



В. Г. Эрман

*ОЧЕРК
ИСТОРИИ
ВЕДИЙСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ*



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. А. А. ЖДАНОВА

В. Г. Эрман

ОЧЕРК
ИСТОРИИ
ВЕДИЙСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1980

Первый в нашей стране труд, систематически излагающий историю раннего периода развития индийской литературы (вторая половина II тысячелетия — середина I тысячелетия до н. э.). В книге подробно характеризуются важнейшие памятники и группы памятников, дается их идейно-эстетическая оценка в контексте общекультурных традиций древней Индии.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	4
Введение	5
Изучение древнеиндийской литературы на Западе	8
Изучение древнеиндийской литературы в России и СССР	21
Общие работы по истории древнеиндийской литературы	27
Периодизация истории древнеиндийской литературы	29
Культура городов долины Инда	33
Письменность	37
Глава I. «Ригведа»	42
«Ригведа» — «Книга гимнов». Текст памятника и его интерпретация	46
Содержание «Ригведы»	51
Мифология «Ригведы». Пантеон	52
Низшая мифология	87
Демонология	90
Культ предков	92
Гимны-диалоги	95
Гимны светского содержания, заклинания, загадки	97
Космогония «Ригведы»	99
Язык и стиль «Ригведы»	103
Глава II. Поздние Веда и Брахманы	109
Поздневедийская эпоха	109
«Атхарваведа» — «Книга заклинаний»	112
«Яджурведа» — «Книга жертвенных изречений»	129
Брахманы	142
Глава III. Веданта	161
Конец ведийского периода	161
Араньяки и Упанишады в составе ведийского цикла	164
Главные Упанишады	166
Основные учения Упанишад	173
Язык и стиль Упанишад	186
Веданга	188
Библиография и примечания	191
Указатель имен	219
Указатель произведений	225
Указатель индийских терминов	228

ОТ АВТОРА

В основу настоящего очерка взят курс лекций, читанных автором в течение ряда лет на кафедре индийской филологии Ленинградского государственного университета. Автор ставил своей целью дать по возможности систематический обзор важнейших фактов, относящихся к начальному периоду истории древнеиндийской литературы. Очерк не претендует на подробное освещение всей разнообразной и богатой проблематики ведийского периода. В нем излагается в основном материал, наиболее проверенный современными исследованиями; однако, поскольку в этой области, характеризующейся известной скудостью достоверных исторических документов, мы доныне даже в самых кардинальных вопросах не всегда находим решения совершенно бесспорные и общепризнанные, наше изложение неизбежно подразумевает введение в круг некоторых особенно существенных проблем современной ведологии. Освещение фактов ведийской литературы с позиций материалистического понимания истории культуры является для нас одной из первостепенных задач, сложность которой обуславливается еще и тем, что в нашем востоковедении область эта серьезно разрабатывается лишь с относительно недавнего времени.

Книга рассчитана как на студентов-индологов, так и на широкий круг читателей, интересующихся историей культуры и литературой древней Индии. Библиография к очерку и его разделам включает наиболее авторитетные обобщающие работы и руководства, излагающие материал в достаточно доступной форме; отдельные специальные исследования, посвященные затрагиваемым в данном очерке частным вопросам, указаны в примечаниях.

Учитывая, что этот очерк может рассматриваться как первая часть общей истории древнеиндийской литературы, автор включил во вступительную главу некоторые характеристики, относящиеся ко всей этой области в целом, и в обзоре истории изучения древнеиндийской литературы в нашей стране и за рубежом не ограничился рамками ведологических исследований.

ВВЕДЕНИЕ

Индия — страна древней и самобытной культуры, история ее литературы измеряется тысячелетиями. В мировой истории нам известны цивилизации не менее древние, чем индийская; но, если культурные традиции древнего Египта, Двуречья, античного мира фактически оборвались с гибелью этих цивилизаций и народы, населяющие ныне страны, где они некогда процветали, строили свою культуру на новых основаниях, начинали от иных истоков, Индия — одна из немногих стран мира, где наследие тысячелетий живет поныне, сохраненное бесчисленными поколениями на протяжении всех этапов ее истории, донесенное через все исторические потрясения и перевороты. Непрерывность культурной традиции — черта, выделяющая Индию во всемирной истории.

Развитие этой традиции не было равномерным и плавным, она подвергалась существенным изменениям на своем длительном пути, отмеченном подъемами и спадами. Язык литературы постепенно эволюционировал, на смену одним языкам приходили другие. То, что мы называем историей индийской литературы, по существу, является историей многих литератур, и в процессе культурного развития одни литературы прекращали свое существование, между тем как вслед за ними начинали самостоятельное становление другие; но на всем протяжении своей истории культура Индии сохраняла некое единство и преемственность. Прочные нити связывают прошлое и настоящее Индии, идеи и образы древней литературы до сей поры не умерли в народном сознании и оказывают влияние на духовную жизнь общества. И современную Индию нельзя по-настоящему понять, не зная ее прошлого.

Как уже было отмечено, индийская литература есть в действительности совокупность многих литератур, которые создавались на различных языках и развитие ко-

торых охватывает различные эпохи. И в древности, как и в наше время, Индию населяли многие народности и многие этнические группы, и ее литература создавалась не на одном языке и не была достоянием какой-либо одной из этих народностей. Ведущим литературным языком древней Индии был санскрит, и часто понятие «древнеиндийская литература» рассматривают как равнозначное понятию «санскритская литература». Но, не говоря уже о широком значении самого термина «санскрит», под которым понимают иногда все литературные формы древнеиндийского языка — и такие далекие одна от другой, как «классический» санскрит и ведийский, — нельзя не учитывать, что уже в древнюю эпоху наряду с санскритской развивается богатая литература на пракритах, среднеиндийских языках, занимающая важное место в истории индийской культуры. Наконец, в начале I тысячелетия н. э., т. е. еще в пределах древнего периода, начинается свое существование тамильская литература, первая по времени становления из литератур на дравидских языках.

Но общее название «индийская литература» для многих разноразличных литератур, принадлежащих различным народностям, не является только условностью и не определяется одним лишь географическим фактором, т. е. общностью территории. Для всех этих литератур характерно некое внутреннее единство — то единство, которое включает в понятие «индийский народ» все этнические группы, населяющие различные области страны. Его создает общность исторических судеб и культуры этих народов.

Основы этой культурной общности были заложены именно в древний период. Санскрит и санскритская литература на протяжении многих веков отражали культурное единство Индии. Истоки же санскритской культурной традиции лежат в так называемой ведийской (или ведической) литературе — обширном своде священных текстов, созданных в ранний период индийской истории в среде арийских племен во время переселения их в Индию и постепенного распространения на ее территории; уже тогда арии восприняли и включили в свою культурную традицию многие элементы культуры аборигенов, населявших страну до их прихода.

Созданные в древности непреходящие духовные цен-

ности представляют собой достояние всего индийского народа, и до наших дней они остаются залогом общеиндийского единства в народном сознании. Но значение древнеиндийской литературы не ограничивается пределами одной страны. Образы и идеи ее литературы распространились далеко за пределы своей родины, продолжая жить в иной среде, у других народов. Их воздействие оставило глубокий след в истории культуры Шри Ланки, Тибета, стран Юго-Восточной Азии. Не избежали их влияния и страны Дальнего Востока — Китай, Монголия, Япония. В средние века сильное влияние индийской культуры распространяется и на запад — на Иран и страны Ближнего Востока, а затем через посредство арабов — на Европу. Роль древней Индии в истории культуры стран Востока можно в известной мере сравнить с ролью древней Греции в истории западной культуры.

И в истории мировой культуры древняя Индия играет весьма заметную и почетную роль. Уже в новое время, менее двух столетий назад, когда Европа открыла для себя величие и богатство почти неведомой до той поры древнеиндийской литературы, это открытие послужило значительному умножению духовных ценностей общечеловеческого достояния. Изучение санскрита в начале XIX в. обусловило становление новой науки о языке — сравнительного языкознания; точно так же затем исследование древнеиндийской литературы открыло для европейской науки новые области, способствовало развитию сравнительной мифологии и сравнительной фольклористики. О впечатлении, которое произвел на Запад этот новооткрытый мир древнеиндийской литературы, красноречиво сказал в свое время один из корифеев европейской индологии XIX в. Макс Мюллер:

«Если бы стали искать во всем мире страну, в наибольшей мере наделенную богатством, силой и красотой, какие только в состоянии дать природа, — в некотором роде настоящий земной рай, — я указал бы на Индию. Если бы меня спросили, под каким небом разум человека наиболее полно раскрыл некоторые из своих лучших даров, наиболее глубоко размышлял над величайшими проблемами жизни... я вновь указал бы на Индию. И если бы я сам задал себе вопрос, из какой литературы мы, европейцы, воспитанные почти исключительно

на идеях греков и римлян, а также одной из семитических рас — евреев, можем почерпнуть те коррективы, которые наиболее желательны, чтобы сделать внутренний мир человека более совершенным, более обширным, более объемлющим и, в сущности, более человечным... я опять-таки указал бы на Индию»¹.

* * *

Изучение древнеиндийской литературы на Западе. Подлинное знакомство Запада с индийской культурой начинается, как упоминалось, около двух столетий тому назад, к концу XVIII в. Но определенное представление об Индии и ее духовных богатствах Европа могла иметь, по-видимому, уже на заре своей собственной истории. Есть основания предполагать, что уже в ранний период истории Греции подобие культурных связей существовало между Индией и Восточным Средиземноморьем: следы индийского влияния усматривают в учении пифагорейцев, определенные сведения об Индии мы находим у Геродота. Но фактически первое непосредственное знакомство греков с индийской цивилизацией относится к IV в. до н. э., к эпохе знаменитого похода Александра Македонского. С этого времени связи Индии со странами Запада становятся более или менее постоянными. У античных писателей последующей эпохи мы находим отдельные интересные сведения о древнеиндийском государстве, сообщения о существовании у индийцев эпической поэзии; главным их источником, как известно, было сочинение Мегасфена, греческого посла при дворе императора Чандрагупты, основателя династии Маурья (IV в. до н. э.); сама книга Мегасфена до нас, к сожалению, не дошла.

Но сведения эти носят отрывочный характер, по большей части они весьма туманны и нередко фантастичны, так же как и сведения об Индии, которые позднее, в эпоху раннего средневековья, мы находим в арабской литературе. Первым действительно серьезным и глубоким исследователем индийской культуры был великий хорезмийский ученый Абу-Рейхан ал-Бируни, который посетил Индию в начале XI в., во время разрушительного нашествия Махмуда Газневийского. В своей

замечательной книге «Индия» («ал-Хинд») ², написанной на арабском языке в 1030 г., ал-Бируни всесторонне освещает характерные черты древнеиндийской цивилизации. Особенное внимание он уделил философии и математике древней Индии (т. е. тем областям знания, которые соответствовали основному направлению его собственных научных интересов), но мы находим в его книге также ценные сведения о некоторых памятниках древнеиндийской литературы. Трудно переоценить научный подвиг ал-Бируни, стремившегося способствовать культурному сближению народов в мрачную эпоху религиозного фанатизма и истребительных войн. Он сумел преодолеть преграды, в те времена, казалось бы, непреодолимые, для проникновения в тайны индийской традиционной учености, ревниво оберегаемые от непосвященных, в особенности от иноверцев. Колоссальный труд потребовался только для овладения санскритом; много столетий спустя немало усилий пришлось потратить для разрешения этой задачи пионерам европейской санскритологии — мы можем представить себе, насколько тяжелее она была для ал-Бируни в глухую пору средневековья. Но и помимо этого нельзя не отметить поразительное для того времени совершенство научного метода и необыкновенную широту кругозора великого хорезмийца, которые позволили ему далеко опередить свою эпоху.

Книга ал-Бируни до сих пор сохраняет свое значение как ценнейший источник по истории древнеиндийской культуры. Но в свое время известность ее не вышла за пределы арабоязычного культурного круга. В средневековой Европе столь активный дух исследования пробудился еще не скоро.

Нельзя сказать, однако, что в средние века Европа оставалась в совершенном неведении о духовной культуре Индии и была чужда ее влиянию. Через посредство арабов, как уже упоминалось, Запад знакомится с некоторыми достижениями индийской науки, а также с некоторыми памятниками индийской художественной культуры. Особенно большое значение имело распространение в Европе древнеиндийской повествовательной литературы, оказавшей влияние на художественное творчество народов многих стран, в том числе и России (в частности, это отразилось в таких памятниках

древнерусской литературы, как «Повесть о Варлааме и Иоасафе» и «Повесть об Индийском царстве»).

Но непосредственное и более основательное знакомство с древнеиндийской литературой относится уже к новому времени. До конца XVIII в. Европа имела довольно смутное представление о древней культуре Индии по редким упоминаниям этой страны у античных историков, по отдельным отголоскам, дошедшим до Запада через иранские, арабские и сирийские переводы, а также по отрывочным и далеко не всегда достоверным сведениям из уст путешественников и миссионеров. Среди многих фантастических рассказов средневековых путешественников об Индии, «стране чудес», выгодно выделяются своим реализмом записки нашего Афанасия Никитина «Хождение за три моря», но, собственно, об индийской литературе они ничего не сообщают. Первые более или менее отчетливые сведения о «священном языке браминов» (т. е. санскрите) в Европу занес итальянский купец Филиппо Сассети, пробывший в Индии пять лет (1583—1588). В одном своем письме он отмечает несколько санскритских слов, родственных, как ему кажется, итальянским, предвосхищая таким образом идею о родстве индийских и европейских языков. Первым же достаточно явственным сообщением о древнеиндийской литературе была изданная в 1651 г. в Лейдене книга Абрагама Рогера, голландского миссионера в Пулиате (севернее Мадраса), «Дверь, открытая в тайны язычества»³. В этой книге Рогер поместил перевод нескольких строф из стихов Бхартрихари (VII в.), переведенных для него одним брахманом на португальский язык, с которого Рогер переводил уже на голландский. Если не считать средневековых повестей и басенных сборников, перелагающих индийские сюжеты и мотивы, можно говорить об этом опыте как о первом переводе произведения древнеиндийской литературы на европейский язык.

Позднее другой миссионер, иезуит Ханкследен, проживший в Индии, на Малабарском побережье, более 30 лет (1699—1732), составил на латинском языке первую в Европе санскритскую грамматику — «Grammatica Granthamia seu Samscrdumica».

Она не была напечатана, но ее использовал впоследствии Фра Паолино, тоже миссионер, австриец по

происхождению, живший на Малабаре с 1776 по 1789 г. В своих книгах «Systema Brahmanicum» (на латыни) и «Путешествие в Ост-Индию» (на немецком языке), опубликованных в 90-х годах XVIII в., он уже проявил основательное знакомство с языками, литературой и религиями Индии; он написал также две санскритские грамматики.

Но развитие индологии как научного исследования богатств индийской культуры по первоисточникам начинается не с этих трудов миссионеров. Они были еще очень далеки от подлинно научного метода исследования, часто содержали материал весьма недостоверный, иногда основывались на ложных сведениях⁴. Истинными пионерами в области изучения индийской культуры были выдающиеся английские ученые-филологи, принимавшие большую и плодотворную работу в этом направлении начиная с 80-х годов XVIII в.

Собственно, начиналась английская индология с чисто практических задач, которые встали перед колониальной администрацией в первые же годы британского владычества в Восточной Индии. Для того чтобы управлять покоренным народом, надо было знать его сложившийся веками уклад; в первую очередь необходимы были сведения об установленных правовых отношениях и обычаях. Британский генерал-губернатор Бенгалии У. Хастингс по вступлении на этот пост в 1773 г. поручил группе местных брахманов, авторитетных знатоков традиционного права, составить по древним индийским кодексам своего рода компендиум, который contained бы основные сведения по таким вопросам, как право наследования, земельное право и т. п. Такой свод и был составлен на санскрите под заглавием «Вивадарна-васету» («Мост через океан разногласий»), но, когда он был составлен, выяснилось, что нет никого, кто мог бы перевести его с санскрита на английский. Поэтому его сначала перевели на персидский язык, а уже потом персидский текст перевел на английский Н. Халхэд, и в 1776 г. он был издан под заглавием «A Code of Gentoo Law» (Gentoo — английское написание португальского искажения слова «хинду»).

После этого генерал-губернатор поручил одному из своих чиновников, Чарлзу Уилкинсу (1749—1836), изучить санскрит у бенаресских брахманов. Уилкинс и был

первым англичанином, преодолевшим этот барьер; в 1785 г. он опубликовал свой перевод на английский язык «Бхагавадгиты»⁵. Это был первый перевод на европейский язык произведения древнеиндийской литературы непосредственно с оригинала. Двумя годами позже Уилкинс перевел известный сборник басен «Хитопадеша», в 1795 г. — эпизод о Шакунтале из «Махабхараты». Уже в 800-е годы он издал также санскритскую грамматику (значительно более достоверную, чем упомянутые труды миссионеров).

