санскар и ритуальной практики), так и лингаятов, бунтовавших против засилья брахманической ортодоксии²¹⁸. К основным доктринам вирашайвов — *шактивийшиштадвайта* (происходящей от кашмирской *шивадвайты*)²¹⁹, *шатстхала* 'шесть шагов к спасению'²²⁰ и *аштаварана* 'восьмеричный щит от козней майи' лингаяты добавили свою особую ритуальную практику: *панчачара* 'пятичастный кодекс жизни' и *тришастишила* 'шестьдесят три правила повседневного поведения'²²¹. Можно упомянуть Шиванубхавамандапу (храм власти Шивы) — религиозный съезд, организованный, как считается, Басавой²²² и прошедший под председательством Алламы Прабху. Согласно традиции, школа *вирашайвов*, особенно доктрина *шатстхала*, окончательно оформилась на этом съезде в спорах о *шаранах* (т.е. спасении)^{56*}. Именно Шиванубхавамандапа стал центральной темой многих произведений прекрасной литературы *вачана*^{57*}.

Теперь перейдем к рассмотрению некоторых особенностей шиваизма. Вспомним, что истоком и центром васудэвизма-кришнаизма был культ человека-героя, со временем обожествленного. Одной из целей учения об аватарах было стремление дать рациональное объяс-

нение и обоснование подобному обожествлению человека. Шива же изначально мыслился как божество, более того, как божество земное, которое, будучи вездесущим, было непосредственно заинтересовано и принимало участие в делах человеческих. Понятно поэтому, что шиваизму концепция аватар осталась чуждой. Традиция, согласно которой в каждой калпе является Шива со своими четырьмя учениками, бесспорно, сектантская и надуманная. В действительности Шива мыслится действующим либо непосредственно, либо через гуру. Оригинальная концепция гуру, которая — что примечательно — не является по происхождению ведийской²²³, представляет собой одну из важнейших особенностей шиваизма и его религиозной идеологии. В определенном смысле традиция гуру в шиваизме играет ту же роль, что учение об аватарах в вишнуизме²²⁴.

Как было верно подмечено, парадокс — сердце шиваитской мифологии. Например, Шива часто изображается и как творец, и как разрушитель. Его даже отождествляют с той силой во вселенной, которая беспричинно разрушает и беспричинно творит²²⁵. Однако на деле в этом нет ничего парадоксального. Творец всегда разрушитель, не из-за гнева или каприза, а потому, что такова природа его деятельности²²⁶. Амбивалентность природы Шивы лучше всего выражена в его танце *тандава*, символизирующем вечный ритм и полярность, лежащие в основе бесконечного процесса творения²²⁷. Танцуя, Шива своим движением порождает соответствующие космические силы. По сути дела, его танец — это «образец одушевленного символизма»²²⁸. Шива Натараджа, в экстазе изливая неизбежную мощь, осуществляет в танце творение²²⁹, но в этой неистовой пляске он также и разрушает им сотворенное, чтобы потом вновь создать и тем самым вечно сохранить ритм процесса творения.

Явная парадоксальность образа и характера Шивы еще ярче выражена в его изображении в виде итифаллического йога. Нужно отметить, что сексуальность Шивы носит больше мистический, чем половой характер. Это манифестация возрастания некоей космической энергии и жизненной силы. С помощью аскезы Шива контролирует эту созидательную энергию или жизненную силу. Шива олицетворяет идеал, которому чужды как необузданность, так и строгое воздержание, которому доступно управляемое высвобождение энергии. *Tanac* 'аскеза' и *кама* 'желание' могут быть диаметрально противоположными, но никогда — взаимоисключающими²³⁰. Более того, природа обоих связана с огнем и жаром. Эти две полярные противоположности, аскеза и сексуальность, приводят, как считается, к одному и тому же состоянию — свободе от преходящего. Было бы неверно расщеплять образ Шивы надвое и утверждать, что эротика принадлежит тан-

трическому Шиве, а аскетизм — брахманическому Шиве. Это явное *coincidentia oppositorum*^{*}, эротический аскетизм, следует понимать как выражение сущностной полярности единого и нераздельного целого. Шива заключает в себе совершенный баланс высшей отрешенности и созерцательности *тапаса* и неистового жара *камы*. В его образе и характере действительно сочетаются все противоположности²³¹.

Неверное понимание и восприятие целокупного образа Шивы и выпячивание какого-либо одного из аспектов его многогранной натуры стали причиной возникновения огромного количества шиваитских сект, таких, как: *капалики* с их кровавыми и отвратительными обрядами *агхора*; *вамачара-тантрики* с их оргастическими ритуалами; экстатические *пашупаты*; мистики *шайва-сиддхантины* Кашмира; агрессивные *вирашайвы* и, наконец, блаженные *шайва-бхакты* Южной Индии, в чьих прекрасных духовных стихах можно найти самое искреннее и глубокое изображение религиозной жизни человека, с ее борением, унынием, надеждами и страхами, убежденностью и окончательным триумфом²³². То, что одно божество вызывает столь различные чувства, является еще одной примечательной особенностью шиваизма.

Вероятно, именно благодаря эротическому мистицизму женскому божеству в шиваизме придается относительно большое значение. Как уже говорилось, тенденции поклонения единому божеству, воплощавшему одновременно и мужской и женский аспекты, были заметны даже в протоиндийском шиваизме. В классическом шиваизме Шакти, метафизическое воплощение космической потенции Шивы, получила независимый статус и оформилась в отдельный образ. Более того, в космологии тантризма именно ей принадлежит роль истинного творца, тогда как Шива — лишь безучастный наблюдатель²³³. Но и здесь в соответствии с главной тенденцией шиваизма две противоположности, мужской и женский аспекты божества, гармонически слиты воедино и образуют великолепное божество — Ардханаришвару²³⁴. Калидаса поэтически выразил парадоксальность образа Шивы: он всегда слит со своей возлюбленной, и при этом он — самый суровый из всех отрешившихся от мира аскетов²³⁵. Еще более парадоксально то, что бог йогов и аскетов воспевается как зачинатель и покровитель драмы и танцев²³⁶. Эта идея явно обязана своим происхождением космическому танцу Шивы Натараджи. Здесь можно упомянуть легенду о том, что первые четырнадцать сутр грамматики Панини (или даже вся грамматика, см. «Катхасаритсагара» I.4) были поведаны ему самим Шивой.

* Единство противоположностей (*лат.*).

Возникнув как религия народа (а не иератических кругов), шиваизм не стал по своему характеру конформистским в том смысле, что он без почтения относился к традиционной концепции *варна-ашрама-дхармы*. Он также провозглашал равенство полов. Некоторые шиваитские секты, например *лингаиты*, решились даже на порицание *ведпраманьи*^{58*}, брахманической ортодоксальности, идолопоклонства и учения о переселении душ. Они разрешали вдовам вступать в повторный брак и были категорически против детских браков.

Бесспорно, шиваизм намного древнее вишнуизма, однако последний более распространен, более привлекателен, в нем воедино слиты обряд и религиозное чувство²³⁷. Как шиваизм, так и вишнуизм придерживались индивидуального монотеизма (в противоположность древнему пантеизму), однако ритуальная практика шиваизма в этом отношении более красноречива, чем практика вишнуизма. Если шиваизм воспринимает вселенную как источник мук и страданий (т.е. как *ра́ша* для всех *ра́шу*)^{59*}, от которого необходимо отрешиться, то вишнуизм рассматривает вселенную как свидетельство всемогущества бога и признает достойной нежной любви. Однако на основании этого было бы неверно утверждать, что вклад вишнуизма в искусство и литературу богаче и многограннее²³⁸. Шиваизм царил на религиозной сцене вплоть до XI в. н.э., после чего наступила эра расцвета вишнуизма, в философию и религиозную доктрину которого вдохнули новую жизнь *ачарьи*, прежде всего Рамануджа. И хотя сегодня у шиваизма, может быть, больше святилищ, но расцвет переживает именно вишнуизм. Правда, шиваизму принадлежит слава называться древнейшей из ныне существующих религий цивилизованного мира.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Распространение вишнуизма за пределами Индии

В начальный период контактов Индии с внешним миром вишнуизм в Юго-Восточной Азии был распространен, по-видимому, не так широко, как шиваизм. Вишнуизм, конечно, упоминается в некоторых надписях X в. н.э., однако общее впечатление таково, что он не сумел стать религией народных масс. С другой стороны, многие правители Индонезии в XI и XII вв., как, например, Эрланга (1019–1042), правивший на Яве, считались аватарами Вишну. Ли-

тературные произведения, например «Арджунавиваха» (не позднее 1035 г.) и «Бхаратаюддха» (1157 г.), также свидетельствуют о росте интереса в этом регионе к эпическим и послеэпическим кришнаитским темам. На острове Бали помимо обычной *пуджи* брахманов-шиваитов была распространена еще и *пуджа-кшатрия*, которая по своему характеру была в целом вишнуитской и изначально предназначалась для кшатриев.

В Кампучии, Чампе и Сиаме были более распространены шиваитские ритуалы, особенно *линга-пуджа*, однако надпись Гунавармана из кампучийской династии Шайлендра, датируемая IV в. н.э., прославляет культ Бхагавата. Ангкорват, построенный в середине XII в. Сурьяварманом II, представляет собой гигантский храмовый комплекс, посвященный Вишну. Надпись, обнаруженная в Дуонг-Монге (Чампа), упоминает о строительстве храма Вишну-Пурушоттамы. Далее, Вишну изображен в позе *ананташайина*^{60*} на пьедестале одного из мисонских храмов. В районе Маура-Каман на о-ве Борнео, где были обнаружены три надписи Мулавармана на жертвенных столбах, была также найдена фигурка стоящего четырехрукого Вишну, прикрепленная к подвеске. Кстати, на Цейлоне Вишну считается богом-защитником, причем даже защитником буддизма, и фигурирует во многих цейлонских легендах.

О распространении вишнуизма в Центральной Азии прежде всего можно судить по рассказу Зиновия, достоверность которого, однако, сомнительна. В нем говорится, что два индийских князя, Гисан (Кисан) и Деметр, бежали со своими домочадцами на запад, где нашли прибежище у Валарашака (или Валарсака), первого царя армянской династии Аршакидов (149–127 гг. до н.э.). Предполагалось, что Кисан и Деметр — это Кришна и Баладэва, бегство которых в Армению напоминает их переселение из Матхуры в Двараку. В этой связи огромное значение имеет фрагмент надписи, выполненной письмом кхароштки, которую обнаружил А.М.Бернштам в Таджикистане и которая расшифровывается как «Нараяна, победи!». На основе палеографических данных эту надпись можно датировать II–I вв. до н.э. Правда, из надписи трудно понять, какой Нараяна — вишнуитский или Нараяна Будда — имеется в виду. Однако соседство Бадарикашрамы и Таджикистана не исключает возможность того, что имелся в виду вишнуитский Нараяна. Явное вишнуитское влияние заметно в изображении Будды, обнаруженном в Балавасте (район Домоко), на южном шелковом пути, пролегавшем через Восточный Туркестан. Изображение датируется примерно VIII в. н.э.²³⁹

Культ Шакти

Тантры в основном связаны с поклонением Шакти, правда, другие религиозные секты тоже имеют свои *тантры*. Считается, что поклонение Шакти — одна из основных черт ведийской религии и что Вач, Лакшми, Ида, Кали и Ума — это некоторые ее аспекты, знакомые ведийским поэтам. История культа Шакти схожа с историей культа Шивы. Культ Шакти следует возводить к доведийскому, неарийскому культу Богини-Матери. Под воздействием обстоятельств ведийская религия была вынуждена перенять ряд особенностей этого культа, однако непосредственным продолжением культа в развитой форме следует считать шактизм эпоса, пуран и *тантр*. По всей вероятности, культ Шакти первоначально развивался самостоятельно и только на каком-то более позднем этапе слился с культом Шивы, найдя в нем благоприятную среду. Как уже указывалось, в классическом шактизме активная Шакти полностью затмевает пассивного Шиву. В укреплении позиции Шакти основную роль сыграли следующие три фактора: 1) метафизическая идея божественной энергии, 2) древняя космогоническая идея полового дуализма, 3) глубоко укоренившаяся первобытная вера в материнское начало как высшую тайну вселенной. Очевидно, именно поэтому *тантры* иногда воспринимаются как попытка упрощения религии на метафизической, а не на эмоциональной основе.

Ганеша

Бхандаркар считает Ганapati предводителем сонмов Марутов, составляющих воинство Рудры²⁴⁰. Он связывает наличие слоновьей головы у Ганapati с тем, что Рудра ассоциировался с лесами и безлюдными местами, а также с одеянием Шивы из слоновьей шкуры²⁴¹. Бхандаркар, далее, полагает, что Ганapati стал богом мудрости и учености²⁴² в результате отождествления с Брихаспати, названным в РВ II.23.1 «Ганapati». Эти рассуждения, однако, малоубедительны. В последние годы выдвигалось множество теорий происхождения Ганapati. Например, подчеркивалось, что в «Гаятримантре» (МайтраС II.9.1 и Tap X.1.5²⁴³) упоминаются *karāṭa* (*puruṣa*), *hastimukha* (*varakatunḍa*) и *dantin*^{61*}, что отодвигает время существования культа слоноголового бога к IV в. до н.э. Изображение Ганеша часто возводится к графике написания слога «om̐». С другой стороны,

высказывалось предположение, что Ганапати — божество неведийского происхождения. Первоначально он являлся тотемом дравидийского племени, исполнявшим функции бога плодородия²⁴⁴, *якшей* или же древним духом джунглей, в слоновьем облике, символом сладострастия, позднее использованным в тантрическом символизме²⁴⁵.

Бхандаркар ом не обнаружены упоминания Ганапати в исследованной им гуптской эпиграфике²⁴⁶. Однако изображения этого бога, датируемые VI в. н.э., можно встретить в гуптских храмах в Бхурме (округ Панна, Мадхья-Прадеш) и в горах Удаягири около Видиши, что свидетельствует о существовании культа Ганеши в гуптский период. Подтверждает это и тот факт, что Варахамихира (начало VI в.) в «Брихатсамхите» дает подробные наставления о правилах изображения Ганеши.

Примечательно, что изображения Ганапати встречаются по всей Азии (кроме Западной Азии)²⁴⁷. Древнейшим изображением Ганеши считается находящееся в скальном храме в Кун-сене (Китай). Оно датируется 531 г. н.э. Однако вряд ли можно говорить о распространении в этих регионах Азии культа Ганеши как такового, ибо храмы одного только этого бога почти не встречаются. В Индонезии, например, изображения Ганапати можно увидеть исключительно в святилищах Шивы. Можно добавить, что буддисты включили Ганапати в свой пантеон и во многие страны его культ проник вместе с буддизмом^{248 62*}.

Солнцепоклонничество

Множество эпиграфических и нумизматических данных указывают на то, что на определенном этапе религиозной истории Индии культ солнца стал влиятельным соперником вишнуизма и шиваизма. Основным нарративным источником сведений по этому культу являются пураны. В древнейших пуранах (III–V вв. н.э.) упоминаются *врата* (обеты) в честь Сурьи. Ежедневная *сандхьявандана* (молитва на утренней заре) считается обязательным обрядом, тогда как седьмой день светлой половины лунного месяца (*śukla-saptamī*) считается благоприятным днем, в который предписывается совершать обряд поклонения солнцу. МатсП (261.1–7) дает подробные правила изображения Сурьи, а в ВаюП (104) говорится о регулярных *саурадаришанах* — созерцании Солнца. В некоторых из древних пуран Сурья и Шива отождествлялись (МатсП 55; АП 73), и, как уже указывалось, утверждение о единстве этих двух богов стало фундаментальным религиозным догматом в Индонезии.