Но хотя Ч. Уилкинс был первым англичанином, постигшим санскрит, и у него уже учились этому языку другие, труды его не имели такого значения, как деятельность его ученика, знаменитого Уильяма Джонса (1746—1794), подлинного основателя научной индологии.

У. Джонс приехал в Индию в 1783 г. Как и Уилкинс, он был чиновником Ост-Индской компании. Но работа в британском верховном суде в Калькутте была для него только предлогом, предоставлявшим возможность непосредственного знакомства со страной, древняя культура которой стала для него предметом увлеченного и неустанный изучения. Это был человек блестяще одаренный, наделенный незаурядными лингвистическими способностями. В Индию он приехал, уже владея многими языками — основными европейскими, живыми и мертвыми, а также древнееврейским, арабским, персидским и турецким; он также изучил китайский язык, насколько это было возможно тогда в Европе. Одним из первых он установил родство персидского языка с европейскими и отверг господствовавший в те годы взгляд, согласно которому все языки произошли от древнееврейского после мифического вавилонского столпотворения⁶. Джонс высказал идею о каком-то ином праязыке — общем предке европейских и некоторых азиатских языков. Когда под руководством Уилкинса он изучил в Индии санскрит, то обнаружил его родство с древнегреческим и латинским и предположил общее родство этих трех языков также с германскими, кельтскими и персидскими языками задолго до Ф. Боппа.

В 1784 г. (т. е. на следующий год после своего приезда в Индию) Джонс организовал первое индологическое научное общество, которое существует и поныне,—

«Азиатское общество Бенгалии» («Asiatic Society of Bengal»). Оно вскоре же развило весьма плодотворную деятельность; особенное значение для развития научной индологии имели осуществленные им многочисленные издания текстов первоисточников.

В 1789 г. У. Джонс опубликовал свой перевод на английский язык «Шакунталы» Калидасы. Этот перевод, как известно, составил эпоху в истории культурных связей Европы с Востоком. Впервые европейцы получили представление о существовании богатой, высокоразвитой и самобытной культуры за пределами известного ареала западной цивилизации, о существовании у народов, которые до той поры считались дикими, варварскими, поэзии, не уступающей по художественной яркости и глубине высочайшим образцам европейской литературы. Известны восторженные отзывы выдающихся европейских поэтов и мыслителей того времени — Гёте, Гердера, Гумбольдта, нашего Карамзина; с английского «Шакунтала» была вскоре переведена на другие основные языки Европы⁷. Следует отметить, что в том впечатлении, которое произвел этот шедевр индийской драматургии на Европу, важную роль сыграли блестящие литературные достоинства перевода У. Джонса.

В 1792 г. Джонс издал в Калькутте текст поэмы «Ритусамхара», приписываемой Калидасе; это было первое печатное издание текста санскритского первоисточника. В 1794 г. появился его же перевод «Законов Ману»; это была последняя законченная работа Джонса. В том же году он умер, не успев завершить порученное ему составление нового свода индийских традиционных правовых кодексов (под его руководством над этим работала группа местных пандитов). Закончил его работу и опубликовал английский перевод этого свода четыре года спустя другой пионер европейской индологии — Генри Томас Кольбрук (1765—1837).

Этого ученого отличала особенно строгая систематичность исследовательской работы и необычайная трудоспособность; его научное творчество выделяется широтой охвата сфер исследования. В отличие от Джонса Кольбрук интересовался не столько поэзией, сколько научной литературой древней Индии. Он явился фактически первооткрывателем в целом ряде областей — в изучении индийской философии и религии, грамматики, астроно-

мии, математики. В 1805 г. он первый опубликовал достоверное и серьезное исследование о Ведах, в том же году вышла его грамматика санскрита, в которой он впервые использовал достижения древнеиндийской науки о языке; Кольбрук первый прочел и перевел ряд древних надписей, положив начало индийской эпиграфике, издал ряд памятников санскритской научной и художественной литературы, собрал богатую коллекцию индийских рукописей.

Продолжателем трудов Джонса и Кольбука был Х. Х. Уилсон (1789—1860), крупнейший английский индолог первой половины XIX в. Его научная деятельность отличается такой же широтой охвата материала и плодотворностью, как и деятельность Кольбука, но уже с более определенным уклоном собственно в историю древнеиндийской литературы. Особенно плодотворной была переводческая деятельность Уилсона; ему принадлежат, в частности, первые переводы и исследования «Ригведы», «Вишну-пураны», ряда важнейших памятников санскритской драматической литературы.

Но к тому времени, когда развернулась индологическая деятельность Х. Х. Уилсона, Англия была уже не единственной европейской страной, где развивалось научное исследование древнеиндийской литературы и культуры⁸. С начала XIX в. самостоятельные индологические школы складываются также во Франции и в Германии.

В 1802 г. известный немецкий поэт-романтик Фридрих Шлегель приезжает в Париж и здесь начинает изучать санскрит у англичанина А. Хамилтона, которого на пути из Индии на родину застигло во Франции возобновление войны с Англией, прерванной ранее Амьенским миром. Хамилтон, изучавший санскрит в Индии в те же годы, что и Джонс и Кольбрук, не оставил значительных научных работ, но сыграл известную роль в истории индологии как первый преподаватель санскрита на Европейском континенте.

Фридрих Шлегель, один из первых учеников Хамилтона, становится пионером в области индологических исследований в Германии. В 1808 г. вышла его книга «О языке и мудрости индийцев»⁹; написанная живо и увлекательно, ярким поэтическим языком, она значительно способствовала пробуждению интереса к культуре

древней Индии у европейского читателя. В книге содер-
жался ряд переводов из «Махабхараты», «Рамаяны»,
«Законов Ману» — это были первые переводы на немец-
кий язык непосредственно с санскрита.

Роль Ф. Шлегеля заключалась, однако, главным об-
разом в пробуждении интереса к древней Индии и попу-
ляризации ее литературы в Германии и вообще в Евро-
пе. Подлинным основателем школы немецкой индологии,
вскоре занявшей ведущее положение на Западе, явился
его брат Август-Вильгельм Шлегель (1767—1845).
А.-В. Шлегель также изучал санскрит в Париже, но поз-
же брата и у другого учителя — Леонара Шези, который
был первым французским санскритологом, основавшим
в 1815 г. в Коллеж де Франс первую в Европе универ-
ситетскую кафедру санскрита. А.-В. Шлегель в 1818 г.
учреждает кафедру санскритологии в Боннском универ-
ситете, а с 1823 г. начинает издание «Индийской библио-
теки» («Indische Bibliothek»), научной серии работ в об-
ласти древнеиндийской филологии, имевшей важное зна-
чение в истории европейской индианистики. А.-В. Шлеге-
лю принадлежит ряд переводов, исследований и изданий
санскритских текстов (в частности, незаконченное изда-
ние «Рамаяны»).

Одновременно с А.-В. Шлегелем изучал санскрит в
Париже знаменитый Франц Бопп (1791—1867), осново-
положник сравнительного языкознания; ему принадле-
жит также ряд переводов и изданий памятников сан-
скритской эпической литературы, в том числе первое из-
дание и перевод (на латинский язык) «Сказания о Нале»,
замечательной древнеиндийской поэмы, с редким худо-
жественным чутьем открытой Боппом в малоизученном
тогда гигантском своде «Махабхараты». Впоследствии
высокохудожественный перевод «Сказания о Нале» был
осуществлен известным немецким поэтом Ф. Рюккер-
том¹⁰.

К середине XIX в. исследование древнеиндийского
культурного наследия бурно развивается в ряде стран
Европы, но особенно интенсивно в Германии и Англии.
В немецкой индологии этого периода наиболее заметные
имена — Т. Бенфей, А. Вебер, Р. Рот.

Теодор Бенфей (1809—1881), известный исследова-
тель в области сравнительной фольклористики, один из
создателей так называемой теории заимствований, по-

святил свой наиболее значительный труд исследованию «Панчатантры», важнейшего памятника древнеиндийской повествовательной литературы. Эта работа, опубликованная в 1859 г. в двух томах, заключала в себе комментированный перевод «Панчатантры» на немецкий язык и занявшее целый том исследование о миграции сюжетов, имевшее большое значение в развитии европейской фольклористики¹¹.

Научная деятельность Альбрехта Вебера (1825—1901) охватила чрезвычайно широкий круг проблем истории древнеиндийской культуры; чрезвычайно богатый материал, до того не затронутый исследованием, был впервые введен им в поле зрения европейского востоковедения. Ценным вкладом в развитие индологии явилось предпринятое Вебером научное издание «Индийские штудии» («Indische Studien»), которое он осуществлял с 1849 по 1885 г. Ему принадлежат также первый капитальный обобщающий труд по истории древнеиндийской литературы (см. ниже), издание «Яджурведы» и много других работ.

Немалое значение в этот период имела также деятельность индологической школы во Франции. Интерес к древней культуре Индии пробудился в этой стране довольно рано. В 1801—1802 гг. А. Г. Анкетиль-Дюперрон опубликовал перевод на латинский язык текстов из цикла Упанишад, древнейших памятников индийской философии. Но хотя по этому переводу, озаглавленному «Oupnek'hat», Европа впервые познакомилась с философскими учениями древней Индии¹², сделан он был не с оригинала (автор перевода, известный иранист, не знал санскрита), а с персидской версии XVII в. и давал весьма несовершенное представление о действительном содержании Упанишад. Первым французским санскритологом был упоминавшийся выше А. Л. Шези, издатель и переводчик ряда древнеиндийских литературных памятников. Но главную славу французской индологии создал ученик Шези — Эжен Бюрнуф (1801—1852), один из крупнейших востоковедов прошлого столетия.

Э. Бюрнуф явился основоположником нескольких новых направлений в европейской индианистике, ограниченной до него в основном областью классического и эпического санскрита. Он положил начало серьезному изучению ведийского языка и литературы, первый ввел

в круг научного исследования язык и литературу пали, первый занялся изучением буддизма и опубликовал капитальное исследование в этой области¹³. Он стал преемником своего учителя Шези в преподавании санскрита в Коллеж де Франс и сам воспитал учеников, занявших видное место в истории европейского востоковедения.

Продолжателем исследований Бюрнуфа в области ведийской филологии был его ученик, немецкий индолог Рудольф Рот (1821—1895). Его научные труды сыграли важную роль в изучении языка «Ригведы» и в интерпретации содержания этого древнейшего памятника индийской литературы. Рот осуществил также совместно с У. Д. Уитни издание «Атхарваведы», следующего по значению за «Ригведой» памятника ведийского литературного цикла. Но главным его трудом явилось издание в сотрудничестве с О. Бётлингком¹⁴ капитального словаря санскрита. Это издание, составившее эпоху в изучении древнеиндийской культуры, осуществлено было Петербургской Академией наук с 1852 по 1875 г. в семи томах¹⁵. Позднее, в 1879—1889 гг., была издана новая («краткая») версия словаря¹⁶. «Петербургские словари» — под таким названием они вошли в историю индологии — подвели итог многолетней работе поколений европейских ученых. Их изданием завершается первый большой период в развитии изучения древней Индии в Европе, когда главной задачей было овладение языком древнеиндийской культуры, открывавшее путь к ее сокровищам, к их более углубленному исследованию.

Другим значительным обобщающим трудом, созданным в это же время, было четырехтомное исследование норвежского индолога Х. Лассена «Индийские древности» (1847—1861), охватившее огромный материал по истории общества, культуры и религий древней Индии¹⁷. Лассену принадлежит также написанное в соавторстве с Бюрнуфом первое в Европе исследование о языке пали.

Как и Р. Рот, учеником Бюрнуфа был другой крупнейший исследователь древнеиндийской культуры — Фридрих Макс Мюллер (1823—1900), также немец по происхождению, научная деятельность которого, однако, протекала преимущественно в Англии и выдвинула его в число ведущих представителей английской индологии. Макс Мюллер также обратился к изучению Вед; но в

отличие от Рота, сосредоточившего свое внимание на проблемах непосредственной интерпретации текста, лексики и грамматики ведийского языка, Макс Мюллер включил тот же материал в более широкий и многосторонний цикл исследований; главное внимание он уделил мифологическому аспекту и исследуемый материал положил в основание весьма смелых и оригинальных теоретических обобщений. Макс Мюллер явился одним из основателей науки сравнительной мифологии; его работы, отличающиеся ярким и живым языком, увлекательностью изложения, а также необычайно широкой и основательной эрудицией, оставили глубокий след в развитии науки о мифе, в разработке теоретических проблем истории языка и истории культуры. Хотя большинство его теорий не выдержало проверки временем, в ту пору они указали европейской науке новые горизонты и пути развития и сыграли положительную роль в стимулировании научного исследования новых аспектов истории древней культуры.

Р. Рот и Макс Мюллер продолжили и развили исследование ведийского языка и литературы, основоположником которого был их учитель Э. Бюрнуф. Во второй половине XIX в. получает развитие и другая новая область индианистики, в которой этот крупнейший французский востоковед был фактически первооткрывателем,— изучение языка и литературы пали. Здесь в этот период особенно выделяются три имени: крупнейшие представители европейской палистики XIX в.— датчанин В. Фаусбёль, русский И. П. Минаев (о научной деятельности которого подробнее будет сказано ниже) и англичанин Т. У. Рис Дэвидс.

В. Фаусбёль (1821—1908) впервые исследовал и издал ряд важнейших памятников палийской литературы, в том числе «Дхаммападу» (1855) и «Джатаки» (1877—1896). Он явился фактически основоположником датской индологической школы, выдвинувшей впоследствии ряд крупных исследователей именно в области палийской филологии.

Томас Рис Дэвидс (1843—1922), автор многих ценных работ по истории буддизма, в 1882 г. основал международное научное общество по изданию палийских текстов («Pali Text Society»), которое развило весьма интенсивную и плодотворную деятельность в этом на-

правлении, имевшую большое значение в истории индологии.

К концу XIX в. изучение древнеиндийской культуры на Западе уже не ограничивается тремя странами, где оно когда-то зачиналось,—Англией, Германией и Францией; самостоятельные школы научной индологии складываются в России, Италии и других европейских странах, а также в США. Американская индология, в частности, еще в середине века выдвигает такую фигуру, как Уильям Дуайт Уитни (1827—1894), крупнейший лингвист и санскритолог, соавтор Р. Рота в издании «Атхарваведы» (1856).

Во второй половине XIX в. размах индологических исследований во многих странах настолько возрастает, что даже краткий обзор научной деятельности наиболее видных представителей международной индологии потребовал бы слишком много места в пределах нашего очерка. Школа научной индологии складывается и в самой Индии¹⁸. Одним из ее основателей являлся выдающийся ученый Р. Г. Бхандаркар (1837—1925), именем которого назван существующий ныне в Индии исследовательский институт, разрабатывающий проблемы истории древнеиндийской культуры. Важную роль в изучении древнеиндийской культуры сыграли работы Раджендралала Митры (1822—1891), издавшего и переведшего ряд памятников санскритской литературы. К концу XIX в. относится деятельность таких санскритологов и историков культуры, как Бхагаванлал Индраджи, Бхау Даджи, Пратап Чандра Рой, издатель первого английского перевода «Махабхараты» (1884—1895), и др. Индийские ученые играли основную роль в издании научной серии «*Bibliotheca Indica*», учрежденной «Азиатским обществом Бенгалии» с 1847 г. для публикации первоисточников.

Расширился диапазон индологических исследований; к концу века они не ограничивались уже культурой древней эпохи; начинает развиваться изучение новоиндийских языков и литератур, истории Индии нового времени.

Заканчивая обзор истории развития классической европейской индианистики, укажем еще на деятельность, весьма разностороннюю и плодотворную, крупнейшего немецкого индолога конца XIX в. Георга Бюлера (1837—

1898). Г. Бюлер стал основателем международного научного издания, сыгравшего важную роль в разработке проблем истории древнеиндийской культуры уже в XX в., — «Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde» (с 1897 г.).

В конце XIX — начале XX в. в западной индологии выделяются имена таких блестящих и разносторонних исследователей, как немцы Л. Шредер, Г. Якоби, Г. Ольденберг, Р. Пишель, А. Хиллебрандт, французы А. Бергенъ и С. Леви, англичане А. А. Макдонелл и А. Б. Кит, американцы Э. У. Хопкинс и Ф. Эджертон, итальянцы А. де Губернатис и Дж. Туччи, бельгиец Л. де Ла Валле-Пуссен, австриец М. Винтерниц, голландцы Г. Керн и В. Каланд, датчане С. Серенсен и В. Тренкнер, норвежец С. Конов, поляки А. Гавроньский и С. Шайер и многие другие. Здесь мы могли назвать только некоторых из крупных индологов этого периода. Еще труднее было бы охватить даже в краткой характеристике развитие индологических исследований — только в области древней культуры — на современном этапе. Некоторые наиболее значительные работы будут отмечены ниже, в библиографии по отдельным разделам нашего очерка. Здесь мы укажем только, что в последние десятилетия, после завоевания Индией независимости, центр международной индологии фактически перемещается из Европы туда, где ему, собственно, и надлежит находиться, т. е. основная масса исследований в этой области ведется теперь в самой Индии, индийскими учеными.