Поздние пураны (V–X в. н.э.), особенно «Бхавишья» и «Самба», более важны для истории культа солнца. В них признается главенство Сурьи, вокруг которого к тому времени уже сформировался настоящий религиозный культ. В «Самба-пуране» упоминаются секта *сурья-сиддханта*, или *адитья-сиддханта*, секта *сурья-бхактов*, а также специальные жрецы солнечного культа, называемые *мага* и *яджака*²⁴⁹. Сообщается, что для совершения богослужений в храме солнца, построенном Самбой на берегу Чандрабхаги (современный Ченаб в Пенджабе), который считается первым таким храмом в Индии, были специально приглашены *маги* из Шакадвипы (Восточный Иран)²⁵⁰. Имеются исторические свидетельства деятельности *магов* на протяжении периода с IV в. до н.э. по XII в. н.э.²⁵¹. Высказывалось даже предположение, что ранняя форма культа солнца, обнаруженная в Катхиваре, могла достичь этого региона вместе с *магами* в V в. до н.э., когда северо-запад Индии входил в империю Дария²⁵². Со временем жрецы-*маги* вошли в социальную структуру индуизма под названием *шакадвипи-брахманов*.

(Впервые опубликовано в: Ramakrishna Gopal Bhandarkar as an Indologist. ABORI. Poona, 1976, с. 21–111.)

¹ См.: Bhandarkar R.G. (далее: RGB). Collected Works. Vol. I, с. 362–393.

² RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 142–143.

³ См. об этом подробно: Dandekar R.N. The Beginnings of Vaiṣṇavism. — Select Writings. Vol. II. Delhi, 1979, с. 204–228.

⁴ The Āṅguttara-Nikāya. Ed. by R.Morris. Vol. 1–6. L., 1885–1910 (PTS); vol. 3, с. 276.

⁵ В тех немногих случаях, когда это слово встречается, оно приводится как пример из грамматики.

⁶ См. в наст. изд. статью «Ведийский Вишну».

⁷ В вишнуизме в отличие от ведийской религии Вишну занимает более высокое положение, чем Индра.

⁸ См. «Нараяния» Мбх; ср. ниже.

⁹ Ср.: Chattopadhyaya S. Evolution of Hindu Sects, с. 44. Высказывалось предположение, что Баладэва и Васудэва первоначально мыслились как мужские божества — напарники древнейшего женского божества (Ekānamśā) (Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, с. 67).

¹⁰ В Мбх Санкаршана изображен как особенно благоволящий Дурйодхане.

¹¹ Schrader O. von. Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnyā Saṁhitā, с. 86.

¹² В джайнской «Аупатадикасутре» Баларама упоминается как один из восьми знаменитых наставников кшатриев (Leumann's ed., с. 69–70).

¹³ Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, с. 60.

¹⁴ Chattopadhyaya S. Evolution of Hindu Sects, с. 47.

¹⁵ Р.П.Чанда высказал предположение (Chanda R.P. Archaeology and Vaiṣṇava Tradition, с. 403), что во II в. до н.э. бытовали две формы поклонения Васудэве — как верховному богу и как богу, стоящему в иерархии вслед за Санкаршаной.

¹⁶ В «Бхисмапарве» и «Ахирбудхнья-самхите» Санкаршана изображен как сторонник системы *сатвата*, или *панчаратра* (*Sircar D.C. Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, с. 36).

¹⁷ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 14–17.

¹⁸ Так предписывает АшвШрС XII.15.

¹⁹ *Majumdar B.B. Kṛṣṇa in History and Legend*, с. 5.

²⁰ *Sircar D.C. Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, с. 25.

²¹ Среди вождей, соперничавших за это звание, можно назвать Паундраку Васудэву (Мбх II.13.17–19) и Шригалу Васудэву (Хариванша, прил. 18).

²² Мбх V.68.3: *vasanāt sarvabhūtānām vasutvād devayonitāḥ / vāsudevas tato vedyāḥ 'оттого, что [он служит] покровом для всех существ, [или] из-за богатства, или оттого, что он является лonom богов, [он] известен как Васудэва'*.

²³ *vāsūś ca devāś ce 'ti vāsudevaḥ 'Васу (имя Вишну) и бог — т.е. Васудэва'*.

²⁴ Более подробно см.: *Dandekar R.N. The Beginnings of Vaiṣṇavism. — Select Writings. Vol. II*, с. 204–228.

²⁵ *Jacobi H. Über Viṣṇu-Nārāyana-Vāsudeva. Streiberg Festgabe*, с. 163.

²⁶ Невозможно оспаривать историчность Ядавы Кришны, поскольку традиция хорошо сохранила генеалогию ядавов (*Majumdar B.B. Kṛṣṇa in History and Legend*, с. 279). Барт, Хопкинс и Кит считали, что Кришна был не человеком, а народным божеством. Барт (*Barth A. Les religions de l'Inde. P., 1879*) полагал, что он был солярным божеством, которому отдельные раджпутские племена поклонялись как племенному богу (*kuladevatā*). Хопкинс соглашается с гипотезой о солярной природе Кришны и рассматривает его как племенного бога Пандавов (*Hopkins E.W. The Religions of India. Boston, 1895*). Кит считает, что Кришна был божеством растительного мира (*Keith A.B. Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Vol. 1–2, Cambridge (Mass.), 1925*).

²⁷ Ср.: БГ XI.41: *he kṛṣṇa he yādava...* 'о Кришна, о Ядава'.

²⁸ Некоторые ученые сомневаются в тождестве Ядавы-Кришны и Кришны, сына Дэваки. Они считают, что единственной точкой соприкосновения этих двух персонажей является роль Ядавы-Кришны как религиозного наставника, перешедшая к нему от одноименного персонажа ЧхУп (*Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, с. 70–71). Однако учения БГ и ЧхУп (III.17.1), несомненно, во многом совпадают.

²⁹ Можно отметить, что имя «Кришна» употребляется по отношению к наставнику в БГ чаще, чем любое другое. Примечательно и то, что в БГ, где излагается его философия, Кришна отождествляет себя с Васудэвой (X.37).

³⁰ См.: *Dandekar R.N. The Beginnings of Vaiṣṇavism*.

³¹ *Vasudeva* — это, конечно, искусственный дериват от формы *Vāsudeva*. Хотя Якоби не разделяет мнения, согласно которому *Vāsudeva* — это патроним Кришны, считая, что этимологически правильным было бы имя *Vasudeva* (*Jacobi H. Op. cit.*, с. 165). Сукумар Сен указывает (*Summaries of Papers 14th All-India Oriental Conference, Poona, с. 103*), что *vasu* и *vāsu* — это, соответственно, гуна и вриддхи от ИЕ корня *wesu* и поэтому *Vasudeva*=*Vāsudeva*. Г.Якоби указывает на пример *Narasimha*=*Nārasimha* (*op. cit.*, с. 164).

³² Согласно «Гхата-джатаке», Васудэва и Баладэва были сыновьями Упасагары и Девагабхи. В «Махомагга-джатаке» возлюбленной Васудэвы-Канхи называется Джамбавати. «Вишну-пурана» (17.26) говорит о Кришне и Балараме как о двух манифестациях Васудэвы.

³³ Якоби высказывает предположение (*Jacobi H. Op. cit.*, с. 163), что отца Кришны звали Анакадундубхи (Мбх II.30.12; III.21.7; XVI.7.1; Хариванша 24.15–16).

³⁴ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 49–54.

³⁵ В «Хариванше» (59.20) Кришна говорит: «Мы коровьи пастухи, блуждающие по лесам, живем коровой, которая — наше богатство». Бхандаркар указывает, что ахиры, потомки древних абхиров, до сих пор еще пасут коров.

³⁶ Это предположение высказал Бхандаркар (Some Aspects of Ancient Indian Culture, с. 62).

³⁷ Предположение В.В.Мираши (СII IV, с. XXXI и сл.).

³⁸ В «Дивья-авадане» упоминаются два абхиры, современники Ашоки. Слово ābhīra встречается также в «Махабхашье» Патанджали.

³⁹ По мнению Элиота (*Eliot Ch. Hinduism and Buddhism. Vol. III. L., 1957, с. 427*), христианство стало влиятельной силой в Индии не ранее чем с VI в. н.э.

⁴⁰ ASI. Annual Report. 1925–1926, с. 283–284.

⁴¹ *Chattopadhyaya S. Evolution of Hindu Sects, с. 68.*

⁴² Х.Ч.Райчаудхури (*Raychaudhuri H.C. Early History of the Vaiṣṇava Sect, с. 33*) говорит, что, возможно, легенды о Кришне-пастухе возникли на основе ведийского предания о Вишну Гопе. См. также: *Chattopadhyaya S. Op. cit., с. 73.*

⁴³ Как это предполагает Х.Ч.Райчаудхури (op. cit., с. 28). В РВ I.22.18 *gorā* означает «хранитель», «сторож».

⁴⁴ По мнению Гельднера, слово *gavaḥ* в гимне к Вишну РВ I.154.6 употреблено скорее в значении «звезды», а не «коровы».

⁴⁵ *Raychaudhuri H.C. Early History of the Vaiṣṇava Sect, с. 28.*

⁴⁶ Можно подчеркнуть, что такое слияние облегчалось культурной и политической близостью вришниеи, ядавов и абхиров. Дополнительным фактором могла оказаться и общность имени «Кришна».

⁴⁷ *gavi sa vindeḥ samjñāyām.* Слово *govinda* также возводилось к слову *gopendra*. Недавно С.К.Чаттерджи (Ruben Felicitation Volume. 1970, с. 347–352) связал это слово со ст.-ирл. *boand*. Тогда *govinda* получает смысл «светлый, прекрасный благодаря коровам».

⁴⁸ См. в наст. сборнике статью «Ведийский Вишну».

⁴⁹ Слово *viṣṇu* следует возводить к корню *vi* (=летать).

⁵⁰ Ср. АйтБр I.1 (выраженная там идея, что Вишну — верховный (*parama*) бог, возможно, восходит к представлению о *parama pada* — высшем следе Вишну, упомянутом в РВ); ШБр I.9.3.9; Тар V.1. В МайтриУп VI.13 пища названа Бхагаван Вишну.

⁵¹ Нужно подчеркнуть, что собственно религиозного культа Вишну никогда не существовало. Поэтому понимать *супа* (РВ I.22.20) как *бхакта* (*Sircar D.C. Op. cit., с. 7*) нет оснований.

⁵² Здесь *viṣṇu*, конечно, означает не просто «сияющий». Кроме того, непонятно, почему Кришна называет себя «Вишну среди Адитьев» (БГ X.21). В РВ Вишну — не Адитья; согласно более поздней традиции, Адитья — Солнце, двенадцать Адитьев олицетворяют двенадцать месяцев солнечного года, и в их число уже включается Вишну. Однако в нашем случае вряд ли имеются в виду эти 12 Адитьев, поскольку Вишну, Арьяман и Рудра, которых традиция считает Адитьями, упоминаются в этом отрывке поодиночке. В частности БГ, видимо, не отождествляет Вишну с солнцем, поскольку Рави (=солнце) упоминается отдельно в той же полушлоке, что и Вишну.

⁵³ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 48.

⁵⁴ Первоначальный образ Вишну был ближе к Кришне Гопале; имена «Говинда» и «Дамодара» восходят к комплексу Кришны Гопалы.

⁵⁵ IS, vol. 13, с. 491.

⁵⁶ Кит ошибочно трактует этот факт как подтверждение солярной природы Кришны (JRAS, 1908, с. 169–175).

⁵⁷ *Sircar D.S. Studies in the Religious Life, с. 16.*

⁵⁸ Ср.: *Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, с. 51.*

⁵⁹ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 58–60.

⁶⁰ Более подробно см.: *Dandekar R.N. God in Hindu Thought. Select Writings. Vol. II, с. 105–148.*

⁶¹ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 19–42.

⁶² Более подробно см.: *Dandekar R.N. Hinduism and the Bhagavadgītā: A Fresh Approach. — Select Writings. Vol. II, с. 196–203.*

⁶³ Таково, например, учение Каутильи, жившего несколько позже наставника БГ.

⁶⁴ Нараяну нельзя считать центральной или первоначальной фигурой вишнуизма, как предлагают некоторые ученые (см., например: *Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, с. 32.*)

⁶⁵ Очень трудно принять мнение о том, что Нараяна является истинным Богом в БГ, хотя и не упоминается в ней (см.: *Jaiswal S. Op. cit., с. 37.*)

⁶⁶ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 17.

⁶⁷ *nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahi / tan no viṣṇuḥ pra codayāt* 'мы знаем о Нараяне, мы думаем о Васудэве: это явил нам Вишну'. МайтраС (II.9.1) предполагает по меньшей мере тождество Кешавы, Нараяны и Вишну, однако из этого не следует слияние Нараяны с васудэвизмом-кришнаизмом. То же можно сказать и относительно совместного упоминания Вишну и Нараяны в МайтриУп (VII.7). БауДхС (II.5.24) не связывает Нараяну с вишнуизмом, вопреки мнению некоторых ученых (см.: *Sircar D.S. Studies in the Religious Life, с. 23.*)

⁶⁸ *pūjaśilāprākāra* '[место для] пуджи, [огороженное] каменной стеной'.

⁶⁹ *Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Appendix B.*

⁷⁰ В надписи из Гунтура (IV в. н.э.) упоминается *devakula* (храм) Бхагавата Нараяны.

⁷¹ *Jacobi H. Über Viṣṇu-Nārāyaṇa-Vāsudeva, с. 161.*

⁷² *āro nārā itī proktā āro vai naraśūnaḥ / tā yad aśyā 'yanam pūrvam tena nārāyaṇaḥ smṛtaḥ* 'воды называются *нара*, ибо воды — дети Нары. Они — его первое прибежище, поэтому он известен [под именем] Нараяна' (Ману I.10). Л.Б.Кени предполагал, что Нараяна — божество дравидийского происхождения и что это слово в дравидийских языках означает «лежащий среди вод». Кени также отождествляет Нараяну с Аном из триады Мохенджо-Даро (*Kenya L.B. The Origin of Narayana. — ABORI, vol. 23, с. 250 и сл.*)

⁷³ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 42–43. В этой связи Бхандаркар ссылается на комментарий Медхатитхи к Ману I.10. Однако эта ссылка вряд ли подтверждает интерпретацию Бхандаркара.

⁷⁴ Вряд ли можно найти подтверждение тому, что «Нараяна» означает совокупность «всех людей», а «Нара» — «один человек» и что целью жертвоприношения *пурушамедха* было накормить всех людей. Ср.: *Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, с. 35.*

⁷⁵ Бхандаркар также говорит (vol. IV, с. 43), что первоначально Нараяна «имел космический характер и не являлся историческим или мифологическим персонажем».

⁷⁶ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 6–11.

⁷⁷ Гандхамадана, где находилась Бадарикашрама, возможно, располагалась на севере Гиндукуша в районе хребта Ходжа-Мухамед. См.: *Ali S.M. The Geography of the Purāṇas, с. 58–59⁶³.*

⁷⁸ См. позицию Кени, изложенную в примеч. 119. По мнению Косамби (*Kosambi D.D. An Introduction to the Study of Indian History, с. 111; JESHO, vol. 4, с. 210*), у Нараяны есть несколько общих с шумерским богом Эа, или Энки, черт.

⁷⁹ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 44.

⁸⁰ В этой связи можно напомнить, что эта секта также известна под названием *rañsarātra*, однако в данной статье принята, как и у Бхандаркара, форма *rañsarātra*. Странно, что Нараяна не олицетворяет *вьоу*, высшая душа — это Васудэва. Однако в Мбх XII.325.4 (59) Нараяна назван *rañsarātrika*. Панчаратре вряд ли был известен

Кришна Гопала, хотя, как указывал Бхандаркар (op. cit., с. 57), деяния юного Кришны воспевались в «Джнянамритасаре», содержащейся в «Нарада-панчаратре».

⁸¹ Вот некоторые из них: в «Нарада-панчаратре» (I.1.44) это слово толкуется как знание (rātri) пяти (pañca) видов (tattva, muktiprada, bhaktiprada, yaugika и vaiśeṣika); в «Ишвара-самхите» (XXI) — как учение, изложенное великим богом пяти мудрецам в течение пяти дней и ночей; в «Шрипрашна-самхите» (II.40) — как учение, которое разрушает (pac) невежество (rātri); в «Гадма-тантре» — как разрушение пяти неверных систем (санкхья, йога, буддизм, джайнизм и пашупата). Термин панчаратра также связывается с пятью элементами, образующими тело Брахмы, а также с пятью формами великого бога (para, vyūha, vibhava, antaryāmin, arcā) или с пятью способами поклонения (abhiḡamana, prādāna, iḡyā, svādhyāya, yoga).