Большое значение для развития изучения древнеиндийской литературы и культуры на современном этапе имели работы таких крупных индийских ученых, как Сушиль Кумар Де, С. Н. Дасгупта, Бхагват Шаран Упадхьяя, Кришна Чайтанья, В. Рагхаван, Р. Н. Дандекар и многие другие. В европейской индологии послевоенного периода можно выделить работы крупнейшего французского индолога Л. Рену, особенно много сделавшего в области ведийской филологии, видных голландских индологов Ф. Б. Я. Кёйпера и Я. Гонду, известного ученого-марксиста из ГДР В. Рубена, английского историка культуры А. Л. Бэшема, итальянского индолога В. Пизани и многих других; мы не будем перечислять здесь имена ряда других известных исследователей. Изучение литературы и культуры древней Индии

развивается теперь во многих европейских странах, в том числе и в тех, где в прошлом не было своей индологии (Чехословакия, Румыния, Финляндия и др.), также в странах Азии (особенно в Японии, где преобладает, впрочем, буддологическое направление).

* * *

Изучение древнеиндийской литературы в России и СССР. Активный интерес к древней культуре Индии пробудился в России довольно рано, тогда же, когда и в других европейских странах. В конце XVIII в. появляются первые переводы на русский язык произведений древнеиндийской литературы — еще не с оригинала, а через посредство английских переводов, как было, впрочем, и в других странах Европы, кроме самой Англии, монополия которой в этой области была нарушена, как упоминалось, только в начале следующего столетия. В 1788 г. вышел в Москве перевод «Бхагавад-гиты» — всего через три года после появления английского перевода Уилкинса (с которого он, разумеется, и был исполнен)¹⁹. В 1792 г. в «Московском журнале» был опубликован русский перевод сцен из «Шакунталы», сделанный Н. М. Карамзиным с немецкого перевода Г. Форстера. Позднее, в начале XIX в., ряд других переводов из индийской литературы, сделанных с английских, немецких и французских переводов, появляется в петербургских журналах.

Первым русским, который занимался непосредственным изучением индийских языков и написал книгу, содержащую сведения об индийской литературе, почерпнутые из первоисточника, был Герасим Степанович Лебедев, проживший в Индии 12 лет (1785—1797) и занимавшийся там просветительской деятельностью. В 1805 г. в Петербурге вышла его книга, озаглавленная «Беспристрастное созерцание системы Восточной Индии брамгенов, священных обрядов их и народных обычаев». В то время она сыграла определенную роль в ознакомлении русского читателя с культурой далекой и загадочной страны; в книге содержались интересные и ценные наблюдения автора. Но Г. Лебедев не имел в Индии тех возможностей, которые предоставлены были современным ему английским исследователям, не имел доста-

точной подготовки к серьезным научным изысканиям; его книга имеет в основном исторический интерес и, в частности, сведений о древнеиндийской литературе содержит мало.

Начало научной индологии в России связывают с именем Роберта Христиановича Ленца (1808—1836), ранняя смерть которого оборвала блестяще начатую научную деятельность. Ленц был первым в России санскритологом; он изучал санскрит в Берлине у Боппа, потом совершенствовался в этом языке в Англии. Вернувшись в 1835 г. из длительной заграничной командировки, он занял кафедру санскрита в Петербургском университете — первую в России. За свою короткую жизнь Р. Х. Ленц успел сделать очень много; правда, в значительной части его исследования остались незаконченными и неопубликованными. В 1833 г. он издал в Берлине текст драмы Калидасы «Викраморваши» с латинским переводом и комментарием; издание было осуществлено на самом высоком для того времени научном уровне. Незаконченным осталось предпринятое Ленцем исследование «Лалитавистары» — одним из первых в Европе он обратил внимание на санскритскую буддийскую литературу. Ленц готовил также исследование санскритских трактатов по стихосложению и издание драмы «Венисамхара» Бхатта-Нараяны; его материалы были использованы впоследствии в издании немецкого индолога Ю. Грилля (1871). За границей Ленц собрал и исследовал ценную коллекцию древних индийских рукописей, которую он передал Азиатскому музею в Петербурге (ныне Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР).

Учеником Р. Х. Ленца во время его недолгого преподавания в Петербургском университете был Павел Яковлевич Петров (1814—1875), который и продолжил начатую Ленцем традицию русской санскритологии. Позже Петров изучал санскрит за границей у Боппа и у Бюрнуфа, а потом сам преподавал этот язык в Казанском и Московском университетах. В 1841 г. он опубликовал в журнале «Москвитянин» перевод «Сказания о рыбе» из «Махабхараты» — это был первый опубликованный перевод с оригинала на русский язык произведения древнеиндийской литературы²⁰. За этим последовал ряд других переводов Петрова из санскритской литературы

(преимущественно из «Махабхараты»), публиковавшихся в разных журналах в 40-е годы прошлого века, в частности первый русский перевод знаменитого «Сказания о Савитри» в том же «Москвитяине» и в том же, 1841 г. П. Я. Петрову принадлежат, кроме того, ряд ценных исследований, краткие, но содержательные обзоры древнеиндийской литературы²¹, издание санскритской поэмы «Гхатакарпара» и др.

Одновременно с Петровым начал исследовательскую и переводческую деятельность другой выдающийся представитель начального этапа русской индологии — Каэтан Андреевич Коссович (1815—1883). В 40—50-х годах XIX в. он опубликовал ряд переводов из древнеиндийской эпической поэзии и драматической литературы, в том числе первые переводы на русский язык с оригинала «Сказания о Сунде и Упасунде» из «Махабхараты»²², первого акта драмы Шудраки «Глиняная повозка»²³ и др. К. А. Коссович издал тексты «Легенды об охотнике» и «Сказания о Савитри» из «Махабхараты», начал издание первого санскритско-русского словаря, оставшееся неоконченным. В 1858 г. он возобновил начатое Ленцем (и прерванное вскоре же его смертью) преподавание санскрита в Петербургском университете. В 1859—1860 гг. им были опубликованы «Вступительная лекция о санскритском языке и литературе» и «Две публичные лекции о санскритском эпосе», яркие по изложению материала и содержащие важные и плодотворные для развития индологических исследований идеи.

Научная деятельность П. Я. Петрова и К. А. Коссовича имела немаловажное значение в истории отечественного востоковедения. Однако фактическим создателем самостоятельной русской индологической школы, вышедшей на международную арену и к концу века выдвинувшейся на одно из видных мест в Европе, был выдающийся русский ученый, один из крупнейших востоковедов своего времени, Иван Павлович Минаев (1840—1890).

И. М. Минаев был ученым необычайно многосторонним, обладавшим огромной эрудицией и глубокими познаниями в самых различных областях востоковедения. Он изучал санскрит в Петербургском университете у К. А. Коссовича и впоследствии за границей у таких корифеев европейской индианистики, как Ф. Бопп, Т. Бен-

фей, А. Вебер. Минаев явился одним из первых и наиболее авторитетных в Европе знатоков языка и литературы пали. Он также прекрасно знал китайский и тибетский, что позволило ему использовать источники на этих языках наряду с санскритскими и палийскими для исследовательской работы в той области, которая была в центре его научных интересов,— в истории буддизма. Это определило его превосходство над многими современными ему европейскими буддологами — он фактически первый из них строил свои исследования на таком широком материале, что дало ему возможность прийти к принципиально важным и глубоким обобщениям, определившим уровень востоковедной науки того периода. Минаев занимался также новоиндийскими языками, которые тогда почти не привлекали внимания европейских индологов.

С исследованиями в области истории буддизма связаны были и занятия Минаева языком и литературой пали. Ему принадлежат издания ряда памятников палийской литературы (в основном опубликованные «Pali Text Society»), первая в Европе научная грамматика языка пали (1872), исследования и переводы палийских джатак. В 1880 г. И. П. Минаев написал краткий «Очерк важнейших памятников санскритской литературы».

Учениками И. П. Минаева были крупнейшие русские индологи XX в. С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской.

Деятельность Сергея Федоровича Ольденбурга (1863—1934) оставила заметный след в истории русской и советской науки, как известно, не в одной только индологической области. Ученый необычайно широкого диапазона, С. Ф. Ольденбург помимо ценных работ по истории буддизма, древнеиндийской повествовательной литературе и индийскому искусству опубликовал труды по фольклору, этнографии, искусству народов России, Западной Европы, Индонезии, Китая, Афганистана. Важное значение имела его деятельность организатора науки. В том же, 1897 г., когда Бюлер организовал в Германии издание упомянутой выше серии индологических работ, Ольденбург начал в России издание другой международной научной серии — «Собрание буддийских текстов», или «*Bibliotheca Buddhica*»²⁴.

У Минаева и Ольденбурга изучал санскрит Федор Ипполитович Щербатской (1866—1942), крупнейший

буддолог своего времени; он совершенствовался в этом языке также в Германии у Бюлера и Якоби. С 1900 г. он сам читал лекции на кафедре санскритской словесности факультета восточных языков Петербургского университета; в течение 40 лет, он вел в университете преподавание санскрита, пали и тибетского языка.

Научное творчество Ф. И. Щербатского явилось вершиной в развитии отечественной школы классической индологии. Его основные труды посвящены древнеиндийской философии, главным образом философским учениям буддизма. В этой области они произвели настоящий переворот, представив достижения древнеиндийской философской мысли в совершенно новом свете для европейской науки; они открыли путь к более глубокому постижению ценностей индийского духовного наследия. Щербатский оставил также оригинальные исследования в других областях индологии, в частности по древнеиндийской поэтике²⁵, и прекрасные переводы из санскритской литературы. Он возглавил школу отечественной индологии, сосредоточившую свою деятельность на изучении буддийской литературы и культуры²⁶; учениками Щербатского были такие талантливые исследователи, выдвинувшие отечественную индологию и буддологию на видное место в международной, ориенталистике, как Е. Е. Обермиллер, М. И. Тубянский, А. И. Востриков.

Расцвет научной деятельности Ф. И. Щербатского и его учеников приходится уже на годы Советской власти. Однако в области собственно литературоведческой и историко-литературной они оставили сравнительно немного работ. Больше внимания проблемам истории древнеиндийской литературы уделили известные украинские индологи XX в. М. Я. Калинович (1888—1949) и П. Г. Риттер (1872—1939); последнему принадлежат, в частности, первые переводы на русский и украинский языки с оригинала знаменитой поэмы Калидасы «Облако-вестник»²⁷.

Однако к началу 40-х годов изучение литературы и культуры древней Индии в нашей стране не получает заметного развития; замирает деятельность школы Щербатского. Советская индология в этот период ориентируется преимущественно на изучение современной Индии и новоиндийских языков и литератур. Именно в годы Со-

ветской власти и начинает, в сущности, развиваться у нас новоиндийская филология — область, долгое время остававшаяся в пренебрежении у европейских индологов²⁸. Но изучение древнеиндийской литературы оживает в СССР в послевоенные годы.

Начиная с 50-х годов появляются переводы важнейших памятников древнеиндийской литературы. Еще до войны под руководством известного советского индолога А. П. Баранникова (возглавившего школу новоиндийской филологии в первые годы Советской власти) начата была работа над первым полным переводом на русский язык грандиозного эпического свода «Махабхараты»; в 1950 г. вышел перевод первой книги эпоса, сделанный В. И. Кальяновым²⁹. Позднее, с 1955 г., в Ашхабаде было начато издание перевода избранных мест из «Махабхараты», осуществленного Б. Л. Смирновым³⁰. В Москве и Ленинграде публикуются в дальнейшем переводы из санскритской классической литературы В. С. Воробьева-Десятовского³¹, И. Д. Серебрякова и др. В 60-х годах выходят первые переводы на русский язык важнейших произведений цикла Упанишад, появляются переводы из палийской литературы (в частности, перевод «Дхаммапады», принадлежащий В. Н. Топорову); уже в недавнее время опубликованы переводы избранных гимнов «Ригведы» и «Атхарваведы» (Т. Я. Елизаренковой) и знаменитого памятника древнеиндийской эстетики «Дхваньялока» Анандавардханы (Ю. М. Алихановой).

В послевоенный период значительно расширяется круг исследуемых тем в нашей индологии. Если дореволюционная русская индологическая школа сосредоточивала свою деятельность преимущественно в одном направлении — буддологическом, в настоящее время исследования даже только в области древней культуры Индии ведутся более широким фронтом, захватывая новые сферы и проблемы, ранее в русской индологии почти не затронутые. Появляются работы в области ведийской филологии, древнейшей культуры, религии и мифологии Индии, исследования проблем древнеиндийского эпоса, санскритской повествовательной литературы, драматургии, поэтики, дравидологические исследования, продолжают и буддологические штудии. Масштаб исследовательской работы настолько возрастает, что подробный обзор ее на современном этапе занял бы слишком много

места; тем не менее в разработке отдельных проблем и тем в указанных областях нельзя не учитывать труды советских индологов Ю. М. Алихановой, Я. В. Василькова, О. Ф. Волковой, П. А. Гринцера, Т. Я. Елизаренковой, В. В. Иванова, С. Л. Невелевой, И. Д. Серебрякова, Э. Н. Тёмкина, В. Н. Топорова и др. Эти работы, достойно продолжающие традиции русской индологии на современном уровне научного исследования, значительно расширили в последние годы наше знание истории древнеиндийской литературы.

* * *

Общие работы по истории древнеиндийской литературы. Одной из первых попыток создания общего обзора санскритской литературы была книга Ф. Аделунга «Опыт литературы на санскритском языке», изданная на немецком языке в Петербурге в 1830 г.³² Она представляет собой, по существу, библиографический обзор европейской индологической литературы раннего периода; в настоящее время труд этот представляет только исторический интерес, хотя уже в нем дан обзор более 350 санскритских литературных памятников.

Первой подлинно научной обобщающей работой по истории древнеиндийской литературы, сохраняющей ценность поныне, была упоминавшаяся выше книга А. Вебера «Академические чтения об индийской литературной истории», вышедшая в 1852 г.³³ Она была построена на чрезвычайно обширном оригинальном материале, в значительной части впервые введенном автором в круг исследования. В 1876 г. вышло второе издание книги, в 1878 г. — английское издание³⁴.

Следующим по времени трудом такого рода была книга Макса Мюллера «История древней санскритской литературы» (1859)³⁵. Хотя она, возможно, превосходит труд А. Вебера живостью и яркостью изложения, теоретические основания, на которых автор ее строил свою концепцию истории индийской культуры, оказались опровергнуты дальнейшим развитием науки и для нас в настоящее время, несомненно, неприемлемы (особенно это относится к ариоцентристской позиции автора и к его соллярной теории, весьма односторонне объясняющей

происхождение мифологических образов и сюжетов). Книга М. Мюллера может послужить, однако, источником интересного фактического материала, хотя в целом она значительно устарела.

Большими литературными достоинствами отличается также книга известного немецкого индолога Л. Шредера «Литература и культура Индии в историческом развитии» (1887)³⁶. Как и книга Вебера, названная выше, она основана на курсе лекций по истории древнеиндийской литературы, но материал излагается в ней более доступно и увлекательно; она содержит талантливые переводы на немецкий ряда отрывков из санскритских памятников, принадлежащие автору.

На рубеже XX в. появились две значительные общие работы по истории древнеиндийской литературы. Книга английского индолога А. А. Макдонелла «История санскритской литературы» (1900)³⁷ наиболее полно освещает ведийский литературный цикл — ту область, в которой автор книги был в свое время одним из крупнейших авторитетов. В работе немецкого индолога Г. Ольденберга «Литература древней Индии» (1903)³⁸ особенно хорошо изложен (по аналогичной причине) материал по буддийской литературе на пали и санскрите. Менее значительна и меньше внимания привлекла появившаяся тогда же работа француза В. Анри «Литературы Индии»³⁹.

Лучшим обобщающим трудом по истории древнеиндийской литературы, донныне не утратившим своего значения, явилась книга крупного австрийского индианиста Морица Винтерница «История индийской литературы», изданная в трех томах в Лейпциге в 1908—1920 гг.⁴⁰. В ней материал древнеиндийской литературы был охвачен наиболее полно по сравнению с предшествующими работами, названными выше. Книга М. Винтерница подводит итог исследованиям истории древнеиндийской литературы на Западе за длительный период; в освещении фактов истории культуры автор стоит на прогрессивных для того времени позициях, проявляя глубокое понимание своеобразия индийской традиции и ее исторических корней, и приходит к выводам, более обоснованным и продуманным по сравнению с некоторыми из его предшественников. Значительно уточнил и исправил некоторые свои положения Винтерниц при подготовке англий-

ского издания книги, первые два тома которого вышли в Калькутте в 1930—1932 гг.⁴¹.

Впоследствии ряд общих работ по истории литературы древней Индии был создан индийскими учеными. Среди них выделяется книга Кришны Чайтаньи «Новая история санскритской литературы» (1962), рассматривающая индийский материал на широком фоне истории мировой литературы и содержащая интересные и оригинальные авторские концепции литературного процесса в древней Индии⁴².