⁸² Людерс отождествляет их с Баладэвой, Акрурой, Анадхришти, Сараной и Видуратхой.

⁸³ При этом трудно объяснить, почему и как из пяти *махавир* только четверо стали олицетворением четырех *вьях*.

⁸⁴ В Беснагарской надписи упоминается некий Гелиодор — поклонник Васудэвы, называющий себя *бхагаватом*. Косамби полагает (*Kosambi D.D. An Introduction to the Study of Indian History*, с. 245), что слово «бхагават» изначально было эпитетом Будды, а вишнуиты заимствовали его из буддизма. Мнение, что бхагаваты первоначально были совладельцами (bhaj) коллективного богатства, олицетворением которого являлся Нараяна (*Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, с. 38), не представляется убедительным.

⁸⁵ В «Нараянии» упоминается *сатвата-видхи* — несомненно, вишнуитский обряд поклонения. Про Васу Упаричару, совершавшего этот обряд, говорится, что он испытывал особое уважение к тем, кто придерживался системы панчаратры. Бхандаркар справедливо указывает (RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 11–12), что сатваты первоначально практически отождествлялись с вршними. Важно, что в «Нараянии» первыми адептами этой религии называются *читрашикхандины* и *экантины*.

⁸⁶ Там же, с. 60–65.

⁸⁷ В «Нараянии» Рама, сын Дашаратхи, упоминается как *аватара* Вишну. В «Ахирбудхнья-самхите», созданной намного позднее, он включен в число тридцати девяти *вибхав*. Бхандаркар не привлекает ни буддийскую, ни джайнскую версии повествования о Раме.

⁸⁸ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 66.

⁸⁹ Там же, с. 80.

⁹⁰ Там же, с. 122–123.

⁹¹ Там же, с. 145.

⁹² Там же, с. 222.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Более подробно о Рудре см.: *Dandekar R.N. Rudra in the Veda. — Vedic Mythological Tracts*, с. 199–277.

⁹⁵ Судя по числу посвященных Рудре гимнов РВ, он занимает в ведах невысокое положение.

⁹⁶ *Barth A.* Op. cit., с. 162. Ч.В.Нараяна Айяр (*Narayana Ayyar C.V. Śaivism in South India*) пытается на основе таких эпитетов, как *унавитин* (ВаджС 16.17: жертвующий — правящий — наказующий), реконструировать социальные причины «свирепости» Рудры.

⁹⁷ Рудру, соответственно, называют *uccheṣaṇabhāga* '[тот, кому предназначена] оставшаяся часть' (ТБр I.7.8.5; коммент. к ТС I.8.14).

⁹⁸ В «Шанкхяна-шраутасутре» и «Ашвалайна-грихьясутре» *шулагава* считается обрядом *шраута*.

⁹⁹ В отличие от большинства богов Рудра обитает на севере. О Рудре нигде не говорится как о творце небес и земли, хотя бы в рамках генотеизма.

¹⁰⁰ *yad arodīt tad rudrasya rudratvam* 'то, что зарыдало, — то [и есть] свойство Рудры быть Рудрой'.

¹⁰¹ В ШБр VI.1.3.9 говорится, что вначале у Рудры вообще не было имени. Когда он хотел что-либо совершить, он делал это с чьей-нибудь помощью.

¹⁰² В.Д. О'Флаэрти (*O'Flaherty W.D. Asceticism and Sexuality in Śiva-mythology. — Hist. Rel. 8–9*) стремится многие характеристики Рудры-Шивы возвести к другим богам ведийского пантеона: созидательные элементы — к Праджapati, фаллический и эротический характер — к Индре, а жар аскезы и страстность — к Агни.

¹⁰³ Блумфилд (*JAOS, vol. 15, с. 167 и сл.*) считает, что РВ X.136 и АВ XI.5 посвящены одной теме.

¹⁰⁴ Ср. упоминания *vṛāta* и *vṛātapati* в «Шатарудрии» (ВаджС 16.25).

¹⁰⁵ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 151. Трудно согласиться с мнением Барта (*Barth A. Les religions de l'Inde, с. 160*), что для религии более приемлем бог, вызывающий трепет и повергающий в ужас.

¹⁰⁶ Там же, с. 146; ср. *nilagṛīvo vilohitaḥ* 'синешей, [ярко-]красный' (ТС IV.5.1).

¹⁰⁷ *JAOS, vol. 16, с. CL.*

¹⁰⁸ Натуралистически Рудра интерпретируется, например, как небесный отец (Бергенъ), ведийский Апполон (Кун), бог луны (Зике). Хиллебрандт считает, что Рудра — бог тропической жары, наступающей перед сезоном дождей (*VM, Bd. II, с. 179–208*).

¹⁰⁹ *RdV, с. 215–225.*

¹¹⁰ Рудра считался горным божеством (позднее получившим имя Маллая) дравидийских горных племен (*Sakharē. History and Philosophy of the Lingayat Religion, с. 133*). Бхандаркар считает, что Рудру называли Владыкой гор (*Girīśa, Giritra*), «вероятно, потому, что молнию он метал из тучи, а тучу часто сравнивали с горой, где, как считали, он обитает» (ор. cit., с. 146). По мнению Р.К. Шастри (*Saivism Through the Ages, с. 36*), Гириша — это маленькая копия Рудры, он живет в теле (*giri*) каждого; другая этимология трактует имя «Гириша» как главное божество некоторых песнопений (*giri* от *gṛī*).

¹¹¹ *Arbman E. Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Uppsala, 1922.*

¹¹² Когда позднее в эволюционировавшей ведийской мифологии богом смерти стал Яма, связь между Рудрой и Марутами перестала существовать, а Маруты стали изображаться спутниками Индры.

¹¹³ Ср.: *ZDMG, vol. 40, с. 120*. Слово *rudra* возводится к различным корням: *rud* 'выть, трещать'; *ru* 'реветь'; *dru* 'устремляться'; *rud* 'сиять'; *ruj* 'разрушаться'. Саяна в комментарии к РВ I.114.1 дает шесть объяснений этому слову, правда, все они лингвистически неубедительны.

¹¹⁴ В этой связи следует отметить тот факт, что по той же причине греческие Эриннии, или Фурии, назывались также Эвменидами. Использование эвфемистического имени — это попытка облагородить страшное божество.

¹¹⁵ Можно показать, что в РВ эпитет *śiva* используется не только по отношению к Рудре. Более того, Рудра называется *śiva* только однажды, в РВ X.92.9. Этот эпитет становится характерным для Рудры лишь в ЯВ. Вероятно, и Ума — эвфемистическое именование Рудрани, супруги Рудры.

¹¹⁶ *MIC, vol. 1, pl. XII, fig. 17.*

¹¹⁷ Там же, с. 52 и сл.

¹¹⁸ Некоторые ученые не принимают предположений о том, что бог из Мохенджо-Даро является прямым предком эпического Шивы.

Например: *indra* — *indrāṇi* (супруга Индры). Мрида (*mṛḍa*) как имя Рудры-Шивы не встречается ни в РВ, ни в АВ (Шаунака). Слово *mṛḍa* есть в КатхС (37.13–14), однако из контекста не ясно, означает ли оно Рудру-Шиву. То же относится и к АВ (Пайпалада).

¹³³ *Agrawala V.S. India as Known to Pāṇini*, с. 383.

¹³⁴ Панини V.2.76: *ayaḥśūladāṇḍajinabhyaṃ ṭhakṭhaṇau* [Аффиксы] *ṭhak* (т.е. *-ikā-*) и *ṭhan* (т.е. *-ika-*, без ударения) [присоединяются] к [словам] *ayaḥśūla* (букв. «железный кол», т.е. сильное средство, прием) и *daṇḍājina* (букв. «палка и шкура», т.е. чисто внешние признаки смирения, лицемерие), [образуя слова со значением «тот, кто стремится достичь чего-либо с помощью названного средства»].

Например, *āyaḥśulika* 'тот, кто стремится достичь чего-либо с помощью сильных средств'.

¹³⁵ Дионису приписывались черты нескольких индийских богов, и, естественно, он отождествлялся с каждым из них. Здесь можно напомнить о гипотезе, что упоминаемые античными авторами сими и оксидраки поклонялись Шиве (*Chattopadhyaya S. Op. cit.*, с. 94).

¹³⁶ Например, понятие *uttama puruṣa* 'высший Пуруша' БГ (XV.17), вероятно, развилось из понятия *māhān puruṣa* 'великий Пуруша' (ШвУп III.8.19).

¹³⁷ Макс Мюллер (SBE XV, с. 255), как и некоторые другие ученые, понимал слово *kapila* в этом контексте как «огненный», «рыжий». Дойссен отождествлял Капилу, или «рыжего мудреца», с Хирьягарбхой.

¹³⁸ Ср.: *Kirfel W. Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposition in den Upaniṣads und im Epos. Bonn, 1908; Wecker. Der Gebrauch der Kasus in der älteren Upaniṣad-Literatur; Fuerst. Der Sprachgebrauch der älteren Upaniṣads. — ZvS, vol. 47, с. 1.* Высказывалось предположение, что форма *Brahman* (ШвУп I.12) обнаруживает влияние праkritов.

¹³⁹ ШвУп принадлежит к упанишадам, которые Дойссен относил к «средней группе». Это мнение, исходя из анализа лексики, поддерживает Якоби (*Jacobi H. Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, с. 20 и сл.).

¹⁴⁰ Ср.: *Hauer J.W. ZDMG, vol. 84, с. 99.*

¹⁴¹ Такое прочтение принято Р.Хаушильдом в его издании ШвУп.

¹⁴² В этой связи необходимо также упомянуть АВ X.8.

¹⁴³ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 151. Шиваитский характер этой упанишады дополнительно подтверждается упоминаниями в ней *atyāśramin* 'возвышающийся над ашрамами' (=4 стадии жизни, VI.21), *tapas* 'аскеза' (VI.21), *saṅgha* 'сонмише' (VI.21), *yoni* '(материнское) лоно' (V.2) и *guru* 'учитель' (VI.23). Хауэр (op. cit.) даже высказывает предположение, что «Шветашватара» — это одно из имен Рудры-Шивы. В частности, в комментарии ШвУп называется *mantrapāṇiṣad* — мантропанишадой шветашватаров. Традиционно шветашватары считаются принадлежащими к школе Гайттрия Черной Яджурведы. В комментарии, однако, говорится о *ātharvaṇikāḥ śvetāśvatarāḥ* 'знатоки Атхарваеды, обучающие Шветашватаре'.

¹⁴⁴ Op. cit., с. 151–152. Макниколь (*Macnicol. Indian Theism*) характеризует Рудру ШвУп как «божество агностицизма».

¹⁴⁵ *Johnston E.H. Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the ŚU. — JRAS, 1930, с. 855–878.* Джонстон, более того, считает ШвУп «древнейшим дошедшим до нас памятником, адекватно излагающим идеи санхьи». В своей статье он рассматривает фрагмент ШвУп I.4–5, объяснение которого, по его мнению, можно найти в системе санхьи. Джонстон приходит к выводу, что «автор этой упанишады был хорошо знаком с санхьяистской идеей праkritи, как она сформулирована санхьей, с производными и подчиненными ей категориями, правда в более примитивной, чем представленная в „Санхья-карике“, форме». Джонстон также анализирует ШвУп II.8–15 (особенно

II.10), где изложены элементы практики йоги. ШвУп считается также древнейшим аутентичным источником наших знаний о йоге. В упанишаде встречается много специальных терминов санскья-йоги (I.8.10; IV.5). Странным представляется замечание Дойссена (*Deussen P. Sechzig Upaniṣad's des Veda. 1921, с. 301*), что санскья и йога в ШвУп обозначают не философские системы, а *vaidikaṁ jñānaṁ dhyānaṁ ca* 'ведическое знание и размышление'.

¹⁴⁶ Кунст (BSOAS, vol. 31(2), с. 307) считает, что ШвУп, несомненно, отрицает монистическое толкование Брахма-атмана, характерное для школы адвайты. Хопкинс, однако, замечает: «Величайшая ценность „Шветашватара-упанишады“ — в демонстрации того, что с первым формальным появлением (мая-) Веданты древняя санскья уже перешла на стадию деизма санскья-йоги» (JAOS, vol. 22, с. 386).

¹⁴⁷ Ср.: *Barth A. Op. cit., с. 218; Renou L. Religions of Ancient India, с. 93.*

¹⁴⁸ Медитация включает в себя познание бога.

¹⁴⁹ Традиция наставников-гуру — характерная черта шиваизма, что зафиксировано уже в АВ.

¹⁵⁰ Понятие божьей милости (*prasāda*) — неотъемлемая часть учения *бхакти*.

¹⁵¹ Помимо ШвУп в «The Adyar Library Series» (№ 9, 1950) изданы еще 14 таких текстов. Бхандаркар рассматривает только «Атхарвашира-упанишаду».

¹⁵² Издание в серии «Adyar Library» не включает ДжабалаУп, но содержит отличные от нее ДжабалиУп, БрихаджУп, БхасУп и РудУп.

¹⁵³ К.Ч.Пандей (*Bhāskaraī, vol. III, «Outline»*) предполагает, что «Нараяна-упанишада» (ТАр) легла в основу шиваизма Лакулиши.

¹⁵⁴ Высказывались предположения (*Renou L. Op. cit., с. 62*), что поединок Шивы и Арджуны — это отголосок сопротивления, которое преодолел культ Шивы, прежде чем окончательно утвердиться.

¹⁵⁵ Возможно, что Дурвасас, упомянутый в Мбх XIII.144, был олицетворением самого Шивы.

¹⁵⁶ Про Дакшу говорится, что он начал восхвалять Шиву и умиловать его лишь после того, как тот уничтожил его жертву. Это место (Бомб. изд., XII.284) оказалось, однако, включенным лишь в приложение к Критическому изданию (XII. Прил. 1.28).

¹⁵⁷ Согласно Мбх XII.224.45, Пуруша родился из пота Шивы после того, как тот прервал жертвоприношение Дакши. Этот Пуруша был олицетворением Джвары, лихорадки. Это напоминает характеристику Рудры в ведах как насылателя болезней.

¹⁵⁸ Ср.: Мбх VIII.24.39. Рудра-Шива называется *ṣaḍvīmśaka tattva* 'двадцатishестеричная сущность' (XIII.14.181).

¹⁵⁹ Мбх XII.328.12: *yasya prasādajō brahmā rudraś ca krohdhasambhavaḥ* '[тот], чьим милосердием рожден Брахман, от чьего гнева возник Рудра'. В Мбх XII.338–339 говорится, как Триамбака-Шива обращается к своему отцу Брахме, чтобы познать природу Вирадх-Пуруши. В ВишП сообщается, что Рудра-Шива родился из гневного взгляда Вишну, а в МаркП Рудра-Шива — это дитя Брахмы.

¹⁶⁰ В этой связи примечателен тот факт, что Шива и Вишну имеют несколько общих имен (ср. *сахасранамастотры* — восхваления тысячи имен этих двух богов, которые есть в Мбх). Нужно также отметить, что в эпосе ничто не свидетельствует о соперничестве между адептами этих двух сект. «Рамаена» может добавить лишь немного к нашему знанию шиваизма. Говорится, что Рама согнул лук Шивы накануне своего бракосочетания с Ситой, а прежде чем напасть на Ланку, совершил *лингапуджу* — обряд почитания лингама. Адептом Шивы изображается Равана. Что касается шиваитских гуран (правда, их шиваитская принадлежность оспаривается многими учеными), то Барт справедливо называет их «безжизненными» (*op. cit., с. 197*). В них преобладают легенды, в основном развивающие круг древнейших мотивов, поэтому их историческая и доктринальная ценность мала.