В нашей стране долгое время единственной общей работой, содержащей обзор важнейших фактов истории древнеиндийской литературы, оставался упомянутый выше «Очерк» И. П. Минаева⁴³. К настоящему времени он, однако, в значительной степени устарел; кроме того, это очерк весьма сжатый, и в нем рассматривается только литература на санскрите. Лишь в 1963 г. вышел более полный, но тоже весьма краткий обзор — «Древнеиндийская литература» И. Д. Серебрякова⁴⁴. В 1971 г. опубликован более обширный труд того же автора — «Очерки древнеиндийской литературы»⁴⁵; он, однако, не дает систематического изложения истории литературы, но ставит интересные проблемы и разрабатывает вопросы методологии.

* * *

Периодизация истории древнеиндийской литературы. Установление периодизации, очевидно, необходимое условие для истории каждой литературы, но в нашей области мы встречаемся с серьезными трудностями, когда приступаем к разрешению этой задачи. Периодизация истории древнеиндийской литературы — проблема исключительно сложная, доньше не решенная окончательно. Трудность определяется прежде всего общей недостаточностью наших знаний о социальной и политической истории древней Индии. Несмотря на огромную исследовательскую работу, проделанную поколениями ученых-историков, и поныне целые эпохи остаются для нас в значительной мере белыми пятнами, тонут в тумане веков при полном иногда или почти полном отсутствии достоверных, датированных исторических доку-

ментов. Европейские исследователи неоднократно жаловались на пренебрежение, которое проявляли древние индийцы к тому, что в нашем понимании представляет собой историческая наука, на их склонность к смешению реальности фактов с фантастикой легенд и мифов, особенно же на их пренебрежение хронологией; и это действительно относится, во всяком случае, к брахманской традиции, которая дает основной доступный нам материал, сохранивший сведения об истории и культуре Индии в древнейшую эпоху.

Эта традиция оставила нам своего рода «периодизацию» своей литературы; она разделяет ее на два рода, которые хронологически в целом следуют один за другим. Древнейшую литературу религиозного содержания, составляющую так называемый ведийский цикл, индийская традиция называет *шрути*, т. е. литературой «откровения», и рассматривает ее как священное писание, созданное божественной мудростью и поведенное людям древними провидцами — риши. Последующую литературу традиция называет *смирти*, т. е. литературой «предания», созданной самими людьми и передававшейся из поколения в поколение. Сюда относится примыкающая к ведийскому циклу так называемая литература *сутр*, ритуальная, научная и законодательная. Иных периодизаций древняя Индия не знала.

Памятники древнеиндийской литературы дошли до нас недатированными, и определение времени их создания, требующее анализа всякого рода косвенных данных, — задача весьма затруднительная. При этом часто приходится основываться преимущественно на языковых данных, что, естественно, дает результаты довольно неопределенные. Это осложняется еще и тем, что древнейшие памятники индийской литературы не принадлежат одному автору и какому-то одному времени; каждый из них складывался на протяжении не одного столетия поколениями безвестных авторов и часто сочетает в себе тексты разных эпох, что ставит перед современным исследователем задачу внутренней датировки или внутренней хронологии такого памятника, задачу, не всегда разрешимую.

Отсюда и трудности проблемы периодизации, вставшие уже перед первыми историками древнеиндийской литературы. И поскольку в большинстве случаев дати-

ровка ее произведений основывалась главным образом на данных языка, языковой принцип был положен в начале и в основу периодизации. Так, древняя литература Индии разделялась исследователями на литературу на ведийском языке и литературу на санскрите, эпическом и классическом. Вебер в своей первой общей работе по древнеиндийской литературе соответственно выделяет два периода в ее истории. Позднее выделяли три периода — ведийский, эпический и классический, — к которым относилась литература соответственно на ведийском, эпическом и классическом санскрите; при этом учитывались литературные формы только древнеиндийского языка; выпадала литература на пали и других среднеиндийских языках. По существу, это означало отказ от периодизации, поскольку история языка не совпадает с историей литературы. К трем указанным разделам добавился четвертый — буддийская литература (на пали и санскрите); но и это не разрешало проблемы. Классический санскрит начал употребляться в литературе, по-видимому, раньше, чем окончательно прекратилась ведийская литературная традиция, не говоря уже об эпической форме санскрита; и не было такого периода в истории Индии, когда в ней создавалась бы только буддийская литература. Попытка периодизации по языковому принципу неизбежно приводит к тому, что один период накладывается на другой и четкой границы между ними провести невозможно. На протяжении последних веков до нашей эры и всего I тысячелетия н. э. в Индии параллельно употреблялись как литературные языки эпический и классический санскрит, и так называемый буддийский, или «гибридный», пракритизированная форма санскрита, и различные среднеиндийские языки, а с начала нашей эры — также древнетамильский язык; и создавалась одновременно литература индуистская, буддийская и джайнская.

Разумеется, периодизация истории литературы должна строиться на иных принципах, базироваться на реальной истории страны, истории ее социальных движений и отражающей их общественной мысли — в соответствии с фактами самой литературы; но, как уже отмечалось, в истории древней Индии в этих отношениях остается слишком много пробелов, и нельзя сказать, чтобы к настоящему времени удовлетворительная общепринятая

периодизация истории древнеиндийской литературы была уже выработана.

Более или менее целесообразным теперь можно считать деление ее на два больших периода: древнейший, иногда называемый также ведийским, и классический период (некоторым образом это означает возвращение к периодизации, принятой еще Вебером, но уже не язык литературы служит здесь критерием). Однако границы даже этих периодов остаются весьма неопределенными. Древнейший период начинается от истоков индийской литературы в середине или в конце II тысячелетия до н. э. (условно XV в. до н. э.) — со времени, к которому относят создание ранних гимнов «Ригведы»; нижней его границей — также достаточно условно — можно принять IV в. до н. э. В него входит весь основной ведийский цикл — Веды, Брахманы, Араньяки и Упанишады и древнейшие памятники литературы сутр, — а также начальные версии великих эпических поэм, послужившие ядром для дальнейших наслоений, поэм, окончательно сложившихся в их канонической форме, в которой они нам теперь известны, уже в пределах последующего периода. На второй период приходится становление, расцвет и постепенный упадок классической культуры древней Индии — это одна из самых ярких и впечатляющих страниц в истории мировой культуры. Чрезвычайно трудно определить время завершения этого периода. Уже к исходу I тысячелетия н. э. начинается развитие литературной традиции на новоиндийских и дравидских языках, однако санскритская классическая литература в это время еще занимает ведущее положение; произведения на санскрите создаются в Индии на всем протяжении средневековья и даже в новое время. Классическая культура Индии, уходящая корнями в древнюю эпоху, переживает расцвет в первой половине I тысячелетия н. э. и еще долго продолжает доминировать, захватывая период раннего средневековья. Можно условно определить конец классического периода X или даже XII в., хотя санскритская литература, ориентирующаяся на классические каноны, продолжает создаваться и позднее, а с другой стороны, как уже было отмечено, несколькими столетиями раньше начинают развиваться литературы на новоиндийских языках, которые в историю древнеиндийской литературы включены быть не могут; и уже совсем вне ра-

мок указанной периодизации оказывается тамильская литература, развитие которой восходит к началу I тысячелетия, но которая в целом начинает новую традицию, продолжающуюся в средние века и в новое время (потому она обычно целиком исключается из курсов древнеиндийской литературы). Вообще в дальнейшем следует помнить об условности всех хронологических рамок и датировок в истории древнеиндийской литературы; особенно это относится к древнейшему периоду.

Настоящий очерк охватывает фактически только часть древнейшего периода, хотя и наиболее значительную — начальную. Он ограничивается рамками ведийского цикла; героический эпос древней Индии, памятники которого дошли до нас в редакциях, сложившихся уже в классическую эпоху, целесообразнее рассматривать в другой части общей истории древнеиндийской литературы. Хронологические границы литературы, рассматриваемой в очерке, можно условно обозначить с XV по VI в. до н. э., хотя некоторые исследователи датируют цикл Упанишад, завершающий ведийский период, более поздним временем, и определенно позднее следует датировать литературу сутр, кратко охарактеризованную в конце данной книги (таким образом, весь древнейший период очерк не охватывает).

* * *

Культура городов долины Инда. Древнейшему периоду, который мы выделили в истории древнеиндийской литературы, предшествует во времени эпоха так называемой цивилизации городов Индской долины (или цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро), одной из самых ранних в истории человечества, достигшей весьма высокого уровня развития, по-видимому, уже в III тысячелетии до н. э. Однако мы ничего не знаем о литературе этой эпохи; письменность ее доньше остается нерасшифрованной, и даже когда тайна ее будет разгадана (определенные шаги в этом направлении сделаны в последние годы ^{45a}), мы едва ли много узнаем о литературе древней Хараппы, если таковая существовала, так как сохранившиеся памятники этой письменности представляют собой краткие изолированные надписи, связанные же литературные тексты до нас не дошли.

По сохранившимся памятникам изобразительного искусства — изображениям на печатях, статуэткам — мы можем судить о существовании в древнейшую эпоху Индской цивилизации достаточно развитых, по-видимому, культур антропоморфных божеств, а также более архаических культов различных животных и деревьев. На некоторых печатях встречаются изображения рога-того трехликого (или четырехликого) бога, явно пользовавшегося особенным почитанием в этих древних городах; возможно, что это было верховное божество государственного культа. На одной из печатей мы видим изображение этого божества, сидящего в характерной позе с подогнутыми ногами и касающимися одна другой пятками — позе индийского святого, отшельника, «йогина», известной и по иконографии, и по непосредственным наблюдениям в Индии вплоть до наших дней; с четырех сторон его окружают животные: слон, буйвол, тигр и носорог, а внизу на печати изображены два оленя (здесь усматривают сходство с позднейшими изображениями «бенаресской проповеди» Будды ⁴⁶). По ряду признаков это божество определяется как божество плодородия; Дж. Маршалл, один из первых исследователей памятников древней цивилизации долины Инда, дал ему в свое время имя «прото-Шива». Действительно, многое в его изображениях дает основания предполагать в нем прототип одного из верховных богов индуизма, в частности очевидный элемент фаллического культа, а также связь с животными (один из главных эпитетов Шивы — Пашупати, «Владыка животных»). В изображенных вокруг него животных усматривают также зооморфных божеств направлений, прототипы богов стран света в пантеоне позднейшего индуизма (так называемых локапалов) ⁴⁷.

Широко распространен был в эту эпоху культ Богини-Матери, особенно, по-видимому, среди низших слоев общества, о чем можно судить по многочисленным грубо изготовленным ее статуэткам, найденным при раскопках беднейших кварталов городов Индской долины. Она изображается и на печатях, часто под сенью своеобразной арки с растительным орнаментом (из листьев дерева ашваттха), напоминающей некоторые изображения Шивы или его супруги Дурги в позднейшей индуистской иконографии. В изображении женщины с деревом, растущим из ее живота, в сочетании с двумя полузоо-

морфными фигурами Маршалл видел образ той же Богини-Матери с двумя спутниками, зооморфными гениями,—параллель этой троице находят и в других древних иконографиях, в частности в греческой, где спутниками Богини-Матери выступают конеподобные Диоскуры (тогда в индийской традиции их можно рассматривать как прототипы Ашвинов, см. ниже). На других изображениях этот образ богини сочетается еще с семью женскими фигурами; есть основания полагать, что они представляют собой речных богинь, олицетворяющих Инд с его притоками; их сопоставляют с семью речными божеествами или нимфами — апсарами — в Ведах (см. ниже) и с образами очень распространенного впоследствии в Индии архайческого культа семи богинь, связанного с почитанием Богини-Матери.

Связь древней Богини-Матери («прото-Дурги») с образом прото-Шивы, супругой которого она, по-видимому, почиталась, подчеркивается не только общностью растительного атрибута (голова рогатого бога на печатях увенчивается кроной той же ашваттхи), но и общностью зооморфического символа — буйвола (хотя, надо заметить, в индуизме Шива более всего ассоциируется с быком, Дурга — с тигром).

Из животных буйвол пользовался, вероятно, особенным почитанием, и культ его, должно быть, предшествовал почитанию антропоморфного рогатого бога — прото-Шивы. Культовыми животными были также бык, козел, тигр, гавиал и др. Изображения на печатях Индской долины свидетельствуют также о существовании в ту эпоху развитого культа змей, который возрождается впоследствии в индуизме уже в послеведийскую эпоху — очевидно, именно как пережиток доарийской религии. Сочетание образов птицы и змеи на этих изображениях предвосхищает, по-видимому, характерную антитезу солнечной птицы и змеи, олицетворяющей водную стихию, в индуистской мифологии и символике.

На некоторых печатях изображения сцен с буйволом и человеческими фигурами подсказывают исследователям параллели с индуистским мифом о борьбе богини Дурги (или ее сына Сканды) с демоническим буйволом Махишей. В изображениях тигра (или тигрицы) видят прототип зооморфического символа богини Дурги в индуизме. В известном же изображении на печати чело-

веческой фигуры между двумя тиграми предполагают связь с шумерским мифом о Гильгамеше (где герой сражается с двумя львами) — города долины Инда, как известно, поддерживали торговые и культурные связи с Шумером; человеческая фигура на этом изображении, возможно, олицетворяет солнце (от головы ее расходятся лучи), тигры — силы тьмы, с которыми борется солнечное божество⁴⁸. В ряде сцен на печатях часто появляются тигр и человекообразное существо, которое борется с ним или сидит на дереве; в этом полузооморфическом образе усматривают божество растительности, дух дерева или леса; отголосок сюжета о борьбе его с тигром находят в сказке из палийского цикла джатак⁴⁹. Изображение человеческой фигуры между двумя вырванными из земли деревьями напоминает исследователям индуистскую легенду о Кришне, освободившем двух сыновей бога Куберы, обращенных проклятием в деревья.

Большую роль уже в эпоху цивилизации Хараппы, судя по изображениям на печатях, играл культ дерева, столь характерный для Индии и позднее. Как можно заключить по этим изображениям, почиталось полузооморфное, полуантропоморфное божество деревьев вроде упомянутого выше либо же объектом культа было дерево, как таковое. Выше уже отмечалось, что культ этот очень тесно связан был с культом Богини-Матери. Особенным почитанием пользовалась упомянутая ашваттха, священная смоковница, — как и в позднейшей индийской космологии, она играла роль мирового дерева (см. ниже). Наиболее характерным в этом аспекте является изображение опрокинутого корнями вверх дерева, находящее аналогии в древнеиндийской литературе последующих веков.

Указанные черты сходства образов иконографии Хараппы с индуистскими божествами, почитание священных животных и священных деревьев говорят об определенных узах преемственности между древней цивилизацией долины Инда и позднейшей индийской культурной традицией, хотя переходная ступень от древнейшей эпохи к ведийскому обществу и культуре еще остается для нас пробелом за недостатком исторического материала.

Несомненно, что в ту эпоху существовали какие-то мифы и сказания, связанные с упомянутыми образами божеств и культовых животных и растений; они могли

быть зафиксированы письменно или передаваться в устной традиции, и отголоски их могли сохраниться в индийской литературе и фольклоре. Но сами эти сказания в том виде, в котором они тогда существовали, до нас не дошли, и историю древнеиндийской литературы мы начинаем все же с ведийского цикла, с его первого памятника — «Ригведы».

* * *

Письменность. Если не считать не расшифрованной еще письменности Хараппы, древнейшими памятниками письменности в Индии следует признать наскальные эдикты императора Ашоки, относящиеся к III в. до н. э. Они представляют уже вполне развитые формы алфавита, и, несомненно, письменная традиция начинается в Индии задолго до них — как полагают, приблизительно с VIII в. до н. э. Но, как нам известно, история индийской литературы начинается еще на несколько веков раньше, и здесь необходимо отметить важную черту ее: она представляет собой редкий в истории мировой культуры пример литературы, достигшей столь высокого развития на раннем этапе фактически вне письменности.

С глубокой древности и до нашего времени устная традиция играла исключительную роль в культурной жизни Индии. Запоминание наизусть, устная передача — чрезвычайно распространенная практика в Индии (как и вообще на Востоке, но в Индии, пожалуй, в особенности), на ней строится вся система традиционного брахманского образования, она культивируется и в самых широких слоях населения. И древнейшие памятники индийской литературы сложились и перешли из поколения в поколение в устной традиции.

Устная традиция сохраняла в Индии господствующее положение и долгое время после появления письменности. Вначале, как можно судить по источникам, письменность вообще не употреблялась для литературных целей; главной сферой ее применения были торговые, позднее также административные дела и т. п. Она служила для всякого рода деловых документов, писем, расписок, грамот и т. п., а литература существовала между тем в традиционной устной передаче; ученым брахма-

нам, по-видимому, тогда не приходило в голову, что столь возвышенный предмет, как литература (носившая исключительно религиозный характер в ту эпоху), может иметь что-то общее с таким низменным и прозаическим делом, как письменность. И после того как письменность стали употреблять постепенно и для записи литературных произведений и разработан был весьма совершенный алфавит, на протяжении веков в Индии продолжали отдавать предпочтение устной традиции, и она решительно рассматривалась как более надежный и авторитетный источник, чем письменность. Это пренебрежение к письменности сказалось, в частности, на крайне беспорядочном состоянии индийской рукописной традиции в эпоху средневековья. Каждый переписчик мог дополнять или исправлять по своему усмотрению текст любого произведения, если оно не входило в канон священного писания; ничего похожего на «авторское право» в древней и средневековой Индии не существовало⁵⁰. Естественно, это создает дополнительные трудности для исследования древнеиндийской литературы.