¹⁶¹ *Dikshitar V.R.R. Prehistoric South India*, с. 89, 238. Примечательна связь лингама и быка.

¹⁶² Р.Д.Банерджи высказал предположение, что бассейн с узким крытым каналом в Мохенджо-Даро и Хараппе, очевидно, служил хранилищем святой воды для омовения священных изображений бога. Эта особенность поклонения Шиве сохранилась до сих пор.

¹⁶³ Предполагают, что первобытный фаллический культ был тесно связан с культом предков и культом змеи. Среди поклонявшихся фаллосу были *нага* (*Subramanian K.R. Madras University Journal*, I, 2).

¹⁶⁴ *MIC*, vol. I, с. 129–130, pl. XCIII, 303.

¹⁶⁵ Можно подчеркнуть, что в историческую эпоху не все типы изображений Шивы итифаллические (*īrdhvaliṅga*). Однако все без исключения изображения Шивы, найденные в Восточной Индии, имеют эту особенность.

¹⁶⁶ См.: *Stevenson. On the Ante-Brahmanical Religion of the Hindus*. — *JRAS*, vol. 8; *Kittel F. Über den Ursprung des Liṅgakultus in Indien*, с. 46.

¹⁶⁷ В связи с происхождением лингама Барт пишет, что «индусы, некогда озабочившись поиском пластического символа, нашли его у самих себя, что было нетрудно для народа, у которого слова „мужчина“ и „бык“ в течение длительного времени были синонимами слова „бог“» (op. cit., с. 261–262).

¹⁶⁸ Ср.: *Agravala V.S.* — *Pur.* 7, 291 и сл. Автор также пишет: «Форма лингама обозначает источник творения, невидимый и не проявляющий себя. Его конкретной манифестацией является лингам».

¹⁶⁹ Согласно В.М.Апте (*Apte V.M. From the R̥gvedic Rudra to Purāṇic Śiva*. — *Journal of the University of Saugar*, 6), поливание топленным сливочным маслом конусообразных языков пламени Агни, пылающего внутри алтаря *веди*, напоминает поклонение лингаму.

¹⁷⁰ Д.Р.Бхандаркар датирует гудималламский лингам IV в. н.э. Он предполагает, что поклонение лингаму было привнесено в культ Шивы в начале эпохи Гупт, однако не приводит убедительных доказательств (*Bhandarkar D.R. Lectures on Ancient Indian Numismatics*, с. 19–20).

¹⁷¹ *Gopinath Rao. Elements of Hindu Iconography. Vol. II*, p. 1, с. 65–69. Лингамы в Куллатуре и Кудумиямалае также можно упомянуть в этой связи.

¹⁷² *ASI. Annual Report, 1909–1910*, с. 148.

¹⁷³ *Agrawala V.S. Handbook to the Sculptures of the Curzon Museum of Archaeology*, с. 42.

¹⁷⁴ Мбх XIII.14.100–102. Относящийся к этому отрывок, вошедший в Бомбейское издание (XIII.14.33–35), но вынесенный в приложение к Критическому изданию, очевидно, следует понимать так: «Признак всех порожденных существ (*praṣā*) — не лотос (эмблема Брахмы), не чакра (эмблема Вишну), не валжра (эмблема Индры), но лингам (эмблема Шивы) и йони. Поэтому все существа принадлежат Махешваре... все мужчины носят видимый знак лингама Хары... Знайте, Ишана есть мужской орган, Ума есть женский орган».

¹⁷⁵ Этот рассказ можно найти в различных пуранах. См.: ШП 4.12.1–54; ЛП 1.29, 31, 33, 34.

¹⁷⁶ Гельднер переводит название раздела (*Śatapīṭaka Series*, vol. 27) следующим образом: «Ритуал, предписывающий воздаяние молитв Рудре». Отрывок зааканчивается словами: *iti mānavagryharīsiṣṭe nityajaravidhānam* 'таково предписание о постоянном бормотании в приложении к [описанию] домашнего ритуала [школы] Ману'.

¹⁷⁷ Пржилуски считает, что слова *lāṅgūla* (плуг) и *liṅga* (фаллос) имеют аустроазиатское происхождение. Они связаны с идеей плодородия, вегетации, продолжения рода и т.п.

¹⁷⁸ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 164.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Allan. — GIGAI, с. LXXVII.

¹⁸¹ Banarjee J.N. Development of Hindu Iconography, с. 113 и сл.

¹⁸² Banarjee P. — JBRS 40, с. 177.

¹⁸³ Панини V.3.99: *jīvikārthe cā 'raṇye* '[Опускание аффикса *kaṇ* (т.е. *-ka-*) происходит] также [при обозначении фигурки божества, сделанной] как средство к существованию, [но] не для продажи'.

Например: *śiva* — «изображение Шивы».

¹⁸⁴ Вишакха обычно считается одним из имен Сканды или Шивы. Судя по тексту, Патанджали был известен бог Вишакха, отличный от Сканды и Шивы. Дж.Н.Банерджи (op. cit., с. 117) отождествляет Вишакху с горой Шивы.

¹⁸⁵ *devatādvaṇḍve ca brahmaprajāpatyādīnām ca* 'в случае божественных двандва «Брахма и Праджapati» и других'.

¹⁸⁶ Как уже указывалось. Каутилья упоминает о храмах Шивы и Вайшраваны. В частности, сложное слово-двандва *śivavaiśravaṇau*, упоминаемое Патанджали, не означает никакой шиваистской секты, в противоположность мнению Б.Н.Пури (*Puri B.N. India in the Time of Patañjali*, с. 188).

¹⁸⁷ В комментарии к V.2.76: *ayaḥśūladaṇḍjīnābhyām ṭhakṭhaṇau* (см. перевод в примеч. 134).

¹⁸⁸ Слово *śivabhāgavata* объясняется как *śivo bhagavān bhaktir asya* 'Шива — господин; почитание его'. Можно отметить, что использование эпитета *bhagavat* почти исключительно в вишнуйском контексте начинается, видимо, уже после III в. н.э.

¹⁸⁹ Comprehensive History of India. Vol. II, с. 401.

¹⁹⁰ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 167. Бхандаркар, между прочим, датирует время правления Вимы Кадфиза серединой III в. н.э.

¹⁹¹ В этой связи можно указать, что Рену (op. cit., с. 102) говорит о вторичном отождествлении Шивы с Митрой, в результате чего шиваизм оставался ведущей религией даже при таких правителях-чужеземцах, как эфталиты.

¹⁹² Dandekar R.N. A History of the Guptas, с. 18.

¹⁹³ По крайней мере один гуптский правитель, Вайнягупта, был шиваитом. Это следует из гунайгхарской медной таблички, датированной 507 г. н.э.

¹⁹⁴ Более подробно см.: Dandekar R.N. Religion and Philosophy in the Age of the Guptas. — RO, vol. 21, с. 85–107.

¹⁹⁵ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 167.

¹⁹⁶ Недавно Б.Г.Л.Свами (*Swami B.G.L. Date of the Tevaram Trio*. — BITCM. January–June 1975, с. 119–179) решительно оспорил общепринятую датировку деварамской триады временем правления династии Паллаво. Он считает, что эти поэты жили во времена правления трех царей династии Чола — Адити I, Парантаки и Уттамы (871–985 гг. н.э.).

¹⁹⁷ Renou L. Op. cit., с. 103.

¹⁹⁸ Можно отметить, что по продолжительности существования в Индонезии шиваизм, конечно, более важен, но в более ранней западнояванской надписи V в. н.э. содержится имя «Вишну». Кстати, в кангальской надписи 732 г. упоминается об установке лингама на Вукирском холме.

¹⁹⁹ Это вполне естественно ввиду упомянутых выше корней буддизма и шиваизма. Ситуация на Яве в основном совпала с ситуацией в средневековой Бенгалии. Ср.: Gonda J. Śiva in Indonesia. — WZKSA, vol. 14, с. 1–31. Шиваизм и буддизм считались двумя братьями, из которых первый был старше, а второй — совершенней. «Коалиция» двух религий явилась, как утверждают, результатом «яванизации». См. также: Gonda J. The Presence of Hinduism in Indonesia: Aspects and Problems. —

Vivekananda Commemoration Volume (1970), с. 535–554. Можно добавить, что концепция Хари-Хары тоже нередко встречается в Юго-Восточной Азии.

²⁰⁰ В этом труде Шива называется также Рудрой и Бхаскаррой.

²⁰¹ Ср.: *Renou L.* Op. cit., с. 98.

²⁰² В индонезийских текстах Бхаттара Гуру обычно называется Джаганнатхом, Парамешварой, Умапати и т.д.

²⁰³ См.: *Chatterji B.R.* Indian Cultural Heritage in Cambodia. — Vivekananda Commemoration Volume, с. 493–498.

²⁰⁴ См.: *Banerjee P.* Hindu Deities in Central Asia. — Vivekananda Commemoration Volume, с. 281–288.

²⁰⁵ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 169 и сл.

²⁰⁶ Более подробно см.: *Dviveda Vrajavallabha.* Śivapurāṇīyaṃ darśanam. — Pur. 7 (1).

²⁰⁷ Бхандаркар считает, что Лакулиша жил во II в. н.э.

²⁰⁸ Ср.: *Rajan K.V.S.* — VII 2, с. 115 и сл. В первые века н.э. в Западной и Центральной Индии были две основные шиваитские секты — лакулиша-паишупаты и лингадхарины (возможно, это и были бхарашивы).

²⁰⁹ Использование человеческих черепов в качестве посуды для еды и питья, характерное для капаликов, известно и у некоторых групп юэджи в Центральной Азии, и у древних германцев и кельтов (*Chattopadhyaya S.* Op. cit., с. 135–136).

²¹⁰ Высказывалось предположение, что более поздние натхантантхины или канпахаты были связаны с сектой капалика.

²¹¹ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 183.

²¹² Op. cit., с. 183, 186. Мукундарам Шастри в своем издании «Паратримшики» (KSS, 1918) тоже называет Сомананду основателем школы пратьябхиджня.

²¹³ Опубликовано в KSS, 1934.

²¹⁴ Название трика объясняется по-разному: триада *пати, паша и паишу*; Шива, Шакти и Ану (три унмеша «Шивасутры»); *пара, апара и паратпара*; «Сиддха», «Намака» и «Малини» (три из 92 агам) и т.д.

²¹⁵ Перевод Тирувасахам, с. XXXIV.

²¹⁶ Например, *liṅgeṇa āyataḥ; liṅgeṇa ā yatate; liṅgeṇa ā yātaṇi* 'вытянутый (выпрямленный) лингамом', или: 'с вытянутым лингамом; входит лингамом; направляет (вводит?) лингамом'.

²¹⁷ *Sakhare.* Op. cit., с. 6–7.

²¹⁸ Макникол (op. cit., с. 177) замечает, что причины, вдохновившие лингятов на религиозный бунт, были, возможно, не слишком возвышенными, а результаты этого бунта — малопривлекательны.

²¹⁹ В одном тексте на каннада с примечательным названием «Чорабасавапурана» («Пурана о воре Басаве») говорится, что Басава похитил нескольких кашмирских пандитов, которые впоследствии заложили метафизические основы исповедуемой им религии.

²²⁰ Это также предполагает шесть *шакти*, шесть *анга* и шесть *бхакти*.

* Памятника с таким названием, по-видимому, вообще нет. Существуют: 1) «Басавапурана» (букв. «пурана о Басаве») — произведение Соманатхи (конец XII в.), посвященное Басаве, которого принято считать основателем течения вирашайвов (жил в Карнатаке в середине XII в.); «Басава» букв. означает «бык»; 2) «Чорабасава-чаритра» (букв. «жизнь мошенника Басавы» или, может быть, «лже-Басавы» (?)) — поэма Шанкаракави, относящаяся к XVIII в.

Не исключено, что Дандекар что-то перепутал. Существует также «Чаннабасавапурана», посвященная племяннику — сыну сестры Басавы.

²²¹ В «Вирашайванандачандрике» дается следующее определение идеального вирашайвы: *nijalīṅgāṅgasāmārasya rūpaviśiṣṭādvaitamātanīṣhaḥ ekottaraśataprabhedahinnaśatsthalajñāna nasaṅpannaḥ trividhāvīraśaivādīkṣāsamuyuktaḥ aṣṭāvāraparāñcāraparāyaṇaḥ vīraśaivaḥ sarvottamaḥ* 'с одинаково воспринимаемым (?) обликом (?) благодаря врожденным признакам членов, основывающийся на учении об ограниченной двойственности; оснащенный знанием о шести шагах (или: знанием, достигнутым посредством шести шагов (?)), разделенных на 101 подразделение; снабженный трехчастным предписанием вирашайвы; руководствующийся (?) пятью предписаниями (?) и восемью желаниями (?) вирашайва — наилучший из всех'.

²²² Бхандаркар считает (op. cit., с. 190), что Басава не был основателем школы вирашайвов, но лишь использовал свое политическое влияние для ее распространения. Он также не согласен с Флитом в том, что основателем этой школы был Эканта или Экантада.

²²³ Слово «гуру» в смысле «учитель», которое так часто встречается в позднейшей литературе, в ведах отсутствует. Вероятно, первые намеки на эту концепцию можно найти в отношениях ачарьи и брахмачарина, упоминаемых в АВ (XI.5).

²²⁴ В этой связи можно вспомнить упомянутого выше Бхаттара Гуру в индонезийском шиваизме.

²²⁵ Ср.: *Macnicol*. Op. cit., с. 161.

²²⁶ Ср.: *Bouquet*. Hinduism, с. 94.

²²⁷ Ср.: *Agrawala V.S.* The Meaning of Mahādeva. — Pur. 7(2).

²²⁸ *Renou L.* Op. cit., с. 65.

²²⁹ Ср.: *Zaehner*. Hinduism, с. 85.

²³⁰ См.: *O'Flaherty W.D.* Asceticism and Sexuality in Śiva Mythology. — Hist. Rel. 8(4), 330–337; 9(1), 1–41; Symbolism of the Third Eye of Śiva. — Pur. 11(2). Считается, что Парвати любила Шиву не вопреки его аскезе и третьему глазу, а именно благодаря им. Они делали его неповторимым; в силе аскетизма Шивы явно просматривается его огромная эротическая сила.

²³¹ Калидаса нашел прекрасное поэтическое выражение этой особенности образа Шивы в «Малавикагнимитре», в стихе-*нанди*.

²³² Ср.: *Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. II, с. 217. Было бы неверно вслед за Макниколом (op. cit., с. 160) заявить, что Шива — божество, которое вряд ли может вызвать чувство теистического поклонения. На самом деле южноиндийский шиваизм подарил северу Индии идею *бхакти*, заимствовав северную философию.

²³³ Это напоминает отношение между Пракрити и Пурушей в санхье. Глубоко сидящая примитивная вера в материнство как величайшую тайну вселенной, очевидно, повлияла на возвышение Шакти. Аналогичная тенденция прослеживается в отношении Лакшми, Сарасвати и Радхи, правда не в такой степени.

²³⁴ См. выше ссылку на сообщение Бардесана. Маршалл (*Marshall J.* Excavation at Taxila, с. 158) упоминает древний терракотовый бюст, который, предположительно, изображает Ардханаришвару. Высказывалось мнение, что эта форма была задумана кушанскими и греческими скульпторами, а затем усовершенствована скульпторами эпохи Гупт. Примечательно, что идея двуполого божества встречается уже в ведах (см. в этом сборнике статью: *Дандекар Р.Н.* Ведийский Яма).

²³⁵ *Mālavikāgnimitra, Nāndī I.1:* *kāntāsamīśradeho 'py aviśayamanasām yaḥ purastād yatīñām* 'тот, который, хотя и соединился телом с возлюбленной, превзошел аскетов, чей разум отрунул предметы [реального мира]'.

²³⁶ Ср.: *Mālavikāgnimitra I.4:* *rudreṇ 'dam umākrṭavyatikare svāṅge vibhaktam dvidhā* 'это было разделено на две части Рудрой в его собственном теле, соединившемся с [телом] Умы'.