Возвращаясь к происхождению и началам индийской письменности, укажем, что надписи Ашоки дают образцы двух видов письма. Наиболее распространенный вид, употребляющийся, по-видимому, во всей Индии, кроме ее северо-западных областей,— так называемое письмо *брахми*. Происхождение его донныне является предметом разногласий. Многие индийские ученые утверждают, что эта письменность имеет исконно индийское происхождение, и возводят ее к письменности Хараппы. Разумеется, это не может считаться доказанным, пока не расшифрована протоиндийская письменность; то обстоятельство, что из нескольких сотен знаков протоиндийского письма некоторые имеют отдаленное сходство с брахми, не может служить решающим аргументом. Большинство европейских и ряд индийских ученых склоняются к теории семитского происхождения брахми. Бюлер, например, полагал, что эта письменность восходит к древнему семитскому письму и была заимствована около IX—VIII вв. до н. э. через странствующих купцов. Это мнение обосновано более убедительно, во всяком случае, сходство брахми с некоторыми ранними северосемитскими алфавитами представляется более близким, чем с надписями Хараппы; тем не менее проблему происхож-

дения брахми все еще нельзя считать окончательно решенной.

Брахми читается слева направо в отличие от семитских алфавитов, и это выдвигали как аргумент, свидетельствующий против теории заимствования. Но некоторые ранние надписи брахми читаются справа налево, и высказывалось предположение (впервые еще Бюлером), что именно такое направление письма было свойственно брахми изначально. Впрочем, само по себе это еще ничего не решает, поскольку и протоиндийское письмо, как теперь выясняется, читалось справа налево. Индийский ученый Дани полагает, что письменность брахми появилась в Индии не как слепое заимствование, но была разработана индийцами на основе северосемитских алфавитов, причем направление письма было изменено в ней с самого начала.

Эта письменность употреблялась в Индии почти повсеместно уже во времена Ашоки и до первых веков нашей эры включительно⁵¹. Но уже с III в. до н. э. намечаются определенные местные вариации, которые в дальнейшем проявляются все более отчетливо и дают импульс развитию нескольких различных самостоятельных алфавитов. На севере еще до начала нашей эры писцы начинают добавлять к буквам своеобразные росчерки, которые постепенно приводят к образованию единой слитной линии над буквами одной строки или одного слова; уже в средневековый период, в конце I тысячелетия н. э., возникает таким образом письмо *деванагари* (или *нагари*), местные варианты того же письма ведут к образованию отдельных алфавитов в Пенджабе, Бенгалии, Гуджарате.

На юге алфавит развивается в более пышных и затейливых формах букв, округлых в отличие от угловатых северных алфавитов, — последнее обстоятельство в значительной мере обуславливалось материалом, на котором писали: на севере это была специально обработанная береста, и на ней писали обычно пером; на юге — пальмовый лист, на котором буквы выводились заостренной палочкой, стилем. Особняком стоит среди южных алфавитов тамильский *грантха* — угловатый, как и северные. На основе общего прототипа — письма брахми — к концу I тысячелетия н. э. складываются все алфавиты Северной и Южной Индии, а также Тибета и Цейлона

приблизительно в том виде, в котором они существуют и до наших дней.

От индийских алфавитов (главным образом от южных) происходят и все алфавиты Юго-Восточной Азии, употребляемые с IV—V вв. (к этому времени относятся древнейшие сохранившиеся памятники письменности стран Юго-Восточной Азии) до нашего времени (исключая, естественно, арабский и латинский).

Другая разновидность древнеиндийского письма времен Ашоки — *кхарошхи*⁵² — употреблялась только в Северо-Западной Индии приблизительно до III в. н. э. На несколько веков дольше она употреблялась в Центральной Азии, где найдено много пракритских документов, написанных письмом кхарошхи. Относительно происхождения кхарошхи сомнений не существует: эта письменность (направление письма — справа налево) — семитского происхождения, точнее, арамейского — заимствована, очевидно, через соседний Иран, где арамейский алфавит широко употреблялся во времена Ахеменидов.

Наиболее употребительным материалом для письма был пальмовый лист (санскр. *талапатра*, там, *олаи*), специально обработанный — высушенный и нарезанный лоскутами. На севере, однако, где трудно было обеспечить запасы высушенного пальмового листа, он был заменен берестой, также специально обработанной. Помимо этих основных материалов использовались также нарезанная бумажная или шелковая ткань, тонкие деревянные или бамбуковые дощечки; важные документы нередко гравировались на медных пластинках. Бумага пришла в Индию из Китая, по-видимому, относительно поздно.

Писали тростниковым пером — *калама* (греч. *каламос*), чернила изготавливались из сажи или древесного угля. Но на юге, как упоминалось, буквы обычно выцарапывали стилем на пальмовом листе и лист натирали потом мелко испороченной сажей.

В индийском климате такие непрочные материалы, как пальмовый лист, быстро изнашивались и гнили, поэтому рукописей на пальмовом листе, бересте и т. п. дошло до нас немного, причем они принадлежат уже относительно позднему времени⁵³. От древней эпохи сохранились письменные памятники только на камне или

металле. Рукописи на пальмовых листах обычно сшивались в книгу веревкой, пропущенной через середину листа, или (в больших книгах) двумя веревками по краям. Книгу переплетали, заключая листы между двумя деревянными дощечками, обычно лакированными и раскрашенными. Эта практика до сих пор сохраняется местами в Южной Индии⁵⁴.

Глава I

«РИГВЕДА»

Эпоха «Ригведы». «Ригведа», первый памятник индийской литературы, сложилась в среде арийских племен, появившихся в Северо-Западной Индии в середине или в конце II тысячелетия до н. э.¹ Заняв территорию Пятиречья — современного Пенджаба (точнее, Восточного Пенджаба), они затем постепенно распространялись к востоку, оттесняя или подчиняя своей власти местное население, а также отчасти ассимилируясь с ним. Во время своего переселения в Индию, продолжавшегося несколько столетий последовательными волнами, арийские племена находились на стадии разложения родового строя; эта эпоха и нашла свое отражение в «Ригведе».

Сведения наши об исторической обстановке, в которой создавалась «Ригведа», очень неопределенны и неполны; сам этот памятник является главным и почти единственным их источником². Он не содержит таких данных, по которым мы могли бы с уверенностью его датировать. Древнейшие гимны «Ригведы» восходят, как полагают, к середине II тысячелетия до н. э. или к еще более отдаленной эпохе³. Но в своем окончательном виде «Ригведа» сложилась в целом, вероятно, около X—IX вв. до н. э.

К этому времени арийские племена расселились в Северо-Западной Индии, на веерообразной территории между Индом на западе, Сатледжем на востоке и Гималаями на севере. Южная граница проходила, очевидно, еще не очень далеко от Пятиречья; море в текстах «Ригведы» уже упоминается, но довольно смутно⁴. Длительное время восточную границу так называемой Арьяварты, «Страны ариев», определяла река Сарасвати —

ныне это маленькая речка, теряющаяся в песках Раджастанха, но когда-то она была более широкой и полноводной и впадала, вероятно, в Инд, ниже слияния его с Сатледжем.

За две тысячи лет до нашей эры указанная территория была покрыта густыми лесами (ныне давно уже сведенными на нет). Из больших деревьев в «Ригведе» особенно часто упоминается ашваттха — священное дерево, очевидно, еще со времен древнейшей цивилизации Индской долины. Из диких животных упоминаются часто волк, лев (обитатель горных лесов, впоследствии исчезнувший в этой области), дикий кабан, буйвол (как дикий, так и домашний), редко упоминаются слон и медведь и совсем не упоминается тигр.

Из металлов в «Ригведе» наиболее часто упоминается золото, затем — металл, называемый *аяс*, что позднее стало означать «железо», но в этих текстах означает, очевидно, бронзу, или медь, или металл вообще⁵. Не упоминается серебро.

Материальная культура арийского общества эпохи «Ригведы» была уже довольно высоко развита, хотя арии еще не создали тогда городской цивилизации. Но бронзовые орудия и оружие той эпохи значительно превосходят по технике изготовления протоиндийские; кроме того, уже известно было железо, и начинался переход к более совершенным железным орудиям. Искусство кузнецов, плотников, кожевников высоко ценилось, и разделение труда было достаточно развито. В «Ригведе» мы уже находим отрывочные упоминания о ткачестве.

Основой экономики арийского общества было скотоводство. Главной формой богатства были крупный рогатый скот, коровы. Значение коровы в экономической жизни общества многократно и выразительно подчеркивается в «Ригведе». Богам возносятся молитвы преимущественно об умножении скота; войны ведутся ради угона стад у врагов, и сам термин для обозначения военной экспедиции, набега — *гавишти* — означает буквально «добыча коров». Уже в «Ригведе» мы находим свидетельства почитания коровы как священного животного (оно восходит, очевидно, еще к индоиранскому периоду), хотя запрет ее убийства еще не выражен ясно; только в «Белой Яджурведе» убийство коровы карается смертью⁶.

В ведийской поэзии корова — символ всего прекрасного и священного (непривычный для нашего эстетического восприятия) ⁷.

Следующее место по значению и ценности среди домашних животных занимает лошадь. Лошадь сыграла особенно важную роль для обеспечения военного превосходства ариев над своими противниками, которое обусловило их успешное продвижение от Северного Причерноморья, куда относят их первоначальную родину, до Индии и далее, на территории этой страны. Боевые колесницы, влекаемые конями, долго оставались главной силой индийского войска. Верховая езда ведийской эпохе была менее известна.

Из домашних животных в «Ригведе» упоминаются еще овцы, козы, ослы, собаки. Собак использовали для охраны и пастьбы скота, ночной стражи, охоты. Охотились на медведей (с луком), распространена была также охота с капканами и силками. Но вторым по важности занятием после скотоводства было земледелие.

В «Ригведе» упоминаются пахота плугами, жатва; практиковалось, по-видимому, и искусственное орошение, хотя еще в незначительных масштабах. Зерно обозначается в текстах словом *ява*, что впоследствии значит «ячмень», но во времена «Ригведы», видимо, зерно вообще. Рис в этот период еще неизвестен.

Экономическая система арийского общества, еще не знавшего в ту эпоху городской цивилизации, естественно, не могла быть особенно развитой. Главной единицей стоимости в торговле была корова. Термин *нишка*, позднее означающий монету, в «Ригведе» означает золотое украшение, которое, возможно, уже употреблялось в этой функции. В «Ригведе» мы не находим еще свидетельств о существовании особого слоя купцов или ростовщиков, хотя долги уже упоминаются.

Как уже было отмечено, «Ригведа» отражает эпоху перехода от родо-племенного строя к классовому обществу. Основой арийского общества в эпоху «Ригведы» является патриархальный род. Во главе моногамной семьи стоит отец, патриарх — *грихастха*; род продолжается лишь по мужской линии. Молятся о рождении сыновей, дочери считаются нежелательными ⁸. Надо заметить, однако, что жена, хозяйка дома (*грихпатни*), контролирующая слуг и даже неженатых братьев и сестер мужа,

пользовалась в век «Ригведы», по-видимому, бóльшим почетом, чем в последующую эпоху.

Роды, патриархальные семьи, объединялись в *грамы*, или кланы, как условно переводят этот термин⁹. Племя — *джана* — делилось предположительно на своего рода округа — *виш*, состоявшие из этих «кланов». Во главе племени стоял царь — *раджа*, или, скорее, вождь, который иногда избирался «округами», иногда же должность его была наследственной; но, во всяком случае, власть его не была абсолютной. Она была ограничена советом старейшин — *сабха* и племенным собранием — *самити*¹⁰. Некоторые племена, по-видимому, управлялись непосредственно советом старейшин, каждый из коих носил титул «раджа». То была еще эпоха военной демократии.

Но чаще все же царская власть была наследственной; у таких царей уже зарождалось нечто вроде «двора» (*сабхасад*), состоявшего из глав «кланов» — *грамани*. При царе также состоял подчиненный ему полководец (*сенани*), возглавлявший менее значительные военные походы. Очень важную роль играл верховный жрец (*пурохита*), ответственный за обряды, обеспечивающие процветание племени и военные победы. С пурохит начинается возвышение жреческого сословия, пользовавшегося огромным влиянием в раннеклассовом государстве. Кроме того, в каждом племени был свой род наследственных жрецов-певцов, возносивших молитвы богам и восхвалявших деяния царя; они и были создателями «Ригведы».

Племена времен «Ригведы» не имели политической взаимосвязи; каждое племя было самостоятельной политической единицей. Но иногда, объединяясь против общего врага, они составляли военные союзы. Так, в «Ригведе» сообщается о коалиции четырех племен, выступивших против Судаса, вождя племени тритсу, и разбитых им в сражении на берегу реки Парушни (современная Рави). Тритсу жили, видимо, восточнее Рави. К наиболее значительным арийским племенам этой эпохи принадлежали пуру, обитавшие на берегах Сарасвати, и бхараты. Бхараты пришли с Випаша (Беас) и Шутудри (Сатледж), ведомые Вишвамित्रой, который был раньше верховным жрецом у Судаса. Они были также разбиты в войне с Судасом, которому помогал Ва-

сиштва, преемник и соперник Вишвамитры. Из других значительных племен, упоминаемых в «Ригведе», следует отметить яду и криви. Позднее названия этих племен совсем или почти совсем исчезают из ведийской литературы. В последующую эпоху, когда в Северной Индии складываются первые народности, племя криви становится ядром образования народности панчалов, в которую влились, вероятно, и яду; бхараты, пуру, а также, возможно, и тритсу растворяются в народности куру.

Из сказанного явствует, что арии в эпоху «Ригведы» вели также и межплеменные войны. Но главным и общим их врагом, если судить по ведийским текстам, были племена темнокожих аборигенов, называемых в этих текстах *даса* или *дасью*, которых арии на протяжении нескольких столетий оттесняли и покоряли в бесконечных войнах. Пленных нередко обращали в рабство; отсюда позднее *даса* начинает обозначать «раба». Завоевание и плен были главным источником образования рабства в Индии, которое долго, видимо, сохраняло патриархальный характер¹¹.

Уже ко времени появления ариев в Индии в их племенном строе наметилось имущественное расслоение. В самых ранних гимнах выделяются *кшатра*, племенная аристократия, и *виш*, народ, рядовые члены племени. В одном из поздних гимнов «Ригведы» мы впервые встречаем перечисление четырех основных сословий древнеиндийского общества: *брахманы*, *раджаньи* (позднее — *кшатрии*), *вайшьи* и *шудры*, т. е. соответственно жречество, воинская аристократия, свободные общинники и порабощенные или полупорабощенные потомки аборигенов — так называемые четыре *варны*¹². В среде свободных общинников выделяются уже ремесленники и купцы, появляются ростовщики. К концу эпохи «Ригведы» у ариев определяются все характерные признаки сложения раннеклассового общества.

* * *

«Ригведа» — «Книга гимнов». Текст памятника и его интерпретация. В древней литературе мы находим упоминание о пяти редакциях «Ригведы», так называемых *шакхах*, школах, в которых культивировалась традиция устной передачи текста этого па-

мятника. Но все они, по-видимому, незначительно расходились между собой; считается, что лучшей и наиболее достоверной из них была редакция школы Шакала. В этой редакции текст памятника сохранился до наших дней¹³.

В редакции Шакала «Ригведа» состоит из 1017 гимнов, к которым добавляется еще 11 дополнительных (так называемых *валакхилья*), включенных в середину VIII книги. «Ригведа» разделяется на 10 книг, так называемых *мандал* (букв. «циклов»), различного объема; складывались они, по-видимому, не одновременно. Самыми древними являются II—VII книги, так называемые «родовые книги». Каждая из них принадлежит определенному жреческому роду певцов-провидцев *риши*, в котором ее гимны передавались из поколения в поколение. В позднейшей литературе приведены имена родоначальников: для II книги — Гритсамада, III — Вишвамитра, IV — Вамадева, V — Атри, VI — Бхарадваджа, VII книги — Васиштха. Эти легендарные имена не означают авторов соответствующих книг — они упоминаются в гимнах самой «Ригведы» как имена героев преданий далекой старины. Предполагается, что это лишь имена предков тех певцов, которые передавали гимны из поколения в поколение в своем роду. В составленных позднее «указателях» (*анукрамани*) к «Ригведе» названы имена «авторов» для каждого гимна в I, IX и X книгах (любопытно, что среди них встречаются и женские имена), но в действительности это тоже не авторы в нашем понимании; имена древних поэтов, создавших «Ригведу», нам неизвестны. По воззрениям самих древних индийцев, ее текст представляет собой божественное откровение — *шрути*, он не создан людьми, а воспринят древними провидцами-риши от божества.

VIII книга примыкает к «родовым», но она принадлежит двум жреческим родам — Канвы и Ангираса. В IX книге собраны гимны, посвященные богу Соме Павамане; они были созданы в тех же родах, что и II—VII книги, и, вероятно, выделены в особую книгу уже после составления «родовых книг». I и X книги являются самыми поздними в собрании, особенно X, отличающаяся даже по языку, а также по содержанию, которое отражает более позднюю эпоху, переходную к младшим Ведам.

Как и многие другие произведения древнеиндийской литературы, «Ригведа» была зафиксирована письменно относительно поздно. В течение многих веков она существовала только в устной передаче. И тем не менее «Ригведа» представляет собой своего рода единственный пример произведения столь отдаленной эпохи, донесенного до наших дней с такой высокой степенью текстуральной точности¹⁴. Сохранность текста «Ригведы» на протяжении столетий обеспечивалась его священным характером в глазах тех, от чьей памяти и тщательности эта сохранность зависела. Бдительность жрецов, заучивавших и устно передававших гимны «Ригведы» из поколения в поколение, предохранила их текст от искажений лучше, чем любая рукописная традиция. Конечно, некоторые искажения все же вкрались, но их исправление возможно теперь сличением с текстом поздних Вед и Брахман. Уже очень рано созданы были самими индийцами всякого рода грамматические и лексикографические комментарии и указатели к тексту «Ригведы» для обеспечения его сохранности, и, собственно, замечательно развитая лингвистическая наука древней Индии берет свое начало именно из исследования и анализа этого священного текста.

Задача сохранения в устной традиции текста «Ригведы», следует заметить, усложнялась тем обстоятельством, что архаический язык ее гимнов уже ко времени завершения окончательной редакции собрания был, очевидно, чрезвычайно далек от живого языка эпохи и понятен был только в узком кругу хранителей этой традиции, а спустя некоторое время перестал быть полностью понятен и для них. На протяжении многих веков поколения брахманов заучивали слово в слово и передавали гимны «Ригведы», не понимая вполне их смысла. Даже признанные авторитеты в области толкования священного текста не всегда с этой задачей могли справиться. Уже Яска, самый древний из доступных нам таких авторитетов, автор трактата «Нирукта» («Этимология»), живший в VI—V вв. до н. э., не мог найти удовлетворительного объяснения многим словам текста «Ригведы» и комментировал лишь незначительную его часть.

Первые из европейских исследователей и переводчиков «Ригведы» вынуждены были опираться лишь на традиционные толкования текста. Первый английский пере-

вод «Ригведы», начатый Х. Х. Уилсоном в 1850 г., целиком основывался на классическом комментарии Саяны (XIV в.), очень обширном и детальном, обобщившем традиционную интерпретацию текста с древнейших времен, но далеко не во всем достоверном¹⁵. Впоследствии Р. Рот заложил основы научной интерпретации содержания «Ригведы», призвав на помощь исторический метод, сравнительную лингвистику, сравнительную мифологию. Основанный на этом методе немецкий перевод Г. Грассмана (1876—1877) был определенным шагом вперед после Уилсона и Ланглуа, французского переводчика «Ригведы». Однако Рот и Грассман впали в другую крайность, совершенно пренебрегая данными индийской традиции, рассматривая текст памятника в отрыве от истории индийской литературы. Этой крайности стремился избежать А. Людвиг, автор следующего по времени немецкого перевода «Ригведы» (1876—1888), в котором он сочетал современный сравнительно-исторический метод с критическим использованием древней традиции, сохранившей много ценного подлинного материала. А. Берген в своих капитальных исследованиях мифологического содержания «Ригведы», привлекая сравнительный материал, основывался тем не менее на внутренней структуре этого содержания и выдвигал в нем (как и Гельднер) на первый план элементы индийского происхождения. В дальнейшем большое значение для решения проблем интерпретации текста «Ригведы» имели работы Г. Ольденберга.

На рубеже XIX и XX вв. большой вклад в изучение мифологии «Ригведы» внесли А. Хиллебрандт, А. Макдонелл, А. Б. Кит. Новый подход к содержанию памятника, основанный на выявлении смысловой структуры текста «изнутри», совершенно отвлекающийся от сравнительного материала, нашел отражение в переводе К. Ф. Гельднера, который ныне считается лучшим из существующих¹⁶. В этом же русле работал Р. Пишель. Уже в недавнее время упомянутый подход получил развитие в трудах Л. Рену, значительно содействовавших прогрессу ведологических исследований. Рену утверждал принцип, согласно которому «Ригведа» может быть понята только «из себя», прежде всего как факт языка; абстрагируясь от мифологического и ритуального элементов, он исключал из своего исследования языка и

поэтики «Ригведы» всякие внешние сопоставления, а также попытки определения исторического развития содержания памятника. В отличие от него представители голландской школы ведологии Ф. Б. Я. Кёйпер и Я. Гонда очень большое внимание уделяют мифологии, что сочетается у них с тщательным анализом языка и стиля «Ригведы». Работы этих ученых, а также возглавляемой Рену французской ведологической школы дали очень много для нового решения существенных проблем интерпретации ведийских текстов, для выявления специфики их содержания. То же можно сказать о ведологических работах немца П. Тиме и американца У. Н. Брауна; в последние годы следует отметить также посвященные исследованию языка «Ригведы» работы К. Хофмана.

Ряд ценных исследований принадлежит индийским ученым, нередко сочетающим традиционные методы с достижениями современной науки. Среди них можно назвать таких крупных ведологов, как Р. Н. Дандекар, Вишва Бандху, С. А. Данге, В. С. Агравала, А. Венкатасуббиа, Х. Д. Веланкар, автор нового английского перевода и исследования «Ригведы», и др. Важной проблемой ведологических исследований на современном этапе, в подготовке новых переводов «Ригведы», а также других памятников ведийской литературы становятся преодоление семантических трудностей в более точной передаче и интерпретации содержания терминов и понятий далекой от нас и своеобразной культуры, исправление неточностей и анахронизмов предшествующих переводов и толкований, зачастую невольно накладывающих на это содержание привычные схемы европейской культурной традиции¹⁷.

Наконец, следует отметить вклад, внесенный в разработку этих проблем трудами советских исследователей: Т. Я. Елизаренковой, В. В. Иванова, В. Н. Топорова и др.

Первое издание текста «Ригведы» (с комментарием Саяны) было осуществлено Максом Мюллером в 1849—1875 гг.¹⁸ В 1861—1863 гг. вышло издание Т. Ауфрехта, которое поныне остается наиболее авторитетным; оно неоднократно перепечатывалось. В 1933—1951 гг. в Пуне вышло новое критическое издание текста «Ригведы» с комментарием Саяны¹⁹.

Содержание «Ригведы». Главное содержание «Ригведы» составляют гимны (*сукты* или *ричи*), обращенные к различным божествам, почитавшимся у ариев в период переселения их в Индию. Гимны восхваляют подвиги, благодеяния, величие этих богов, взывают к ним о даровании богатства (в первую очередь коровьих стад), многочисленного потомства (мужского), долгой жизни, процветания, победы. В «родовых книгах» сгруппированы в определенной последовательности гимны, посвященные различным богам; каждая книга начинается с гимнов Агни, богу огня, затем следуют гимны Индре — эти двое являются наиболее значительными божествами «Ригведы», далее последовательность групп гимнов варьируется. В остальных книгах принцип расположения гимнов менее последователен (IX книга, как отмечалось, целиком посвящена Соме), но первый гимн «Ригведы» в первой книге тоже обращен к Агни.

Указанное расположение гимнов группами, так же как и некоторая стереотипность композиции каждого гимна, посвященного восхвалению божества, создает впечатление определенной монотонности для читателя «Ригведы». Если первые два-три гимна могут заинтересовать и привлечь его образностью и выразительностью поэтической речи, то в последующих долгой чередой начинают снова повторяться и варьироваться одни и те же образы, сравнения, стереотипные выражения, и высокие художественные достоинства «Ригведы», отмеченные уже первыми ее исследователями, не всегда ясно различимы на фоне этого утомительного однообразия.

Это древнее собрание гимнов создано было не в эстетических целях; гимны имели прежде всего религиозное значение, они исполнялись при всякого рода обрядах, на жертвоприношениях. «Ригведу» обычно определяют как книгу религиозной лирики. Некоторые исследователи подчеркивали ритуальное содержание гимнов «Ригведы». Однако эти определения не вполне точны.

Прежде всего лишь сравнительно небольшая часть гимнов явно и непосредственно связана с ритуалом. Отношение остального текста памятника к ритуалу довольно неясно; этот вопрос сейчас трудно решить определенно. Не все гимны «Ригведы» связаны непосредственно

с почитанием богов. Содержание книги достаточно сложно и слишком разнообразно, чтобы уместиться в рамки указанного определения. В «Ригведе» довольно широко отразилась эпоха ее создания, хотя конкретного исторического материала она дает нам немного. Для нас это памятник определенного этапа в культурном развитии человеческого общества, отражающий весьма ранние формы идеологии; главный интерес в «Ригведе» представляет ее мифологический материал. Созданная уже в относительно поздний период исторического развития, она отразила во многих гимнах очень древнее мировоззрение, рожденное в предшествующие эпохи существования родового общества. Недаром в свое время изучение содержания «Ригведы» способствовало значительному прогрессу научных исследований в этой области.

* * *

Мифология «Ригведы». Пантеон. Мифологическая система, которая лежит в основе содержания гимнов «Ригведы», представляет весьма сложную и во многом для нас неясную картину. Отчасти это объясняется самим характером гимнов, которые не дают обычно изложения мифов, связанных с культом тех или иных божеств, но только намеки и ссылки на них, предполагающие знакомство с соответствующими мифологическими сюжетами. Эти мифы приходится восстанавливать теперь на основании эпитетов и других характеристик богов, воспеваемых в гимнах, отдельных упоминаний о их деяниях. Кроме того, и сам по себе мифологический материал «Ригведы» достаточно сложен и отражает воззрения различного происхождения и различных этапов в развитии лежащей в его основе системы мышления. Часто приходится прибегать к данным позднейшей традиции, к текстам более поздних памятников, прямо или косвенно связанных с содержанием этих гимнов.

По определению современных исследователей, содержание «Ригведы» отражает мифологическую систему древнеиндийского общества в ее становлении. В ней можно различить весьма архаические элементы, пережитки ранних этапов мифотворчества и представления более развитые, складывающиеся уже на исходе эпохи родового общества. Но четко оформленной картины, оп-

ределенно установившегося строя мифологических воззрений мы не находим в «Ригведе».

Главные божества пантеона древних ариев представляют собой в большинстве персонификацию природных феноменов. Здесь можно проследить ту стадию мифотворчества, когда человек, различив в мире природы ее особые проявления, осознает их как некие конкретные одухотворенные существа. Солнце, Небо, Ветер, Огонь — одновременно и названия явлений природы, и имена богов, их олицетворяющих. «Агни» — «огонь» и имя бога огня, «Сурья» — «солнце» и бог солнца, «Ваю» — «ветер» и бог ветра. В гимнах «Ригведы», обращенных к этим божествам, персонификация нередко еще слабо развита, черты природного явления, как такового, застилают антропоморфные черты.

Тем не менее неверно было бы рассматривать богов пантеона «Ригведы» исключительно или даже главным образом как олицетворения явлений природы. Не говоря о том, что ряд значительных членов ведийского пантеона не связан явно с какими-либо из природных феноменов, даже у тех его образов, где такая связь очевидна (как у упомянутых выше), мифологическое содержание далеко этим не исчерпывается; каждый из них воплощает собой сложный комплекс представлений, восходящих к различным источникам и различным стадиям развития мировоззрения человеческого общества ранней исторической эпохи.

В эту эпоху, постигая окружающий мир, в поисках связей между различными явлениями природы человек, не умея еще найти им естественное объяснение, переносит на природу наиболее близкое и понятное ему — отношения внутри родового общества, в котором он живет²⁰. Между богами, олицетворяющими различные сферы вселенной или управляющими ими, устанавливаются родственные связи, и древний пантеон являет собой небесный патриархальный род, повторяющий характерные черты реального земного.

В нем выделяется образ верховного бога, отца и повелителя прочих божеств, подобного патриарху, главе рода в человеческом обществе. У древних греков это Зевс, в древнеримском пантеоне ему соответствует Юпитер, у ариев же — Дьяус (Дьяус-питар, «Дьяус-отец», как он часто именуется в гимнах «Ригведы») ²¹.

Но в отличие от своих античных собратьев ведийский Дьяус не утверждается на троне владыки богов, главы пантеона. В «Ригведе» мы застаем культ этого очень древнего божества уже на стадии угасания, полузабытым отголоском более ранней эпохи. Он прославляется всего в шести гимнах «Ригведы», причем неизменно в паре с Притхиви, богиней земли.

Неразрывная связь этих божеств выражается в «Ригведе» и в последующей литературе сложным словом (*двандва*) *Дьявапритхиви* — «Дьяус и Притхиви», «Небо и Земля». Оно отражает чрезвычайно древнее представление, восходящее к ранним этапам развития человеческого мышления, первое примитивное представление о строении вселенной. Небо и Земля — всеобщие родители, родители всего живого. Дьяус — отец и Притхиви — мать, эта древнейшая идея, в сущности, исчерпывает их мифологию в «Ригведе». «Великие, мудрые и могучие», «справедливые, осыпающие дарами почитателей», «сотворившие все живое», «чьей милостью бессмертие даровано их потомкам» — так обращаются к ним в гимнах. Однако значение их явно клонится к упадку; в других гимнах той же «Ригведы» говорится, что Небо и Земля сотворены богом Индрой, который явно превосходит их величием.

Образ Дьяуса в «Ригведе» почти не получил антропоморфического развития; скорее он остался на более ранней зооморфической стадии. В гимнах говорится о Дьяусе как о быке, Дьяус — красный бык, мычащий с высоты (подразумевается, очевидно, гром). Связь с явлением грозы — еще одна черта, роднящая Дьяуса с Зевсом античной мифологии. В гимнах говорится о Дьяусе, вооруженном дубиной, — подразумеваются громовые удары, удары молнии, — о Дьяусе, «улыбающемся сквозь облака», что тоже должно означать молнию²².

После «Ригведы» образ Дьяуса окончательно блекнет и вскоре совсем исчезает из индийской мифологии. В постведийской литературе его имя употребляется почти исключительно как нарицательное (причем как существительное женского рода) *дьяус* со значением «небо»²³.

В отличие от Дьяуса Притхиви, Богиня-Земля, образ еще более древний, воспевается в гимне, особо ей посвященном (правда, только в одном, очень коротком:

V.84), и сохраняет место в пантеоне и в послеведийскую эпоху, хотя и весьма скромное, что характерно для всех женских образов мифологии патриархата.

В гимнах говорится, что прежде Небо и Земля были слиты воедино. Вселенная возникла, когда бог-творец разделил их и поместил пространство между ними. Здесь ведийская космогония отражает древнейшие этапы развития мышления. Разделение вселенной на Небо и Землю, очевидно, и было первоначальным в представлениях ведийских ариев о мироздании; в «Ригведе», однако, устанавливается уже разделение космоса на три главные сферы: небесную, воздушную и земную.

Традиционно образы ведийского пантеона и разделяются по этим трем сферам, или «владениям». Следует, однако, учитывать, что это деление не соответствует действительной структуре мифологических представлений, лежащих в основе содержания «Ригведы». Боги «Ригведы» относятся к той или иной сфере — небу, воздуху или земле — в соответствии с тем явлением природы, которое каждый из них, как предполагается, олицетворяет. Однако, как уже было отмечено, содержание этих мифологических образов отнюдь не сводится к персонификации явлений природы, для многих божеств пантеона «Ригведы» затруднительно определить конкретную связь с каким-либо природным феноменом, а некоторые явно не имеют такой связи вообще. Тем не менее мы условно принимаем традиционное деление и рассмотрим основные образы пантеона по этим трем группам.

В небесной сфере властвуют божества, олицетворяющие явления света, прекрасные и благосклонные к людям.

В предзакатных сумерках, когда на исходе ночи свет борется с тьмой, первыми на утреннем небе появляются Ашвины, двое братьев-близнецов, сыновья Дьяуса, возничие на золотой колеснице, влекомой крылатыми конями или орлами. Двое могучих витязей, вечно юных и прекрасных, они из всех богов наиболее благосклонны к людям, которых спасают от всяких несчастий. Они мудры и обладают целительной силой. Ашвины — божественные целители, они помогают немощным, больным, увечным, они возвращают зрение слепым, молодость старым, они спасают от волков, отвращают от

людей несчастья и смерть. Особенно прославляются они как спасители гибнущих в водной пучине. В первой книге «Ригведы» (I.112.116) упоминается о спасении Ашвинами некоего Бхуджью, которого бросили в воду с корабля во время бури его спутники (по-видимому, как умиловительную жертву). Ашвины, говорится в гимне (I.116), «доставили на берег сына Тугры (Бхуджью), погибавшего в водах, среди бездонной тьмы». Три дня и три ночи несли они его над волнами, пока не достигли берега.