Нанди в большинстве санскритских драм посвящены Шиве. И драма, и повествовательная санскритская литература считались состоящими под покровительством Шивы. Например, «Брихаткатха» начинается с диалога между Шивой и Парвати.

²³⁷ *Barth A. Op. cit.*, с. 216.

²³⁸ Целиком этот вопрос рассмотрен в кн.: *Gonda J. Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison. L.*, 1970.

²³⁹ *Banerjee P. Op. cit.* — Vivekananda Commemoration Volume.

²⁴⁰ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 210–214.

²⁴¹ Герас (TC, vol. 3, с. 151–213) считает, что своей слоновьей головой этот бог обязан нагам, добавляя, что Ганапати перенял многие свои особенности от своего предполагаемого брата Сканды, который, по его мнению, является единственным настоящим сыном Шивы. Вряд ли стоит сомневаться в том, что Сканда первоначально принадлежал к неведийскому народному религиозному комплексу. А.К.Чаттерджи в книге «The Cult of Skanda-Kārtikeya in Ancient India» (Calcutta, 1970), в частности, рассматривает образ Сканды в ведийской литературе. По мнению Сукумара Сена (Indo-Iranica. Vol. 4, с. 27 и сл.), упоминаемый в РВ X.135 Кумара является прообразом послеведийского Сканды (что весьма маловероятно) и аналогом иранского Сраоши. См. также: *Bedekar V.M. Kārtikeya (Skanda) in Sanskrit Literature with Special Reference to the Mahabharata from a Folk-spirit to the Chief War-god.* — ABORI, vol. 56, с. 141–177.

²⁴² Барт (*Barth A. Op. cit.*, с. 164) называет Ганешу тем, кто «внушает хитрости и добрые советы».

²⁴³ *tat karāṭāya (puruṣāya) vidmahe hastimukhāya (vakratuṅḍāya) dhīmahi / tan no dantī pra codayāt* 'это мы знаем в отношении Караты (Пуруши); это мы считаем в отношении руколицего (косоротого — эпитет Ганеши); это нам пусть возвестит обладающий бивнями'.

²⁴⁴ Считается, что бивень Ганеши символизирует серп, которым жнут хлеба.

²⁴⁵ *Renou L. Op. cit.*, с. 61.

²⁴⁶ RGB's Collected Works. Vol. IV, с. 212.

²⁴⁷ *Dhavalikar M.K. Gaṇeṣa beyond the Indian Frontiers.* — Vivekananda Commemoration Volume, с. 1–14.

²⁴⁸ Нужно подчеркнуть, что в Юго-Восточной Азии Ганапати — обычно индуистское божество, а на Дальнем Востоке он принадлежит буддизму.

²⁴⁹ Согласно Чаудхари (*Chaudhari N.M. The Sun as a Folk-god.* — *Man in India. Ranchi*, vol. 21), некоторые особенности народного культа солнца сохранились с древневедийской эпохи до настоящего времени. Дж.Н.Банерджи (*Banerjee J.N. Ādityas and Navagrahas.* — *JISOA*, vol. 16, с. 47–100) анализирует, между прочим, и развитие культа солнца в ведийской литературе.

²⁵⁰ Три часто упоминаемых древних храма солнца находятся в Мултане (Муластхана) (который, вероятно, был известен Сюань Цзану), Конараке и Калпи. Ср.: *Mirashi V.V. Pur.* 8(1).

²⁵¹ Ср.: *Srivastava V.C. Puranic Records on Sun-worship.* — *Pur.* 11, с. 229–272. *Maḡa* были жреческим племенем, возможно неарийского происхождения, в Мидии. Часть их приняла зороастризм (после смерти основателя в V в. до н.э.). Хотя образ жизни *maḡa* отличался от иранского, они быстро ассимилировались, в результате чего в IV в. до н.э. возник митраизм. Высказывалось предположение (*Raghavan V. Worship of the Sun.* — *Pur.* 12, 205–230), что в III в. н.э. культ солнца соперничал с христианством за статус мировой религии.

²⁵² *Sankalia H.D. Archaeology of Gujarat*, с. 212.

Предисловие к русскому изданию

¹ Букв. «нечеловеческое», т.е. веды имеют божественное происхождение.

Индоевропеистика и ведийская мифология

¹ Читатель, должно быть, уже обратил внимание на то, что Р.Н.Дандекар здесь (и далее) либо не указывает конкретно на труды упоминаемых им ученых, либо дает неполные ссылки. В этом он следует нормам, принятым для научных публикаций в Индии. Мы не решились взять на себя труд оформления за автора точных и полных отсылок ко всем упоминаемым в книге трудам. Специалист при желании восстановит названия и выходные данные работ (особенно относящихся к ведийской проблематике) по историографическим и библиографическим трудам самого Р.Н.Дандекара (см., например, его статью о ведологии в книге: *Progress of Indic Studies. 1917–1942. Ed. by R.N.Dandekar. Poona, 1942, с. 1–66; а также: Dandekar R.N. Vedic Bibliography. Vol. 1–5. Poona, 1946–1993*). Однако некоторые из упоминаемых или подразумеваемых в тексте работ, особенно изданные на русском языке и в недавние годы, а потому доступные широкому читателю, представляется целесообразным все же назвать. Непосредственно в месте, давшем повод для примечания, Р.Н.Дандекар, очевидно, имеет в виду известную статью Н.С.Трубецкого «Мысли об индоевропейской проблеме», написанную в 1937 г. и впервые изданную в 1939 г. в немецком варианте (*Gedanken über das Indogermanenproblem. — AL, vol. 1, fasc. 2, 1939, с. 81–89*). Русский текст опубликован в журнале «Вопросы языкознания» (1958, № 1, с. 65–77), а затем воспроизведен в книге: *Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. Сост. В.А.Виноградова и В.П.Нерознака. М., 1987, с. 44–59*.

² «Натурической» (натуристической) на Западе принято называть особую школу в изучении мифологии, господствовавшую во 2-й половине XIX в. и представленную именами М.Мюллера, А.Куна, А. де Губертатиса, а в России — А.Н.Афанасьева и Ф.И.Буслаева. Сторонники «натурической школы» видели в мифологических образах богов результат обобщения природных (астральных, метеорологических) явлений. У нас эту школу называют иногда «натурмифологической», а в фольклористике — просто «мифологической», поскольку ее представители возводили все сказочные сюжеты к тем же астральным, солярным, лунарным и метеорологическим мифам (см.: *Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976, с. 10–13; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 22–23*).

³ С некоторыми трудами одного из крупнейших мифологов и религиоведов XX в. можно было ознакомиться на русском языке еще в советский период по изданию: *Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М., 1987*. В последние же годы изда-

ния основных работ М.Элиаде следуют одно за другим, см., например: Священное и мирское. М., 1994; (совм. с И.Кулиано) Словарь религий, обрядов и верований. М.—СПб., 1997; Религии Австралии. М.—СПб., 1997; Шаманизм. Архаические техники экстаза. София, 1998; Мефистофель и андрогин. СПб., 1998; Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.—СПб., 1999; Миф о вечном возвращении. М., 2000; Йога. Бессмертие и свобода. М., 2000; Азиатская алхимия. М., 2000, и др.

⁴ Фундаментальный труд, который главным образом и имеет в виду в данном случае Р.Н.Дандекар, издан в русском переводе: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995.

⁵ Автор имеет в виду главным образом следующие работы российских ученых: *Елизаренкова Т.Я.* Еще раз о ведийском боге Варуне. — Труды по востоковедению. Тарту, 1968, т. 1, с. 113–122; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Usinš). — Индия в древности. М., 1964, с. 66–84; *они же.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 40–46; *Иванов В.В.* Древнеиндийский миф о происхождении имен и его параллель в греческой традиции. — Индия в древности. М., 1964, с. 85–94; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign. Language. Culture. P., 1970, с. 322–389; *они же.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Топоров В.Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце. — Труды по знаковым системам, III. Тарту, 1967; *Топоров В.Н.* Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts. — Pratiḍānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J.Kuiper. The Hague–Paris, 1968, с. 108–120.

⁶ С основной концепцией выдающегося французского мифолога можно ознакомиться по переводной книге: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. Приложение концепции «трехфункциональности» к материалу скифо-алано-осетинской мифологии представлено на русском языке в изданиях: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976; *он же.* Скифы и нарты. М., 1990.

⁷ Санскритское gotra означает одновременно и «род», и «загон для коровьего стада», т.е. род как группа людей, сообща владеющих стадом скота.

⁸ На неприложимость «трехфункциональной» схемы Ж.Дюмезиля к материалу ведийской мифологии указывают и ведущие европейские индологи; см., например: *Кёйпер Ф.Б.Я.* Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля (в связи со статьей проф. Фрая). — *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 38–46 (оригинал статьи издан в 1971 г.); *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. — Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989, с. 505–506. Критика Ж.Дюмезиля Р.Н.Дандекаром имеет особое значение как свидетельство непосредственного знатока ведийских текстов. Авторитет Р.Н.Дандекара предостерегает распространение дюмезилянизма в Индии (в отличие, скажем, от США, где концепция «трехфункциональности» до сих пор в большой моде). Любопытно, что в настоящее время пересматривается и базовое для концепции Дюмезиля представление об изначальной трехсословной структуре общества у европейских народов: «трехфункциональность» оказывается при ближайшем рассмотрении искусственным идеологическим построением богословов XI в., мало связанным с социальной действительностью (см.: *Гуревич А.Я.* Социальная история и историческая наука. — Вопросы философии. 1990, № 4, с. 26 — со ссылки на работы современных французских медиевистов).

⁹ Этот параллелизм установлен Ж.Дюмезилем (*Dumézil G.* La religion romaine archaïque. P., 1966, с. 217–229; ср.: *Иванов В.В.* Заметки о типологическом и сравнитель-

но-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 52–53; *он же*. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* — «конь». — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 91–106). Высказываются, однако, и сомнения в реальном существовании параллелизма между двумя ритуалами; см., например: *Vanggaard J.H. The October Horse. — Temenos. Vol. 15 (1979), с. 81–95.*

¹⁰ Гипотеза, согласно которой предки ариев, мигрировав из своей прародины в степях Казахстана на юго-восток, осели на время в Бактрии (в районе современного города Балха), была впервые выдвинута Р.Н.Дандекаром в статье: *The Antecedents and the Early Beginnings of the Vedic Culture. — РИНС. 1947, с. 24–55.* В настоящее время эта интуиция индийского ученого находит подтверждение в археологических материалах, свидетельствующих о присутствии индоиранского компонента в так называемом «Бактрийско-маргианском археологическом комплексе» (ВМАС), который с каждым годом все более приобретает черты особой древневосточной цивилизации, процветавшей во II тысячелетии до н.э. на территории Северного Афганистана, Южной Туркмении, Узбекистана и Таджикистана (см. недавние работы В.И.Сарианиди: *Myths of Ancient Bactria and Margiana on its Seals and Amulets. M., 1998; The Indo-Iranian Problem in the Light of the Latest Excavations in Margiana. — Vidyāṛṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola. Ed. by K.Karttunen and P.Koskikallio. Helsinki, 2001, с. 417–441; Дворец северного Гонура. — ВДИ. 2000, № 2, с. 248–259.*

¹¹ Семиречье (вед. *sapta sindhavaḥ* 'Семь рек') — пять рек Пенджаба, Инд от места их слияния до океана и протекавшая некогда параллельно Инду священная река Сарасвати. Возможно, что седьмой в этом комплексе, как считают некоторые ученые, мыслится река Кабул.

¹² По мысли Р.Н.Дандекара, Индра в силу своей значимости для ведийского культа способствовал вовлечению всякого ассоциированного с ним божества в «официальный» ведийский пантеон, так же как «философский камень» алхимиков, согласно легендам, обращал в золото все соседствующие с ним материалы.

Культурный фон ведийской литературы

¹ Существенные различия между ведийским языком и классическим санскритом далеко не исчерпывается теми, на которые указывает Р.Н.Дандекар; см., например: *Елизаренкова Т.Я. О типологии ведийского языка. — Вопросы языкознания. 1980, № 3, с. 22–35; она же. «Ригведа» — великое начало, с. 506–507. О специфических особенностях ведийского языка см. в кн.: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.*

² Мысль о том, что образ ведийского бога — громовержца и воителя Индры возник в результате обожествления исторического лица, вождя индоариев в их походе на Индию, — одна из наиболее спорных в научном творчестве Р.Н.Дандекара. Прием такого возведения мифологического образа к историческому лицу в науке называется (по имени древнегреческого философа Евгемера) евгемеризмом. Достоверно известно, что мифологические образы не рождаются таким путем. Царя или вождя по имени Индра быть не могло (тем более, что у кафириов, чья мифология самостоятельно и своеобразно развивает мотивы мифологии «протоиндоариев», Индра выступает не как герой, человек, но тоже как бог, у иранцев же как демон). Но если отбросить этот евгемеристический «перегиб», следует признать, что Р.Н.Дандекар безусловно прав, говоря о том, что мифология Индры обусловлена спецификой быта индоариев в пору их переселений и завоеваний. По сравнению с другими ИЕ народами у индоариев необычайно

усиливается в образе ИЕ бога грозы (который по неизвестным нам причинам получает на этой стадии имя «Индра») военная функция; он мыслится идеальным прообразом предводителя индоарийской боевой дружины (*раджан*).

³ *Пурухита* — брахман особого ранга, домашний жрец царя или всего царского рода.

⁴ Проблеме идентификации сомы/хаомы посвящена обширная литература. Согласно нашумевшей гипотезе Г. Уоссона, первоначально субстанцией сомы/хаомы был сок мухомора (см., например: *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. 2-е изд. М., 1983, с. 117–122; *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало, с. 445–446). Наиболее достоверно напиток хаома (хаума) идентифицируется на иранском материале — как изготавливаемый из растения эфедры; лингвистическую аргументацию см.: *Стеблин-Каменский И.М.* Флора иранской прародины (Этимологические заметки). — Этимология 1972. М., 1974, с. 138–140; *он же.* Очерки по истории лексики памирских языков. Названия культурных растений. М., 1982, с. 78–79 (и другие работы того же автора). Не так давно было представлено археологическое подтверждение этой гипотезы (см.: *Сарианиди В.И.* Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма. — Вестник древней истории. 1989, № 1, с. 152–164). С другой стороны, была предпринята попытка доказать, что и ведийский сома изготавливался из эфедры (*Falk H.* Soma I and II. — BSOAS, vol. LII (1989), pt 1, с. 77–90). Однако, как о том пишет Р.Н. Дандекар, в Индии, по достоверным сведениям, субстанция сомы неоднократно изменялась в зависимости от местных природных условий.

Ведийский бог Савитар в новом освещении

¹ Есть смысл оговорить здесь для современного читателя то, что было хорошо известно первым читателям этой ранней работы Р.Н. Дандекара: концепция ведийского Савитара как особого аспекта Варуны, в котором он простирает над миром огромные руки (с параллелями в германской, фрако-фригийской, иранской мифологиях), принадлежит не самому Р.Н. Дандекару, а его учителю, немецкому индологу Г. Гюнтерту (см. предисл.). Р.Н. Дандекар в своей работе не только сделал идею учителя достойным индийской научной общественности (малознакомой с индологической литературой на немецком языке), но и существенно подкрепил ее ведийским материалом, попутно подвергнув критическому рассмотрению концепции Савитара в мировой индологии, соперничающие с гюнтертовской. В настоящее время большинство специалистов интерпретируют Савитара как божество, неидентичное Варуне, персонифицирующее животворную силу солнца. Тем не менее концепция Гюнтерта–Дандекара, оригинальная и достаточно хорошо аргументированная, неизменно принимается во внимание (см., например: *Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой.* М., 1972, с. 347–348; *Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т.Я. Елизаренковой.* М., 1989, с. 754). Необходимо упомянуть здесь и еще об одной интерпретации Савитара, весьма неожиданной, хотя и подготовленной такими его характеристиками, как связь с ночным небом, «великим сиянием» (*amati*), «черным пространством», ночью вообще. Савитар в его природном аспекте трактуется как «Млечный Путь, касающийся северного горизонта при наступлении ночи в канун летнего солнцестояния — по астрономическим обстоятельствам конца II тысячелетия до н.э.» (*Falk H.* Savitṛ und die Sāvitrī. — WZKS, XXXII, 1988, с. 5–33).

² Уже современники Г. Гюнтерта отмечали, что предложенное им сближение ведийского Варуны–Савитара с мифическими персонажами древних наскальных изобра-

жений в Швеции достаточно произвольно; см., например: *Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925, с. 620.*

Ведийский Вишну

¹ Аурнавабха — древний комментатор вед, которого цитирует Яска в трактате «Нирукта» (VI в. до н.э.).

² Шакапуни — один из древних комментаторов вед, цитируемых Яской в «Нирукте».

³ Аупаманьява — еще один древний комментатор вед, чьи труды не сохранились, но цитируются Яской в «Нирукте».

⁴ Предлагаемая Р.Н.Дандекармом интерпретация полного неясных эротических намеков «Гимна Вришакапи» значительно отличается от общепринятой (см., например: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972, с. 232–236, 380–382; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я.Елизаренкова. М., 1999, с. 225–228, 425–488).

⁵ См. выше, примеч. 12 к ст. «Индоевропеистика и ведийская мифология».

⁶ *Tapas* — жар; огненная энергия, обретаемая в подвижничестве.

⁷ *Дикша* — название обряда посвящения; по мнению некоторых индологов, в частности А.Хиллебрандта, происходит от корня *dah* 'гореть'.

⁸ *Вишнупада* (букв. «след Вишну») — название ряда исторических святых мест, объектов паломничества (см.: Махабхарата. Книга третья. Лесная. М., 1987, с. 182, 269), в том числе и горы в окрестностях г. Гая в Бихаре (*Paul D. Antiquity of the Viṣṇupada at Gayā. Tradition and Archaeology. — East and West. N.Y., 1985, vol. 35, № 1–3, с. 103–141*). Гаяширас (букв. «Голова Гаи») — также святая гора в окрестностях г. Гаи (см.: Махабхарата. Книга третья, с. 204, 215, 647 и сл.). Возможно, именно гора Гаяширас и называлась в Гае Вишнупадой как одно из мест, на которые пришлось мифические шаги Вишну. Об этих двух микропонимах в Гае см. в статье: *Vas-silkov Ya. An Iranian Myth in Eastern India: Gayōmart and the Mythology of Gayā. — Orientalia Suecana. Vol. XLVII (1998), с. 137–138, 141–142.*

⁹ Мысль древнего комментатора состоит, по-видимому, в том, что имя Вишну — *Āditya* образовано из элементов названий трех природных явлений, составляющих его сущность или связанных некоторым образом с его тремя шагами (*Agny-vīDyuT-surYA*). Это типичный случай весьма распространенной в древнеиндийской словесности «этимологической реинтерпретации» слова, его «искусственной этимологии» (см. об этом явлении: *Sluszkiewicz E. Some Remarks on Sanskrit Synonyms. — Studia Orientalia. Helsinki, 1977, vol. 47, с. 241*).

¹⁰ О солнце и жаворонке как субститутах балтийского Усиньша-Усеня см. также: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Usinš). — Индия в древности. Сборник статей. М., 1964, с. 76 и сл.*

¹¹ О таких же поверьях об «игрании» или «пляске» солнца в дни солнцеворота у славян, в том числе и о троекратной остановке солнца на небе в Иванов день, по представлениям сербов, см.: *Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ним представлениях. — Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2-е изд. Харьков, 1914, с. 164–165; то же в кн.: Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989, с. 534–535; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1976, с. 222, 245.*

Ведийский Яма

¹ Чтение стиха X.135.1, на котором настаивает Р.Н.Дандекар, не принимается большинством современных исследователей и переводчиков РВ. В этом стихе (*yasmin vṛkṣe supalāṣe devaiḥ sampibate yamaḥ / atra no viśpatiḥ pitā purāṇām anu venatī //*) слово «отец» (*pitā*) относится, по-видимому, не к Яме, а к умершему человеку, отцу мальчика — героя гимна («Под деревом с прекрасными листьями, / Где пьет с богами Яма, / Там наш отец, глава рода, / Озирается в поисках древних»). — Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т.Я.Елизаренкова. М., 1999, с. 291, 529–530. Так же понимает это место и В.Донигер [О'Флаэрти]: *The Rig Veda. An Anthology. Transl. by W.D.O'Flaherty. Harmondsworth, 1983, с. 55*).

² См. наше предыдущее примеч.

³ Такая интерпретация стиха РВ X.13.4 принимается не всеми; подробнее см. в нашем следующем примеч.

⁴ Данное толкование стиха РВ X.13.4 вкуче с некоторыми развиваемыми далее идеями (Яма — первосущество-андрогин, принесшее себя в жертву и тождественное Пуруше) принадлежит учителю Р.Н.Дандекара Г.Гюнтерту (*Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. Halle, 1923, с. 315 и сл.*). Оно не является бесспорным и сразу же после выхода в свет книги Г.Гюнтерта встретило возражения. А.Б.Кит, например, писал, что это «трудное место» в РВ говорит, собственно, «о жертвоприношении Брихаспати, а не Ямы; здесь сказано, что Яма умер, но не более того» (*Keith A.B. The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925, с. 619–620*). В переводе К.Гельднера («Боги побудили риши Брихаспати к [принесению] жертвы») исключена возможность отождествления Ямы с Брихаспати (см.: *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. von K.F.Geldner. T. III. Cambridge (Mass.), 1951, с. 141–142*), при этом К.Гельднер допускал, что здесь может идти речь о добровольной смерти Ямы. Интерпретация Гюнтерта–Дандекара, восходящая к Г.Ольденбергу, приемлема, хотя ее достоверность и не может быть полностью доказана.

⁵ В оригинале у Р.Н.Дандекара: «о великане Банио (*Banio*)». Вероятно, имеется в виду китайский миф о космическом гиганте Паньгу, после смерти которого его глаза стали солнцем и луной, «кровь и моча потекли реками», «плоть превратилась в почву, волосы стали травой и деревьями» и т.д. (см.: *Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984, с. 127–130 и сл.; Рифтин Б.Л. Пань-Гу. — Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 2. М., 1992, с. 282*). По другим преданиям, Паньгу отделил небо от земли. Есть некоторые основания предполагать, что он, подобно ведийскому Пуруше, мыслился андрогином (см.: *Евсюков В.В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988, с. 38–39*).

⁶ Р.Н.Дандекар цитирует по какому-то вторичному источнику. В цитате объединены стихи из разных мест «Старшей Эдды»:

«В начале времен / не было в мире / ни песка, ни моря, / ни волн холодных, / земли еще не было / ни небосвода, / бездна зияла, / трава не росла» (Прорицание вёльвы, ст. 3); «Имира плоть / стала землей, / кровь его — морем, / кости — горами, / череп стал небом, / а волосы — лесом» (Речи Гримнира, ст. 40). — См.: Старшая Эдда. Пер. А.И.Корсуна, ред. вступит. ст. и коммент. М.И.Стеблин-Каменского. М.—Л., 1963, с. 9, 39.

⁷ Этот выстроенный Г.Гюнтертом ряд, свидетельствующий о существовании в «индоевропейскую» эпоху близнечного мифа, признает и современная индоевропеистика. Необходимо лишь уточнить, что латышское *jūmis* означает «сдвоенный плод», «сдвоенный колос», «сельскохозяйственное божество» (*Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 778*).

⁸ Описание *сабхи* («дома собрания»), в котором царь усопших Яма пирует с великими царями и мудрецами древности, см. в кн.: Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о собрании. Пер. с санскр. В.И.Кальянова. М.—Л., 1962, с. 22–24. О *варе* (др.-иран. *вара* 'крепость' или 'усадьба') авестийского Йимы см.: Дрезден М. Мифология древнего Ирана. — Мифология древнего мира. М., 1977, с. 347; Авеста. Избранные гимны из Видевдата. Пер. с авестийского И.Стеблин-Каменского. М., 1993, с. 196; *Рак И.В.* Мифы древнего и средневекового Ирана. СПб., 1998, с. 460; *Стеблин-Каменский И.М.* Арийские заимствования у коми. — Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 272-летию Санкт-Петербургского университета. 8–9 апреля 1999 года. СПб., 1999, с. 47–49.

Ведийский бог и ведийский мудрец

¹ Вишва Бандху (1897–1973) — выдающийся индийский востоковед, крупнейший специалист в области грамматики и лексикографии ведийского санскрита, ведийской текстологии. Автор шестнадцатитомного «Ведийского конкорданса» (общего словаря-указателя к почти 500 памятникам ведийской литературы, 1935–1965), критических изданий «Ригведы» (8 томов, 1963–1966) и «Атхарваведы» (5 томов, 1960–1964) с комментариями к ним, издатель критического текста «Рамаяны» Вальмики в северо-западной рецензии (8 томов, 1928–1947) и ряда других памятников санскритской литературы.

² Институт ведийских исследований Вишвешварананда основан в Лахоре в 1924 г., позднее переместился в Хошиарпур в индийском штате Пенджаб. Его основатель Вишва Бандху пожизненно был почетным директором института, активно участвовал в его исследованиях и публикациях.

³ Библиографию наиболее важных работ о Варуне, предшествовавших по времени статье Р.Н.Дандекара, см. в книге: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972, с. 316–317.

⁴ Этимология, возводящая имя Варуны к ИЕ **ve* 'связывать', и в целом концепция, представляющая ведийского Варуну космическим магом, хранящим закон и скрывающим или связывающим грешников, в то время как функцией его партнера Митры является укрепление социальных связей между людьми, впервые предложены Г.Гюнтертом (см.: *Der arische Weltkönig und Heiland*, с.147 и сл.).

⁵ Т.Я.Елизаренкова понимает это место несколько иначе: «Митра, [другом] называемый, приводит в порядок людей» (РВ III. 59.1; Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989, с. 352).

⁶ *Yātaurājana* в РВ III.59.5 Т.Я.Елизаренкова передает как «(он) приводит в порядок людей» (Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989, с. 352). Толкование Ж.Дюмезиля: «кто ставит людей на их истинное место [в отношениях с другими]» (см.: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 47).

⁷ См. подробнее: *Güntert H.* *Der arische Weltkönig*, с. 50; *Dandekar R.N.* *Asura Varuṇa*. — *Select Writings. Vol. I. Vedic Mythological Tracts.* Delhi, 1979, с. 46–47.

⁸ Со взглядами Ж.Дюмезиля на проблему Митры-Варуны русский читатель может ознакомиться непосредственно по изданию: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 39–62 и сл.

⁹ Уже после опубликования Р.Н.Дандекаром этой статьи Ф.Б.Я.Кёйпер развил свою концепцию ведийского Варуны в монографии: *Kuiper F.B.J.* *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of Sanskrit Drama.* Amsterdam–Oxford–New York, 1979. Эта концепция

отражена и в ряде статей. См. переводной сборник: *Кёйнер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 28–37 и сл.

¹⁰ См. также: *Güntert H.* Der arische Weltkönig, с. 100 и сл.; *Dandekar R.N.* Asura Varuṇa, с. 54.

¹¹ Атхарван — «жрец огня», имя собственное родоначальника жрецов огня; родовое имя потомков Атхарвана. Ср. авест. ātar 'огонь'.

¹² «Защищайте вы нас всегда (своими) благословениями / милостями!» — концовка, встречающаяся во многих гимнах VII мандалы, в том числе в гимнах, обращенных к Варуне (см., например: РВ VII.86, 87, 88).

¹³ Для лучшего понимания последующей аргументации Р.Н.Дандекара читатель может воспользоваться русским переводом этих гимнов и комментарием к ним, выполненными Т.Я.Елизаренковой (Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 153–157, 317–321; Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1995, с. 86–87, 257–260, 571, 655–657).

¹⁴ В данном случае Р.Н.Дандекар усматривает в РВ образ, впоследствии чрезвычайно употребительный в индуистской литературе для иносказательного описания отношений между *бхактом* и божеством. Следует, однако, иметь в виду, что «корова-мать» в РВ не упомянута, а уподобление теленку стоит рядом с другим сравнением:

Отпусти, о царь, Васиштху, как (отпускают) вора,
Укравшего скот, как теленка (отпускают) с веревки!
(Перевод Т.Я.Елизаренковой)

Желание Васиштхи состоит, таким образом, не в единении с божеством, а в избавлении от неминуемой кары, в искуплении греха. Вообще концепция Р.Н.Дандекара, согласно которой в ригведийских «гимнах Васиштхи» содержится зародыш позднейшей индуистской концепции *бхакти*, представляется все же слишком смелой. Не любовь к богу, характерная для *бхакти*, а ужас перед карающим божеством составляет лейтмотив гимнов Варуне. Сама ситуация взаимоотношений между Васиштхой и Варуной, описанная в РВ VII.89, большинством индологов понимается не как аналог «размолвки» между *бхактом* и божеством, но как трагедия: разгневавшись на некогда вознесенного им, но совершившего невольный грех Васиштху, Варуна поразил его смертельной болезнью — водянкой.

¹⁵ Несколько иначе переводит Т.Я.Елизаренкова: «Кто, едва родившись, первый наделенный мыслью Бог, силой духа охватил богов...» (Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989, с. 249).

Индуистская концепция вселенной

¹ Некоторые более достоверные предположения о космологических представлениях хараппцев были сделаны в работах ленинградской группы по дешифровке протоиндийской письменности, возглавлявшейся Ю.В.Кнорозовым; см., в частности: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972. М., 1972, ч. II; см. также: *Волчок Б.Я.* Протоиндийский бог разлива. — Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986, с. 69–106.

² См.: *Норман Браун У.* Индийская мифология. — Мифология древнего мира. Пер. с англ. М., 1977, с. 285–295.

³ Об этих идеях в связи с толкованием стиха РВ I.85.5 см. наши примечания к статье «Ведийский Яма» в настоящем сборнике.

⁴ Однако продолжение стиха («[Ветви] направлены вниз. Их основание — наверху») безошибочно свидетельствует, что здесь речь идет о «перевернутом» мировом древе, чьи корни — в небесах, а вершина — на земле (см.: Ригведа. Мандалы I–IV,

с. 557). Не исключено, что слово *stūra* в данном контексте следует переводить не как «вершина», а как «корень» (Кёйпер) или, скорее, «комель».

⁵ Сконструированное из греческих элементов слово «ойкархия» может означать только «власть над родом», «старшинство над сородичами».

⁶ Ср. у К.Гельднера: «Савитар выдоил воздушное пространство, буйствовавшее подобно жеребцу». Впрочем, слово *dhuni* имеет также помимо значения «буйствующий» значение «фыркающий», «сопящий» или «шумящий», что и делает возможным перевод, предлагаемый выше на этой странице самим Р.Н.Дандекармом («...выдоил антарикшу [воздушное пространство], заржавшую подобно жеребцу»).

⁷ Здесь хочется оговорить, что характеристики мифологии брахман рискованно распространять на мифологию вообще. В брахманах мы, разумеется, имеем дело не с архаической мифологией, а со вторичным ее использованием в религиозно-философском контексте.

⁸ Тем не менее связь перечисленных семи миров с «колесом Года», на котором объезжают их боги, заставляет вспомнить значительно более ранний, чем не только пураны, но и брахманы, известный Гимн Времени (*kāla*) из АВ (XIX. 53), где говорится (стих 2) о семи колесах, которые катит Время, — по-видимому, имеются в виду семь пространственных миров (*bhuvānāni*).

⁹ Меру, или Махамеру («Великая Меру»), — гора в центре мира, *axis mundi* по-слеведийской космологии.

¹⁰ Адивараха — имя означает «Изначальный Вепрь».

¹¹ Р.Н.Дандекар, по-видимому, понимает стих РВ I.115.2 как-то иначе, нежели Т.Я.Елизаренкова — автор приведенного здесь русского перевода; в ее толковании выражение «натягивают ярмо» иносказательно обозначает «принимаются за жертвоприношение» (см.: Ригведа. Мандалы I–IV, с. 611).