В послеведийской литературе братья Ашвины иногда называются каждый по имени — Дасра и Насатья. Но в Ведах оба эти имени употребляются в двойственном числе как эпитеты обоих братьев. Особенно употребителен эпитет или другое имя Ашвинов — Насатьи, значение его неясно, предположительно его толкуют как «Целители» или «Спасители»²⁴, но существенно, что имя это встречается, как уже отмечалось, еще до «Ригведы» в переднеазиатских текстах середины II тысячелетия до н. э. (Nasatia, Naṣatianna)²⁵. Встречается оно также в «Авесте»: Nāṭhaiōya²⁶. Все это говорит об индоевропейском происхождении образа Ашвинов, мифология и культ которых восходят, очевидно, к весьма древней эпохе.

Колесница, на которой едут Ашвины, описывается в гимнах как трехчастная — трехколесная, с тремя сиденьями и т. д.; по-видимому, здесь отражается представление о трех сферах вселенной. В некоторых гимнах говорится, что вместе с Ашвинами на этой колеснице едет солнечная дева Сурья, дочь Савитара, бога солнца. В «Ригведе» мы находим отголоски мифа о женитьбе бога Сомы на Сурье (X.85). Ашвины в этом мифе играют роль сватов. Они являются к Савитару просить руки его дочери для Сомы. «Сома возлюбленным был, Ашвины оба были сватами, — говорит гимн, — когда Савитар отдал супругу Сурью, согласную [всей] душой» (X.85.9)²⁷. Параллель этому мифу находят в литовской народной поэзии, в сказании о двух братьях, «божьих сыновьях», которые приезжают на конях свататься за дочь Солнца (в ряде гимнов «Ригведы» отразилась сходная версия, в которой сами Ашвины выступают женихами Сурьи)²⁸. Другая индоевропейская параллель — греческие Диоскуры, которые, как давно уже было замечено, вообще имеют много сходных черт с индийскими Аш-

винами²⁹. И они тесно связаны со своей сестрой Еленой, имя которой представляет собой такой же женский вариант имени бога солнца, как имя «Сурья»³⁰. Ашвины тоже выступают иногда как братья девы Сурьи, именуемой в некоторых гимнах дочерью Дьяуса, Неба³¹.

Уже в отношении этих образов сложно определить конкретное явление природы, которое они персонифицируют. Несомненно, в Ведах они относятся к божествам света и связаны с солярной мифологией. Обычно их определяют как божества предраусветных и вечерних сумерек или олицетворения утренней и вечерней звезды; но исследователи, пытающиеся свести их мифологическую природу к этим природным феноменам, находят затруднительным объяснение одновременности их появления, подчеркнутой «неразлучности» этих образов в ведийских гимнах и мифах.

Указанные выше параллели подкрепляют мнение, согласно которому Ашвины отражают следы древнего индоевропейского культа и мифологии изначальных близнецов, уводящие в эпоху дуальной организации первобытного общества. О глубокой древности их мифологии говорят и их зооморфические атрибуты и ипостаси. В некоторых ведийских текстах содержатся намеки на птичью природу или птичий облик Ашвинов³², что также роднит их с греческими Диоскурами, а также с героями латинского мифа Ромулом и Ремом. Еще одна древняя черта в образах Ашвинов в «Ригведе» — их постоянная связь с медом (они везут мед на своей колеснице, у них «медвяные» бичи, *мадхукаша*, и т. д.), который в индоевропейский период употреблялся для приготовления опьяняющего ритуального напитка, в Индии замененного сомой (см. ниже).

В заключение заметим, что эти древние боги в ведийском пантеоне занимают приниженное положение — именно из-за своей особенной благосклонности и близости к людям, что наносит ущерб их божественной природе; другие боги не признают их равными себе, Индра, глава пантеона, отказывается допускать их к жертвоприношению сомы — им приходится добиваться этого права. Позднее Ашвинов именуют «шудрами» среди богов.

Вслед за Ашвинами (или вместе с ними в некоторых гимнах) восходит на небо Ушас, богиня зари³³. Ушас —

лучезарная дева, рожденная в небе, дочь Дьяуса, светлая сестра темной ночи Ратри, и, когда Заря появляется на небе, темная сестра охотно уступает ей дорогу. О древности образа Ушас говорят индоевропейские параллели ее имени³⁴. В «Ригведе», однако, это уже высокоразвитый мифологический образ. В пантеоне «Ригведы», имеющем ярко выраженный патриархальный характер, это самый значительный женский образ; Ушас — единственная богиня, которой посвящено целиком значительное число гимнов (всего около 20).

Ушас — самое поэтическое создание ведийской мифологии: гимны, ей посвященные, принадлежат к числу самых красивых, наиболее замечательных в художественном отношении в «Ригведе». Она изображается как прекрасная дева в сверкающем жемчужным светом наряде; она едет на блистающей колеснице, запряженной багряными конями или коровами. Ушас поднимается на востоке, светлая, как после омовения, в нарядном платье танцовщицы; она обнажает свой стан и являет взорам смертных свою красоту. Она широко раскрывает ворота неба, раскрывает двери тьмы, и коровы выходят из своего стойла. Ее яркие лучи подобны стадам багряных коров — образ, характерный для древнеиндийской поэзии. Сбросив черное покрывало ночи, она гонит злых духов и ненавистную тьму; разогнав тьму, Ушас обнаруживает скрытые в мире богатства. Она поднимает на ноги животных, птиц заставляет вылетать из гнезд, пробуждает и побуждает к действию людей. В некоторых гимнах Ушас именуется порождением певучих звуков — возможно, в связи с пением птиц на заре.

Ежедневно вставая на одном и том же месте, Ушас никогда не сбивается со стези закона, никогда не нарушает вселенского закона богов, называемого *рита* (см. подробнее ниже). Ушас особенно прославляется в гимнах за верность своему долгу; неукоснительное возвращение зари по миновании ночи наполняет благодарностью сердце древнего поэта. Ушас, говорится в гимнах «Ригведы», светила и будет светить вечно, она бессмертна.

Вот один из гимнов Ушас в I книге «Ригведы»:

Воссияй, о Ушас, дочь Неба, и одари нас богатством, о многославная, о светлая, щедрая богиня, одари нас благополучием! Пробуди для меня радостные голоса, о Ушас, и пошли нам великое процве-

гание! Заря уже всходила раньше; да взойдет она опять, богиня, устремляющая вдаль наши колесницы, которые мчатся вперед при ее появлении, как корабли в погоне за богатством. Как хлопотливая дева, поспешает Ушас, радеющая о благе всего живого, пробудить и отправить всех по их делам; она не ведает покоя, и птицы не остаются в гнездах, когда забрезжит ее свет в небесах. Все, что движется, преклоняется перед ее блеском; не ведающая усталости, она творит свет. Появляясь в небе, богиня прогоняет наших ненавистников, она рассеивает наших врагов. Блистай же, Ушас, лучезарным светом, приноси нам счастье, взгляни благосклонно на нашу преданность! В тебе, о светлая богиня, когда ты восходишь на небо, жизнь и дыхание всех созданий (I.48)³⁵.

Как юноша за девой, следует за прекрасной Зарей ее супруг, влюбленный в нее Сурья, бог солнца. Его колесница появляется на краю горизонта, и светозарные кони выносят ее в небесную высь; за один день они пересекают вселенную. В пантеоне «Ригведы» целый ряд божеств связан с солярными явлениями. Сурья — не единственное солнечное божество, но он из них самое конкретное, персонификация солнца, как такового, и само имя его означает «солнце»³⁶.

Сурья едет на колеснице, запряженной семью кобылицами (олицетворяющими солнечные лучи); Ушас пролагает ему путь в небе. «Когда он распрягает своих лошадей, — говорится в гимне, — сразу Ночь расстилает над всеми свое покрывало» (I.115.4). Когда же Сурья вновь появляется на небе, он свертывает темноту, как шкуру, и звезды ускользают, как воры, от всевидящего солнца.

Сурья — хранитель всего, что движется, и всего, что утверждено, он — живитель всех существ; как и Ушас, он побуждает их к движению и исполнению их повседневных дел. Он же поддерживает небесный свод. Часто в гимнах упоминается око Сурьи. Всевидящий Сурья — соглядатай за всем миром, за всеми существами, их добрыми и дурными деяниями. Он благосклонен к людям, он — ходатай за них перед высшим божеством Варуной. В гимнах, исполняемых при восходе солнца, Сурью умоляют объявить людей безгрешными перед Варуной и Митрой (об этих богах см. ниже). Он отмеряет дни и продлевает жизнь, отгоняет болезни и дурные сны. Но вообще Сурья в Ведах — божество не из самых значительных, он выступает в подчиненном положении у Варуны, а также у Индры, которому он уступает в споре. Гимны говорят, что Сурья создан другими

богами или что боги извлекли его из моря, где он скрывался, и поместили на небе.

Всего 11 гимнов посвящено в «Ригведе» другому солнечному божеству — Савитару; тем не менее этот образ занимает заметное место в ведийском пантеоне. Имя его переводят как «Побудитель» или «Живитель» (Savitār — имя деятеля от глагола sū «побуждать, оживлять, сотворять»); считается, что он олицетворяет животворящую силу солнца. В отличие от Сурьи, который более конкретен и означает солнце, видимое в небе, солнечный свет, Савитар, согласно толкованиям традиционных комментариев, персонифицирует солнечную природу вообще, независимо от светозарной функции, или означает солнце скрытое, после заката пребывающее во тьме в течение ночи³⁷.

Савитар — золотое божество, с золотыми руками и ногами, у него золотая колесница, он одет в золотой наряд. Желтоволосый Савитар воздевает свои могучие золотые руки, достигающие концов вселенной, благословляя и пробуждая все существа. Особым почитанием пользовалась молитва Савитару в «Ригведе», произносимая каждое утро при восходе, называемая Савитри или Гаятри: «Да обретем мы желанное сияние Савитара, бога, который оживляет наши мысли!» (III.62.10)³⁸. Савитар, образ которого связывается часто с закатом, уносит в назначенное место души добродетельных. Он же дарует людям долгую жизнь; богам же он дарует бессмертие, бессмертие — дар Савитара.

Другой образ, традиционно причисляемый к солнечным божествам «Ригведы», — Пушан, «Благодетельный», «Дарующий благоденствие»³⁹. К нему обращено в «Ригведе» восемь гимнов, главным образом о нем говорится в VI книге. Пушан — брат девы Сурьи (следовательно, сын Савитара, хотя так он не именуется); иногда его называют супругом Ратри, богини ночи, иногда — возлюбленным ее сестры Ушас, богини зари. Пушан — пасторальное божество. Он носит стрекало, его колесницу влекут козы. Он — хранитель и покровитель скота, водитель его. Когда коров выгоняют на пастбище, произносится стих: «Пушан, ступай за нашими коровами» (VI.54.6). Пушан охраняет стада от волков, помогает найтись пропавшему или заблудившемуся скоту. «Да следует Пушан за нашими коровами, — говорится в гим-

не,— да охраняет он наших коней... Не дай ничему потеряться, или повредиться, или упасть в пропасть, но вернись со всеми коровами в сохранности» (VI.54.5,7). Он считается богом скотоводства, а также земледелия: он направляет плуг, проводит борозду в нужном направлении. Полагают, что Пушан представляет собой олицетворение путеводительного аспекта солнца, он — бог солнца и путей. Пушан — знаток путей, «он рожден, чтобы шествовать по далеким путям, по дальней тропе небес и по дальней тропе земли» (X.17.6). Он указывает пути, провожает по путям не только скот, но и людей, к нему взывают заблудившиеся. Гимн I книги гласит:

О Пушан, обойди дороги! Прогони опасность, о Сын Избавления! Иди впереди нас, о бог! Свирепого, лютого волка, что нам угрожает, о Пушан, прогони ты его с дороги! Прочь с пути далеко прогони вора, разбойника в засаде!.. Проведи нас через преследования! Создай нам хорошие, легкопроходимые пути! О Пушан, добудь нам силу духа! Отведи на хорошее пастбище! Да не нападет новая лихорадка в дороге! О Пушан, добудь нам силу духа! (I.42.1—3, 7, 8) ⁴⁰.

Хотя в пантеоне «Ригведы» Пушан рассматривается как своего рода «младшее» солнечное божество, он принадлежит к числу наиболее архаических образов. В нем мы видим черты древнего пастушеского племенного бога, включенного относительно поздно в общеарийский пантеон и подчиненного уже занявшим там прочное место Сурье и Савитару.

Еще менее значителен в «Ригведе» образ другого солнечного божества — Вишну. Но в отличие от Пушана, культ которого угасает уже в поздневедийский период, Вишну впоследствии, как известно, выдвигается на первый план и становится высшим божеством, одним из членов верховной триады индуизма. В «Ригведе» же это божество третьестепенное, вероятно, как и Пушан, оно ведет свое происхождение от какого-то местного племенного культа. Иногда образ его связывается с горами; «живущий в горах» (*гирикишит*) — частый его эпитет в «Ригведе». Возможно, первоначально это какой-то горный дух, образ «низшей мифологии».

В «Ригведе» упоминается о трех шагах Вишну, которые позднее толкуются как три этапа движения солнца — восход, зенит и закат; образ Вишну объясняется как олицетворение движения солнца. Однако надо за-

метить, что в «Ригведе» связь Вишну с солнцем еще не выражена ясно. Здесь на первый план выступает более отвлеченная связь его с пространством вообще; три шага Вишну означают установление пределов вселенной, и именно эта его космогоническая функция и обуславливает, по-видимому, его последующее возвышение⁴¹.

В позднейшей литературе мы находим следующий миф о трех шагах Вишну. Некогда вселенной овладел непобедимый царь демонов Бали. Вишну явился к нему в образе карлика и выпросил для себя столько пространства, сколько он сможет покрыть тремя шагами. Когда Бали согласился, Вишну тремя шагами обошел всю вселенную и таким образом, отобрал ее у демонов⁴².

Наконец, к солнечным божествам «Ригведы» относят традиционно и Митру. Это один из древнейших образов ведийского пантеона, на что указывают и упоминание этого имени в митаннийском документе XIV в. до н. э. (см. примеч. 1), и параллель в древнеиранском пантеоне⁴³; однако в «Ригведе» это божество не играет заметной самостоятельной роли, только один гимн посвящен исключительно ему (III.59), во всех же остальных случаях он неизменно воспевается в паре с другим богом, затмевающим его своим значением, — Варуной. Связь этих двух божеств выражается в «Ригведе» словом *двандва* Митраваруна, «Митра и Варуна», подчеркивающим их неразрывное единство; вместе они правят небом и землей, охраняют мир, надзирают за соблюдением праведных обычаев и обрядов. Это единство их восходит, видимо, еще к доведийской эпохе, ибо и в упоминавшемся митаннийском договоре эти боги названы вместе.

Однако природная основа образов этих божеств остается неясной и вызывает различные толкования. Если иранский Митра в пантеоне «Авесты» довольно отчетливо олицетворяет солнце, ведийский образ причисляется к солнечным божествам в значительной мере условно. Правда, в «Ригведе» неоднократно упоминается «око» (*чакшус*) Митры (или Митры и Варуны), под которым подразумевается солнце, но сам Митра нигде с солнцем прямо не отождествляется. В некоторых гимнах Митра и Варуна, упоминаемые вместе, ассоциируются соответственно с днем и ночью. Митре присваивается белый цвет, Варуне — черный⁴⁴. Но не природный феномен опре-

деляет главное содержание этих образов. Важнее для понимания их сущности особая роль, которую они играют (и прежде всего Митра) при заключении всякого рода договоров и соглашений. «Справедливые», «необходимые» — так в гимнах называют Митру и Варуну, но Митре эти качества принадлежат в особой степени; еще в митаннийском брачном договоре XIV в. до н. э. содержится обращение к этим богам. Имя Митры издревле призывается в клятвах при договорах, и оно становится синонимом дружественности, знамением отсутствия обмана. В послеведийской литературе оно употребляется почти исключительно как нарицательное в значении «друг»⁴⁵.

В диаде Митра—Варуна первый олицетворяет преимущественно положительные, благостные для людей качества. Оба они воплощают магико-юридическую функцию древней племенной организации; оба связываются с понятием «царственность» и именуются часто «царями» или «вождями». Но магическая сторона деятельности племенного вождя или «царя» древнейшей эпохи олицетворяется преимущественно в образе Варуны. Он же в отличие от Митры выражает грозные, опасные для людей свойства владычества и выступает в роли небесного судьи и карателя грешников.