¹² В этом стихе идет речь определенно о блаженстве в небесном мире бога Вишну.

¹³ *Kaumāra loka* — букв. «сыновний мир».

«Махабхарата»: ее происхождение и развитие

¹ Букв. «Весь мир — [лишь] остатки от [созданного (?)] Вьясой». Мы не смогли установить источник этой цитаты; по-видимому, она не из Мбх.

² Букв. «Из-за [своей] великости и бхаратскости зовется Махабхаратой (т.е.: Великим [сказанием о битве] Бхаратов)».

³ Букв. «Из-за [своей] великости и весомости (т.е. значительности) зовется Махабхаратой».

⁴ Имеется в виду двухтомный «Указатель имен в Махабхарате» (*Sørensen S. Index to the Names in the Mahābhārata. L., 1904–1925*).

⁵ Воин Шикхандин был воплощением девы Амбы, оскорбленной в свое время Бхишмой и поклявшейся отомстить ему. Бхишма, знавший, что в облике Шикхандина скрыта женщина, не мог сражаться с ним, так как прежде дал обет, что не поднимет руку на женщину и на любое существо, в коем есть что-либо женственное. Арджуна воспользовался этим, стреляя в Бхишму из-за спины Шикхандина.

⁶ Дхармараджа, «Царь справедливости» (т.е. старший из Пандавов Юдхиштира), воспользовался совпадением имени сына Дроны Ашваттамана и одного боевого слона. Сражаясь с Дроной, он громко крикнул: «Убит Ашваттаман!» — и, чтобы не совершить греха лжи, шепотом добавил: «...слон!». Потрясенный известием о гибели сына, Дрона прекратил сопротивление.

⁷ Эту концепцию А.Хольцмана принял и развивал в своих комментариях работавший в Ашхабаде переводчик избранных текстов «Махабхараты» на русский язык академик Б.Л.Смирнов.

⁸ Вот такова эта история
тех [мужей], неутомимых в деяниях:
раздор, и потеря царства,
и победа, о достойнейший из побеждающих!
(Пер. составителя)

⁹ *Веданги* 'части Веды' — шесть отраслей, на которые делилась традиционная брахманская наука в послеведийский период (*шикша* 'фонетика', *чхандас* 'метрика', *вьякарана* 'грамматика', *нирукта* 'этимология', *кальпа* 'наука о ритуале' и *джьотиша* 'астрономия'). *Сутра* — особый класс текстов и жанр, в котором реализовалось содержание *веданг*, а также наименование составляющих эти тексты максимально лаконичных афоризмов.

¹⁰ Далее до конца статьи Р.Н.Дандекар излагает основные положения этой работы В.Суктханкара.

Что такое индуизм?

¹ *Санньясин* — согласно индуистской традиции (начиная с упанишад), человек в последней из четырех жизненных стадий (*āśrama*); нищенствующий и странствующий аскет. Об *ашрамах* см., например: Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с. 100–103 и др.

² *Мокша* — букв. «освобождение», в религиозном смысле «спасение».

³ *Варнашрама-дхарма* — обязанности (*dharma*), предписываемые различным социальным группам (*varṇa*) и людям в разных стадиях жизни (*āśrama*).

Вишнуизм и шиваизм

¹ Бхандаркар Р.Г. (1837–1925) — выдающийся индийский ученый, основоположник национальной исторической школы, создатель Востоковедного института Бхандаркара в Пуне. Известен фундаментальными работами по истории индийской религии и культуры, политической истории, нумизматике и палеографии.

² *Альвары* (точнее, *ажвар* 'тот, кто погружен в чувство любви к Богу) — тамильские поэты, авторы религиозных гимнов, выразивших идеи вишнуитского бхакти. Логика комментируемой и предыдущей фразы Р.Н.Дандекара не вполне ясна, так как *альвары* творили в VI–XI вв. н.э., и творчество великого религиозного мыслителя XI в. Рамануджи во многом основывалось на их традиции (см., например: Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. М., 1987, с. 63–66).

³ Такшашила (Таксила) — столица царства Гандхара на крайнем северо-западе Индии, важнейший культурный и торговый центр. Великий древнеиндийский грамматик Панини был уроженцем Северо-Западной Индии.

⁴ *Шалакапуруши* (*śalākāpuruṣāḥ* 'выдающиеся мужи') — джайнские святые прежних эпох, объединенные обычно в группу из 63 персонажей. Их агиография наиболее полно представлена в сочинении джайнского писателя XII в. Хемачандры «Тришаштишалакапуруша-чаритра» («Жизнеописание 63-х выдающихся мужей»).

⁵ Имя «Противасудэва» может быть понято как «Контр-Васудэва», «Соперник Васудэвы» или как «Подобие Васудэвы», «Равный Васудэве».

⁶ *Наги* — мифические змеи-оборотни, в своей змеиной форме обычно многоглавые, с капшоном кобры у каждой из голов. В некоторых областях Индии *наги* особо почитались как божества-податели воды; от них вели свою родословную некоторые царские династии.

Шеша (Ананта) — мифический мировой змей, на котором покоится Вишну, плаывая на водах во время *пралая* (промежутка между концом света и новым творением).

⁷ По-видимому, ради того, чтобы иметь возможность самому совершать жертвоприношение.

⁸ «Гхата-джатака» — один из буддийских рассказов о прежних рождениях Будды (*jātakāh*), по-своему излагающий легендарную историю Васудэвы. Палийское родовое имя Канхаяна более или менее точно соответствует санскритскому Каршнаяна.

⁹ *Варттика* — термин, обозначающий пояснительный комментарий к отдельному афоризму-сутре, прежде всего к грамматическим сутрам Панини.

^{9a} Вишварупа — «вселенная форма» Вишну-Кришны, в которой он открылся Арджуне как творец и властелин вселенной, высшее Божество, заключающее в себе, в своем теле, весь космос. Описанию Вишварупы посвящена XI глава «Бхагавадгиты». *Вайшнаварупа* — космическая «форма Вишну», а точнее «тело Вишну» (*varuṇ... vaiṣṇava*) обнаруживается у героя Кришны, перед взором изумленного Арджуны, вопреки Р.Н.Дандекару, не в «Анугите», а далее в той же, XIV книге «Махабхараты», уже за пределами «Анугиты», причем тут же увиденное определяется и как *viśvarūpa* 'Вселенная форма', и как *rūpa aiśvara* 'Владычная форма' (Мбх XIV.54). «Анугита» же (Мбх XIV.16–50) представляет собой текст гностического учения Санхкья, глубоко чуждый теистической (бхактистской) образности.

¹⁰ Известная надпись на колонне в Беснагаре (Гвалиор), датируемая II в. до н.э., гласит: «Эта колонна Гаруды, [принадлежащая] Васудэве, богу богов, была воздвигнута Гелиодором Бхагаватой (т.е. принадлежащим к секте бхагаватов), сыном Диона и жителем Таксилы, прибывшим в качестве посла от великого греческого царя Антиалкида (один из индо-греческих правителей) к царю Кашипутре Бхагабхадре Спасителю, пребывающему в благоденствии, на 14-м году его царствования» (пер. составителя).

¹¹ В легенде о горе Говардхане Кришна поднял ее руками высоко над головой, чтобы защитить пастухов и их стада от дождя, изливаемого на них Индрой (бог разгневался на них за то, что они отказались воздавать ему почести). Дерево Париджату Кришна похитил из небесного райского сада Индры.

¹² *Пурнаватара* — «полная аватара», в отличие от «частичных аватар», т.е. воплощений богов на земле лишь своими «частями».

^{12a} Шветадвипа — мифический «Белый остров», земной рай вишнуизма, помещаемый «Махабхаратой» где-то за Гималаями.

¹³ Здесь Р.Н.Дандекар имеет в виду, очевидно, чисто логическое, а не историческое следование. Как о том и сказано ниже, в РВ образ Рудры изначально амбивалентен (см., например: *O'Flaherty W.D. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L.-N.Y., 1973*).

¹⁴ *Капарда* — особая отшельническая прическа, при которой волосы стянуты в узел на макушке, напоминающий по форме раковину — *капарду*, или же заплетены в косу. В контекстах РВ специалисты чаще склоняются ко второму пониманию и переводят эпитет Рудры *капардин* как «тот, чьи волосы заплетены в косу» или просто «с заплетенной косой».

¹⁵ *Брахмодья* — особый класс ведийских гимнов, запечатлевших структуру ритуального словопрения, словесного поединка, который нередко имел форму обмена

загадками (см.: *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodu*. — Паремнологологические исследования. М., 1984, с. 14–46).

¹⁶ Означает, собственно: «поэт, идущий кривым (непрямым) путем».

¹⁷ Ритуалы *шраута* — ведийские «торжественные» обряды общественного культа, совершавшиеся обычно жрецами по заказу царя; состояли главным образом в жертвоприношении сомы или возлияниях в жертвенный огонь топленого масла.

¹⁸ *Грихья* — «домашние» обряды, прежде всего обряды жизненного цикла, ежедневные и сезонные (см. о них: *Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды. Пер. с англ. А.А.Вигасина. М., 1982).

¹⁹ *Шулагав* — «бык на вертеле», обряд приношения бычьего мяса и крови Рудре.

²⁰ *Ашваюджи* — жертвоприношение в день полнолуния в месяце *ашвина* (под созвездием *ашваюдже*). Домохозяин, облачившись в новые одежды и украсив дом, совершал обильное подношение пищи богу Пашупати (Рудре-Шиве).

²¹ *Приштата* — по-видимому, то же, что *приштата* — подношение Пашупати смеси топленого масла с творогом в ходе обряда *ашваюджи*.

²² *Хома* — топленое масло, изливаемое для богов в жертвенный огонь при обрядах *шраута*.

²³ *Бали* — подношение пищевых продуктов (риса, зерна и проч.) богам, а также сторонам света, птицам, животным и т.д. в домашних обрядах *грихья*.

²⁴ *Сакамедха* — третья часть (*paṅvan*) обряда *чатурмасья* (традиции *шраута*), отдельные части которого совершали с интервалами в 4 месяца между ними. Двухдневный обряд *сакамедха* совершали осенью, через 4 месяца после предыдущего *парвана* (*vaṅaparaghāsa*). Слова Р.Н.Дандекара требуют небольшого уточнения: жертвоприношение Рудре фигурирует в *сакамедхе* в контексте не собственно «погребального» обряда, а в контексте серии обрядов, обращенных к *питарам*, духам предков, т.е. скорее обрядов заупокойных.

²⁵ В комментарии Патанджали на эту последнюю сутру (афоризм) Панини говорится, что Маурьи (представители известной императорской династии в III в. до н.э.) «ради золота изготовляли изображения богов». Конкретный смысл этой фразы остается предметом дискуссии среди специалистов (см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969, с. 272–273; *Темкин Э.Н.* Комментарий Патанджали на сутру Панини V. 3.99. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1977).

²⁶ Гипотезы о происхождении имени Шивы из протодравидийского слова со значением «красный» (ср. тамильский глагол *ciṅa* 'краснеть'), а также о заимствовании термина *rūḷā* и обозначаемой им наиболее распространенной в индуизме ритуальной практики (обливание статуй божеств и приношение цветов) из культуры дравидов выдвинуты в работах выдающегося индийского лингвиста С.К.Чаттерджи (см., например: *The Vedic Age*. Ed. by R.C.Majumdar and A.D.Pusalker. L., 1957, с. 162). Тамильский глагол *rūḷu*, к которому Р.Н.Дандекар вслед за С.К.Чаттерджи возводит санскритское *rūḷā*, имеет значения «смазывать чем-либо», «омывать», «чистить». Обе гипотезы получили поддержку ряда ученых, но общепринятыми не стали.

²⁷ *Vaṣatkāga* — восклицание «Вашат!», часто произносимое в ведийском ритуале жрецом-хотаром при возлиянии на огонь жертвенного масла для того или иного божества. Здесь имеется в виду персонификация этого ритуального понятия. *Gāyatṛī* — стих из РВ (III.62.10), ставший благодаря своему использованию в ежедневных домашних обрядах самой употребительной молитвой (*mantra*) индийцев от эпохи вед до настоящего времени. Персонифицируется в образе богини Гаятри.

²⁸ «Господин Йогов, Владыка скота». Разумеется, подлинное имя божества, изображаемого на печатях цивилизации долины Инда, остается неизвестным. Р.Н.Данде-

кар в данном случае, основываясь на иконографии, подбирает ему (вслед за первооткрывателем Дж.Маршаллом) «подходящие» санскритские имена-эпитеты из круга имен Шивы.

²⁹ *Вишанин* — букв. «рогатый», «рогач». В связи с интерпретацией этого этнонима Р.Н.Дандекар можно упомянуть о том, что подобные головные уборы, украшенные рогами буйвола или быка, сохранились у некоторых дравидийских племен Центральной Индии (бизон-хорн муриа), Южной (кодагу) и Восточной Индии (Чхота-Нагпур).

³⁰ Многие переводчики и интерпретаторы видят в данном стихе в слове *шива* не этноним, а определение «добрые», «благие» (см., например: Ригведа. Избранные гимны, с. 126; Ригведа. Мандалы V–VIII, с. 195).

³¹ Имя Шивы Стхану, засвидетельствованное в текстах, следующих по времени за ШВУп, означает «колонна, столп».

³² Пер. А.Я.Сыркина (Упанишады. М., 1967, с. 116).

³³ «Сотня [шлок, восхваляющих] Рудру» — текст, входящий в состав ЯВ.

³⁴ *Риши* — святые мудрецы, поэты-провидцы, создатели вед, а также продолжатели традиций ведийской святости в последующие времена, посредники между богами и людьми: *брахмариши* — наиболее чтимые *риши* из числа брахманов, удостоившиеся после смерти небес и образовавшие разряд сверхъестественных существ (наряду с *раджариши* — «риши-царями» и *деварииши* — «риши-богами»).

³⁵ О значении слова *linga* и культура лингама см. работу: *Wayman A. O, that Linga!* — R.G.Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume (ABORI, vol. LXVIII). Poona, 1987, с. 15–54.

³⁶ *Шула* — мифическое оружие Шивы (откуда его популярнейшие эпитеты: Шулапани, Шуладхара 'державший в руке шулу'), иногда представляемое как копье; иногда *шула* выступает явным синонимом *тришулы* — трезубца Шивы. *Пуруша* в данном контексте, возможно, просто «муж».

³⁷ Кроме указанных в Мбх есть еще несколько (VII. 173, 41–51; XII. 330; XIII. 145. 10–23) версий этого известного еще с эпохи брахман мифа, повествующего о жертвоприношении богов (или: «жертвоприношении Дакши»), на котором Рудре-Шиве не установили жертвенной «доли», за что он отомстил, «разрушив» жертвоприношение богов и нанеся некоторым из них увечья (выбил зубы Пушану, ослепил Бхагу — бога-подателя и распределителя «доли»). Р.Н.Дандекар всеми тремя примерами хочет, по-видимому, сказать, что в Мбх кое-где отразился еще не переработанный брахманистско-индуистской традицией «протоиндийский» образ Шивы, воспринимаемый как нечто чуждое индоарийской культуре: Шива то является в виде охотника-аборигена (*кирата*), то порождает из себя «мужа с копьем» — вредоносного насылателя болезней, то вступает в прямой конфликт с ведийскими богами на «жертвоприношении Дакши».

³⁸ В последнее время отождествление этих предметов с лингамом и йони все чаще ставится под сомнение. Теракотовые либо каменные конусы с закругленным верхом давно уже интерпретировались как фигурки для настольных игр (см., например: *Маккей Э. Древнейшая культура долины Инда. М., 1951, с. 70*), а каменные кольца объяснены недавно как инструменты для измерения углов и астрономических вычислений (см.: *Dales G.F. Sex and Stone at Mohenjo-Daro. — Frontiers of the Indus Civilization. New Delhi, 1984, с. 109–115*).

³⁹ Необходимо оговорить, что в столь последовательно «шиваитском» истолковании изображений на данной печати практически никто, кроме Р.Н.Дандекара, не пошел за первооткрывателем — Дж.Маршаллом. С определенностью можно сказать лишь, что здесь изображены человек у святилища и бык, привязанный к жертвенному(?) столбу (см.: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. *Proto-Indica: 1972. М., 1972, с. 217–218, 345*).

⁴⁰ В первой же строке знаменитого гимна РВ X.90 Пуруша назван «тысячеглавым» (sahasraśiṅṣan).

⁴¹ О космологической символике буддийского культового сооружения — *ступы*, и прежде всего о воплощении ею идеи мировой оси, см.: *Семека Е.С.* История буддизма на Цейлоне. М., 1969, с. 112–123, а также фундаментальное исследование: *Snodgrass A.* The Symbolism of the Stupa. Ithaca–N.Y., 1985.

⁴² Таким образом в иконографии Лакулиши отражена двойственность аскетического и сексуального начал, свойственная как фигуре Шивы вообще, так и его харапскому прототипу: «Прото-Шива» на известной печати изображен в позе йога-аскета и в то же время представлен в состоянии сексуального возбуждения (итифаллизм).

⁴³ *Мангала*, или *мангалашлока*, — предваряющий тексты различных жанров стих, призывающий благословение определенного божества.

⁴⁴ Девараджа («Царь богов») — здесь, по-видимому, имя-эпитет Шивы.

⁴⁵ Бардесан — греческая форма имени знаменитого сирийского философа и поэта, представителя гностицизма, Бар Дайсана (II–III вв. н.э.).

⁴⁶ *Тримурти* — изображение триады верховных богов индуизма: Брахмы, Вишну, Шивы.

⁴⁷ Харибхадра и Гунаратна — выдающиеся джайнские философы, жившие соответственно в VIII и XV вв.

⁴⁸ *Йогаচারья* (yogācārya) — букв. «наставник в йоге».

⁴⁹ *Сомасиддхантини* — букв. «последователи *сиддханты*, [почитающие Шиву вместе] с Умой (sa+uma=soma)». Ума (Парвати, Деви) — супруга Шивы.

⁵⁰ *Шивашасаны* — букв. «повинующиеся велениям Шивы».

⁵¹ То есть стоящими вне ведийской культуры, чуждыми ей.

⁵² *Яджнопавита* — «жертвенный шнур», обвязываемый вокруг тела (на левом плече и под правой рукой) и носимый как отличительный знак представителями трех высших варн традиционного индийского общества.

⁵³ *Вамачара пашупата* — т.е. пашупатская секта «левой руки» (тантристская).

⁵⁴ Агамическая — т.е. основанная на агамах, древних шиваитских текстах на санскрите, имеющих форму афоризмов-сутр и относимых брахманской традицией к преданию (smṛti), а не к откровению (śruti). Жанр агам существовал также у джайнов.

⁵⁵ *Тадбхава* — термин, обозначающий лексику санскритского происхождения в новоиндийских языках, слова, в фонетическом отношении закономерно восходящие к своим санскритским прообразам.

⁵⁶ Букв. «о прибежищах».

⁵⁷ Литература *вачана* — или *вачана-кавя* — ритмизованная проза, жанр, популярный у дравидоязычных шиваитов Южной Индии.

⁵⁸ *Веданпраманья* — принцип признания вед единственным или важнейшим средством достоверного познания (pramāṇa).

⁵⁹ Р.Н.Дандекар использует здесь основные понятия религиозной философии *шайва-сиддханты*. Образованы они путем рефлексии над мифологическим эпитетом Шивы Пашупати («Владыка скота», «Господин тварей») и мифологическим атрибутом ряда божеств раśа 'узлы' или 'путы'. Пашу (paśu) в *шайва-сиддханте* — индивидуальная душа, по природе вечная, бесконечная, всепроникающая и всеведущая, но не всегда способная реализовать эти потенции вследствие противодействия принципа «нечистоты» (mala). Три разновидности нечистоты — *анава* 'неведение', *карма* и *майя* — и носят название *паша* 'оковы души'. Важнейшая функция Шивы (Пати, «Господина», «Владыки») — направлять людей к освобождению от этих оков. Подробнее об учении *шайва-сиддханты* см.: *Пятигорский А.М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962, с. 200–201 и сл.

⁶⁰ *Ананташайин* 'покоящийся на Ананте' — образ Вишну, спящего на мировом змее Ананте, или Шеше, плавающем на космических водах во время *пралаи* («конца света»).

⁶¹ *Карата* — в более поздних текстах фигурирует как одно из имен Ганеши (в другом варианте мантры заменено на Пуруша). *Хастимукха* — «руколикий», т.е. тот, у кого на лице растёт «рука» (=хобот), эпитет Ганеши. В варианте мантры дан другой эпитет Ганеши: *вакратунда* 'кособрюхий'. *Дантин* — «клыкастый».

⁶² О японском культе Ганеши (Сётен), в котором особое развитие получили сексуальный и фаллический аспекты его образа, определено наметившиеся еще в индийском тантризме (о чем и пишет Р.Н.Дандекар), см.: *Кабанов А.М.* Культ Ганеши в Японии? — Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987, с. 190–192.

⁶³ Не вполне ясно, почему Р.Н.Дандекар поддерживает столь причудливую идентификацию этого хорошо известного и функционирующего поныне объекта индуистского паломничества. Бадарикашрама («Обитель Бадари») на горе Гандхамадана — это высокогорная гималайская тиртха, современный Бадринах в Гархвале, штат Уттар-Прадеш.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ав	—	Авеста
АВ	—	Атхарваведа
АйтАр	—	Айтарея-араньяка
АйтБр	—	Айтарея-брахмана
АП	—	Агни-пурана
АпастШрС	—	Апастамба-шраутасутра
АС	—	Ахирбудхнья-самхита
АтхУп	—	Атхарвашира-упанишада
АшвГрС	—	Ашвалаяна-грихьясутра
АшвШрС	—	Ашвалаяна-шраутасутра
БаудхС	—	Баудхаяна-дхармасутра
БГ	—	Бхагавадгита
БрихаджУп	—	Брихадджабала-упанишада
БрС	—	Брахмасутры
БрУп	—	Брихадараньяка-упанишада
БС	—	Брихатсамхита
БхавП	—	Бхаविшья-пурана
БхагП	—	Бхагавата-пурана
БхасУп	—	Бхасмаджабала-упанишада
ВаджС	—	Ваджасанеи-самхита
ВамП	—	Вамана-пурана
ВаюП	—	Ваю-пурана
ВаюС	—	Ваю-самхита
ВишП	—	Вишну-пурана
ГопБр	—	Гопатха-брахмана
ГхДж	—	Гхата-джатака
ДжабалаУп	—	Джабала-упанишада
ДжабалиУп	—	Джабали-упанишада
ДжБр	—	Джайминия-брахмана
ДжУпБр	—	Джайминия-упанишал-брахмана
ИшаУп	—	Иша-упанишада
ИшвС	—	Ишвара-самхита
КА	—	Артхашастра Каутильи
КайвУп	—	Кайвалья-упанишада
КатхС	—	Катхака-самхита
КатхУп	—	Катха-упанишада
КаушБр	—	Каушитаки-брахмана
КаушС	—	Каушитаки-самхита
КаушУп	—	Каушитаки-упанишада

КенаУп	—	Кена-упанишада
КурП	—	Курма-пурана
ЛП	—	Линга-пурана
МайтраС	—	Майтраяни-самхита
МайтриУп	—	Майтри-упанишада
Ману	—	Ману-смрити
МаркП	—	Маркандея-пурана
МатсП	—	Матсья-пурана
МБ	—	Махабхашья
Мбх	—	Махабхарата
МДж	—	Махомагга-джатака
МундУп	—	Мундака-упанишада
МШрС	—	Манава-шраутасутра
ПанчабрБр	—	Панчабрахма-брахмана
ПанчабрУп	—	Панчабрахма-упанишада
ПанчавБр	—	Панчавимша-брахмана
ПанчадхБх	—	Панчадхьяи-бхашья
ПП	—	Падма-пурана
ПС	—	Панчаратра-самхита
ПТ	—	Падма-тантра
РВ	—	Ригведа
РудУп	—	Рудракшаджабала-упанишада
САмп	—	Самба-пурана
СВ	—	Самаведа
СК	—	Санкхьякарика
СкП	—	Сканда-пурана
ТандБр	—	Тандья-брахмана
ТАр	—	Тайттирия-араньяка
ТБр	—	Тайттирия-брахмана
ТМБр	—	Тандья-махабрахмана
ТС	—	Тайттирия-самхита
ЧхУп	—	Чхандогья-упанишада
ШанкхГрС	—	Шанкхаяна-грихьясутра
ШанкхШрС	—	Шанкхаяна-шраутасутра
ШБр	—	Шатапатха-брахмана
ШБрК	—	Шатапатха-брахмана, редакция Канва
ШвУп	—	Шветашватара-упанишада
ШП	—	Шива-пурана
ШС	—	Шрипрашна-самхита
ЯВ	—	Яджурведа
AA	—	American Anthropologist, Washington
AbhBGW	—	Abhandlungen der Bayerischen Gesellschaft der Wissen- schaften, München
ABORI	—	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
AiWb	—	Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache by C.C.Uhlenbeck

AJPh	— American Journal of Philology
AL	— Acta Linguistica, Copenhagen
ALB	— Adyar Library Bulletin
Anz.f.ISAK	— Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde
AO	— Acta Orientalia
AOS	— American Oriental Society
Arch.f.Rel.	— Archiv für Religionswissenschaft
Arch.Or.	— Archiv Orientální, Prague
ASI	— Archaeological Survey of India
As.Res.	— Asiatic Researches
BAII	— Bulletin of the American Institute for Iran
BB	— Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen
BDCRI	— Bulletin of the Deccan College Research Institute
Bh.Vid.	— Bharatiya Vidya, Bombay
BITCM	— Bulletin of the Institute of Traditional Cultures, Madras, Madras University
BSGW	— Berichte der philologisch-historischen Klasse der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London University
BSOS	— Bulletin of the School of Oriental Studies
CASS Studies	— Studies publ. by the Center of Advanced Study in Sanskrit
CHI	— Cambridge History of India
CII	— Corpus Inscriptionum Indicarum
CR	— Calcutta Review
CUR	— Ceylon University Review
EMH	— Études de mythologie hindoue. — Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, Paris
ERE	— Encyclopaedia of Religion and Ethics by Hastings
GGA	— Göttinger Gelehrte Anzeigen
GIPh	— Grundriss der indoiranischen Philologie
GSAI	— Giornale della Società Asiatica Italiana
HIL	— History of Indian Literature, by M. Winternitz
Hist. Rel.	— History of Religions, University of Chicago
HJAS	— Harvard Journal of Asiatic Studies, Cambridge, Mass.
HOS	— Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass.
IA	— Indian Antiquary
IAS	— Indo-Asian Culture, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi
IC	— Indian Culture, Calcutta
IE and IEs	— Indo-European and Indo-Europeans (ed. G. Cardona et al.)
IF	— Indogermanische Forschungen
IHQ	— Indian Historical Quarterly, Calcutta
IJJ	— Indo-Iranian Journal
IL	— Indian Linguistics
IS	— Indische Studien ed. by A. Weber

- ISIH — An Introduction to the Study of Indian History by D.D.Kosambi
- JA — Journal Asiatique
- JAHRS — Journal of the Andhra Historical Research Society
- JAOS — Journal of the American Oriental Society, New Haven
- JAS — Journal of the Anthropological Society, Bombay
- JASBen — Journal of the Asiatic Society of Bengal
- JASBL — Journal of the Asiatic Society of Bengal, Letters
- JBAWG — Jahresbericht der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
- JBBRAS — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
- JBHU — Journal of the Banaras Hindu University
- JBomU — Journal of the University of Bombay
- JBORS — Journal of the Bihar and Orissa Research Society
- JBRS — Journal of the Bihar Research Society, Patna
- JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden
- JGJRI — Journal of the Ganganath Jha Research Institute
- JIES — Journal of Indo-European Studies, Hattiesburg, Miss.
- JISOA — Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta
- JOIB — Journal of the Oriental Institute, Baroda
- JORM — Journal of the Oriental Research, Madras
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society, London
- JUPHS — Journal of the University of Poona, Humanities Section
- KRCOI (or COI), — K.R.Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume
GJ Vol
- KSS — Kashmir Sanskrit Series, Jammu
- KZ — Zeitschrift für vergleichende Sprach-wissenschaft begründet von A.Kuhn
- Lg — Language, Baltimore
- LRV — La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda by A.Bergaigne
- MI — Man in India, Ranchi
- MIC — Mohenjo-Daro and the Indus Civilization by J.Marshall
- MKNAW — Mededelingen der Koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam
- MSS — Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
- NG — Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
- NIA — New Indian Antiquary
- Np.Et — Neupersische Etymologie
- NR — The New Review
- OO — Orient and Occident by Th.Benfey
- OST — Original Sanskrit Texts
- OZ — Ostasiatische Zeitschrift
- PAIOC — Proceedings of the All-India Oriental Conference, ABORI, Poona
- PAOS — Proceedings of the American Oriental Society (publ. in the relevant numbers of JAOS)

PICO	—	Proceedings of the International Congress of Orientalists
PIHC	—	Proceedings of the Indian History Congress, Bombay
PTS	—	Pali Text Society
QJMS	—	Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalor
QRHS	—	Quarterly Review of Historical Studies, Calcutta
RdV	—	Die Religion des Veda by H.Oldenbergl
RHR	—	Revue de l'histoire des religions
RO	—	Rocznik Orientalistyczny, Lwów
RPVU	—	The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads by A.B.Keith
RSO	—	Rivista degli Studi Orientali, Roma
SBAW (or SAW)	—	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften
SBBAW	—	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
SBE	—	Sacred Books of the East
SBGW	—	Sitzungsberichte der Bayerischen Gesellschaft der Wissenschaften
SCOAPO	—	Studia Classica et Orientalia Antonio Pagliaro oblata, Roma
SF	—	Studio, Firenze
SOAS	—	School of Oriental and African Studies, University of London
SP	—	Summaries of Papers
SW	—	Sanskrit-Wörterbuch by O.Böhtlingk and R.Roth
TC	—	Tamil Culture, Madras
UCR	—	University of Ceylon Review, Peradeniya
VBQ	—	Visvabharati Quarterly
VIJ	—	Vishveshvaranand Indological Journal, Hoshiarpur
VM	—	Vedische Mythologie by A.Hillerbrandt
VMM	—	Vedic Mythology by A.A.Macdonell
VS	—	Vedische Studien
VSMRS	—	Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems by R.G.Bhandarkar
WBzR	—	Wörterbuch zum Rig-Veda by H.Grassmann
WuS	—	Wörter und Sachen
WZKM	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKSA	—	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd-Asiens und Archiv für indische Philosophie, Wien
ZDMG	—	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZII	—	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZKM=WZKM		
ZvS=KZ		

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства.....	3
Предисловие составителя.....	4
Предисловие к русскому изданию	10
Индоевропейстика и ведийская мифология	12
Культурный фон ведийской литературы	25
Ведийский бог Савитар в новом освещении	45
Ведийский Вишну.....	67
Ведийский Яма	85
Ведийский бог и ведийский мудрец.....	103
Индуистская концепция вселенной.....	135
Махабхарата: ее происхождение и развитие.....	172
Что такое индуизм?	195
Вишнуизм и шиваизм	202
Примечания.....	266
Список сокращений.....	281

Научное издание

Дандекар Рамчандра Нараян

**От вед
к индуизму**

Эволюционирующая
мифология

Редактор *О.П.Вечерина*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *И.Г.Ким*

Компьютерная верстка *Е.А.Пронина*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 29.01.02
Формат 60×90^{1/16}
Печать офсетная. Усл. п. л. 18,0
Усл. кр.-отт. 18,3. Уч.-изд. л. 19,7
Тираж 2000 экз. Изд. № 7109
Зак. № 5526

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 2
ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6