Варуна занимает особое место в пантеоне «Ригведы». Некоторые исследователи определяют его как бога неба или небесного свода, но в действительности в гимнах нет ясных указаний на то, какое именно явление природы он олицетворяет⁴⁶. Во всяком случае, это одно из самых значительных божеств «Ригведы» (хотя гимнов, особо ему посвященных, сравнительно немного, всего около десятка), и, по мнению некоторых исследователей, он занимал место главы пантеона, прежде чем его сменил в этой роли Индра.

Особенно выделяет Варуну среди прочих богов «Ригведы» его роль блюстителя нравственных законов, карающего за грехи и преступления (которую он лишь отчасти разделяет с Митрой). Варуна восседает на великолепном троне в своем тысячевратном небесном дворце, облаченный в золотые одежды, и правит оттуда миром. Он — великий вседержитель закона мироздания, называемого *рита*, который является одновременно и моральным законом. Этим законом определяются и кос-

мический порядок, и порядок в человеческом обществе. Представление о нем восходит к древнейшей эпохе (параллель ему обнаруживается в иранском космическом и моральном законе *аша*).

Варуне принадлежит и космогоническая функция. Он разделил небо и землю и поддерживает их, он заставил золотой диск солнца светить в небе и проложил ему дорогу. По воле Варуны восходит ночью луна и звезды светят в вышине, по его воле текут реки, и его таинственной властью они изливаются в океан, никогда его не переполняя.

В ведийских текстах подчеркивается всеведение Варуны. Он знает все тайны, бывшие и будущие, людскую правду и ложь⁴⁷. И с его всеведением связана его роль небесного судии и карателя грешников. Он узнает о людских прегрешениях либо сам непосредственно, либо через своих соглядатаев. Он сидит на своем троне, и вокруг, у его ног, сидят многочисленные соглядатаи (*снашас*), неусыпные стражи людских деяний. Облик их обрисован в Ведах неясно. Некоторые исследователи считают, что под соглядатаями Варуны подразумеваются звезды, как бы взирающие с небес на людские деяния; это согласуется с толкованием образа Варуны как божества неба (а также ночи). Но, по другим данным, соглядатаи Варуны представлялись в виде собак (ср. греческих Эринний, которые изображались как старухи с собачьими головами, отслеживающие грешников).

Гнев Варуны вызывается грехом, ибо грех — это преступление его велений; и он заключает грешника в оковы. Особенно часто он наказывает, насылая на провинившегося водянку. Но он милосерден к кающемуся, он отпускает грехи молящимся ему и снимает с них грехи их отцов. К нему взывают о прощении прегрешений, об освобождении от оков, умоляют не отнимать жизнь, но продлить ее, пощадить согрешившего по неведению, скотать лживого, но пощадить праведного и т. д.

Варуна «Ригведы» издавна был признан европейскими исследователями наиболее соответствующим религиозному представлению о божестве образом этой древней мифологии; гимны, ему посвященные, почитаются высокими образцами религиозной поэзии. Действительно, Варуна выступает в «Ригведе» как божество развитого религиозного культа, представляющегося почти чуждым

элементом в ее мифологии; в образе его находят немало общего с богом-отцом Ветхого завета, и выдвигалось предположение, что культ его был заимствован ариями у древних семитов⁴⁸.

Однако в этом образе грозного, но справедливого высокоморального судии различимы и другие, весьма архаические черты. Как отмечалось, Варуна связан с магической функцией правления миром; он — обладатель сверхъестественной, таинственной космической силы, называемой *майя*, отсюда его эпитет *майин*. И в противопоставление Митре Варуна воплощает мрачные и опасные для людей стороны полубожественной, полудемонической власти, он коварен и связан с силами тьмы.

В заключение следует отметить, что уже в Ведах Варуна особенно связан с водами; владычество над водами становится главной чертой в его мифологии в постведийскую эпоху. Космические воды, с которыми связан Варуна в ведийской мифологии, представляют собой изначальную стихию, отделяющую организованную в пространстве и времени вселенную от хаоса, предшествовавшего творению⁴⁹.

К паре Митра—Варуна в гимнах «Ригведы» изредка добавляется третий член — Арьяман, божество древнее, на что указывает параллель в «Авесте» (Айрьяман), но в ведийском пантеоне занимающее место еще более скромное, чем Митра. Более определенно, чем Митра, он олицетворяет солнце; однако в особенности он связан с брачным ритуалом (он дарует жениха невесте, и во время свадебного обряда жених отождествляется с Арьяманом). В постведийский период этот образ совершенно сходит со сцены⁵⁰.

Все эти три божества объединяются наименованием «Адитья», что толкуется традиционно как «сыновья Адити». В группу Адитьев включается еще несколько божеств, уже менее значительных, чем Митра или Арьяман. Следующим после Арьямана называют Бхагу. Параллель ему имеется в «Авесте» (Бага), где этот образ также лишен индивидуальности и неясен. Уже в «Ригведе» имя «Бхага» часто употребляется как нарицательное, как эпитет, прилагаемый к другим богам, в значении «Наделитель». Вообще, в Ведах это слово имеет значение некоего природного дара, обеспечивающего счастье и процветание. Впоследствии оно употребляется

только как нарицательное в значении «(счастливая) доля», «счастье» (отсюда производное *бхагават* — «счастливый»). На большую древность образа указывает параллель в славянских языках, где соответствующее слово утвердилось для преимущественного обозначения бога — «бог».

Еще реже упоминаются и еще менее значительны в «Ригведе» младшие члены группы Адитьев — Дакша⁵¹ и Амша⁵². В послеведийский период Амша совершенно исчезает из пантеона, Дакша же в отличие от всех остальных Адитьев начинает играть гораздо более важную роль в индуистской мифологии⁵³.

Иногда в «Ригведе» говорится о семи или даже восьми Адитьях, но имя седьмого нигде не называется. В одном из гимнов X книги (72) названо имя восьмого Адитьи — Мартанды, который позднее отождествляется с солнечным божеством Вивасватом (о нем см. ниже)⁵⁴. Позже имя «Адитья» становится синонимом Солнца, группа же «Адитьев» увеличивается до 12 членов, и в нее включаются новые божества (Индра, Вивасват, Вишну и др.); считается, что 12 Адитьев олицетворяют месяцы солнечного года.

Что касается богини Адити, матери Адитьев, то образ ее в «Ригведе» бледен и неясен. Имя ее означает «бесконечность», «несвязанность»; по некоторым толкованиям, она представляет собой персонификацию неба, источника света⁵⁵.

Самое значительное божество «Ригведы» — Индра, властвующий в сфере воздуха, занимающей промежуточное положение между небом и землей. Ему посвящено более четверти всей книги. В индийской мифологии Индра — бог-громовержец, божество грозы, и в этом отношении именно он, а не Дьяус близок греческому Зевсу, хотя имена их неродственны⁵⁶. В имени Индры трудно проследить связь с каким-либо природным явлением, и антропоморфизм особенно отчетливо выражен в его образе в гимнах «Ригведы».

Индра изображается в «Ригведе» как могучий воин, великан с золотыми или рыжими волосами и бородой, прекрасный обликом. Он едет на золотой колеснице, сработанной для него божественными мастерами Рибху (см. о них ниже), запряженной двумя рыжими или гнедыми конями с развевающимися золотыми грива-

ми; с ним его колесничий Ваю, бог ветра (см. ниже). Индра вооружен громовой палицей, перуном, называемым *ваджра*, блистающим, как солнце⁵⁷. Вооруженный громом, опьяненный обильными возлияниями сомы, хмельного напитка богов, Индра в сопровождении дружины Марутов, богов бури (см. ниже), отправляется на бой со змееподобными чудовищами — *асурами* (см. ниже). Его никто не может одолеть, все трепещут перед ним — и боги и демоны; земля и небо содрogaются в страхе, когда он наносит врагам удары своим оружием.

Главный подвиг Индры — победа над Вритрой и освобождение вод. Один из постоянных эпитетов Индры — Вритрахан, «Победитель Вритры», ему имеется параллель в Авесте — Вртрагна, имя бога войны, хотя там оно имеет иное значение⁵⁸. Вритра — космический змей, пленивший воды, заключивший их в своем чреве или в недрах гор. Традиционно его принято толковать как демона засухи, а победу над ним Индры — как мифологическое отражение живительной грозы, приходящей на смену засушливому лету; но действительное значение образа Вритры в гимнах «Ригведы» выражено очень неясно. Очевидно только, что это весьма древний образ, возникший еще до прихода ариев в Индию⁵⁹. Имя его производится от корня *vr̥* «охватывать, обволакивать, задерживать» (имеется в виду пленение им вод).

Дракон, говорится в гимнах, возлежит на семи закрытых путях, на ложе семи рек, которым он закрыл дорогу. Он лежит, свернувшись в девяносто девять колец. Он заключил воды в недрах гор, он же пожрал эти горы. Он устрасил даже богов; когда дракон испускает шипение, боги, охваченные трепетом, бегут, оставляя Индру одного на поле боя. Вот один из гимнов, описывающих победу Индры над Вритрой:

О подвигах Индры хочу я поведать, о первых, свершенных владыкою грома. Он поразил дракона, он проложил путь водам, он отверз чрево гор. Он убил змея, возлежавшего на горе... Как мычание коровы, вырвались воды на волю и напрямик поспешили к морю. Как алчущий бык, возжаждал он сомы, он пил ее, выжатую, из трех чанов. Даритель взял меткое оружие, ваджру, и он поразил его, перворожденного из драконов. Когда ты поразил его, о Индра, перворожденного из драконов, когда убил его, применив непревзойденные свои чары, и породил тем солнце, небо и зарю, не осталось поистине достойного тебя противника. Вритру, злейшего Вритру, Змея, поразил Индра ваджрой, могучим оружием. Как сучья дерева, срубленные топором, лежит дракон, распростертый

на земле. Как пьяный бахвал, вызвал Вритра на бой великого героя, победоносного изгонителя врагов. Он не мог противостоять его оружию. Сокрушен, раздавлен был он, враг Индры. Безногий и безрукий, бросился он в бой против Индры. Тот ударил его ваджрой в хребет. Вритра, возжелавший превзойти героя, пал, раздробленный многократно. Через него, лежащего, подобно разорванным водорослям, стремятся воды... Среди стремнины, не знающей покоя, безостановочной, лежит его тело. Воды бегут через тело Вритры. В вечную тьму низринут он, враг Индры... (I.32) ⁶⁰.

И во многих других гимнах «Ригведы» в сходных выражениях описывается эта битва. Текст этих гимнов не вполне отвечает толкованию мифа о победе Индры над Вритрой как отражения грозowych явлений, победы грозы над засухой. Некоторые исследователи предлагали иные толкования, в частности в мифе усматривали рассказ о победе солярного божества над демоном зимы, освобождающей скованные льдом реки (согласно этому толкованию, миф сложился до переселения ариев в Индию, в стране с другим климатом) ⁶¹. Это больше согласуется с гимном, провозглашающим, что Индра «породил тем солнце, небо и зарю» (I.32.4). Однако для объяснения этой фразы не обязательно рассматривать Индру как солнечное божество. Здесь выражена космогоническая функция Индры, вообще ему свойственная и лежащая также в основе мифа о победе над Вритрой. В гимнах подчеркивается «бесформенность» Вритры, выраженная в его змееподобной природе; чудовище покоится на путях, погруженное в сон, — этот мотив повторяется в ряде гимнов. Многие современные исследователи указывают, что в образе Вритры следует видеть воплощение первозданного хаоса; победа Индры над ним символизирует космогонический акт, сотворение упорядоченной вселенной. Миф о победе бога на заре мироздания над чудовищем, олицетворяющим силы хаоса, встречается и в других древних мифологиях (ср. известный миф о победе бога Мардука над чудовищем Тиамат в литературе древнего Двуречья ⁶²).

В некоторых гимнах (а также в литературе последующего периода) в победе Индры над Вритрой участвует Вишну, и миф о Вритре связывается с мифом о шагах Вишну. Индра обращается к Вишну с просьбой шагнуть, чтобы создать тем пространство, необходимое для установления ваджры (см. IV.18; VIII.100). Ваджра при

этом приобретает значение космического столпа, поддерживающего небо.

Другой враг Индры — трехголовый змий Вишварупа, сын бога Тваштара. Позднее этот миф связывается с мифом о Вритре: после того как Индра убил сына Тваштара, тот ради отмщения создал ужасное чудовище Вритру, грозившее пожрать все живое, но Индра и его уничтожил. Тваштар — божество неясного происхождения, божественный мастер, искусный создатель разнообразных форм и предметов; он соответствует более всего Гепфесту, или Вулкану, античной мифологии. Он выковал ваджру, громовое оружие Индры, сделал кубок для *амриты*, напитка бессмертия (под этим кубком подразумевается луна), создал разных животных, прежде всего коня, в ноги которого он вложил быстроту. Но женой его была демоница, которая родила ему сына, трехглавого дракона Вишварупу. И в некоторых мифах Тваштар выступает как враг Индры.

Важным подвигом Индры является также его победа над Валой, демоном пещеры, которого в позднейших текстах называют братом Вритры. В этом мифе играет активную роль демоническое племя *пани*, похитителей коров⁶³. Пани угоняют коров в далекую страну за рекой, текущей на краю света, и прячут их в пещере. Божественная собака Сарамы («Быстрая»), посланная Индрой, перепрыгивает через реку, выслеживает коров и слышит их мычание внутри скалы, в которой они заключены. Она требует коров обратно во имя Индры, но пани отказываются отдать их без борьбы (X.108). Индра отправляется за похищенными коровами в сопровождении божественных певцов Ангирасов, которых возглавляет бог Брихаспати, Владыка Молитвы; вместе они побеждают демона пещеры и освобождают коров (IV.50; III.31; I.62 и др.).

Брихаспати, которому принадлежит особая роль в этой победе, — образ, по-видимому, сравнительно позднего происхождения, олицетворение магической силы молитвы или заклинания, божественный жрец, идеальный прообраз жреца в индийской мифологии. Своими заклинаниями, своими «огненными песнями» он разверзает скалу и выводит коров из пещеры. И, раскрыв скалу, Брихаспати, говорится в гимнах, «обрел зарю, небо и огонь, своим заклинанием он рассеял тьму» (X.68.9),

«он выгнал коров, молитвой расколов Валу, и уничтожил мрак и открыл небо» (II.24.3). Этот подвиг, как и победа Индры над Вритрой, получает, таким образом, космогоническое значение⁶⁴.

Индра помимо Вритры и Валу побеждает многих других асуров — драконов, обитающих в воздушной сфере; имена их называются в «Ригведе», но подробно об этих победах Индры в гимнах не рассказывается. Однако Индра воюет не только с асурами. Чаше, чем к другим богам, к нему взывают в гимнах «Ригведы» о помощи в войнах с земными врагами. Индра выступает в «Ригведе» как бог битвы, побеждающий враждебные ариям племена дасов, нечестивцев, не признающих ведийских богов и обрядов. Он рассеял пятьдесят тысяч темнокожих дасью и разрушил их цитадели. Часто упоминаются цитадели или крепости (*nur*) этих дасов или дасью, которые во множестве сокрушает Индра и с ним покровительствуемые им вожди ариев. Индра или сам одерживает победы над дасами, или с его помощью побеждают их вожди арийских племен. Иногда в гимнах дасы и дасью понимаются мифологически, не как реальные земные враги, но как разновидность демонов.

В эпоху «Ригведы» воинственный Индра становится главой пантеона, затмевая Варуну. В ведийском пантеоне это наиболее яркий образ, характерный образ героической мифологии, в победах его над всякого рода чудовищами отражается освобождение человека от подавляющей власти слепых сил природы, которые эти чудовища олицетворяют. И образ Индры — наиболее очеловеченный в пантеоне «Ригведы», антропоморфные черты в нем наиболее четко выделены.

Индра в «Ригведе» — образ обожествленного арийского племенного вождя, земной и исполненный жизни. В нем отражаются не одни лишь положительные черты — отвага, благосклонность к людям, но и отрицательные. Временами Индра впадает в капризную ярость, в порывах ярости он совершает поступки, не согласующиеся с общим представлением о нем как о благодетельном божестве. Он разбивает колесницу Зари, и Ушас, испуганная, спасается бегством (IV.30)⁶⁵. В гимне IV книги (18.12) говорится, что Индра убил своего отца (видимо, Дьяуса) и сделал свою мать вдовой⁶⁶.

Часто подчеркивается пристрастие Индры к хмельной соме. Это, впрочем, свойственно и другим богам; когда устраивается возлияние сомы, все боги спешат принять в нем участие. «Индра пьян, Агни пьян, все боги захмелели», — говорится в гимне VIII книги (58.11). Но Индра все же более других привержен к соме. Говорят, что он был вскормлен сомой вместо материнского молока. И он выпивает сому в огромных количествах, пьет ее целыми озерами. «О Индра, пей смелее сому из кувшина!» — поощряет его автор гимна (VI.47.6). В огромных количествах он поедает также мясо быков и буйволов, запивая его сомой; приверженность к радостям жизни ярко проявляется в его чрезвычайно земном, наделенном человеческими чертами образе.

Любопытен гимн 119 в X книге, представляющий собой монолог пьяного Индры, похваляющегося своей мощью ⁶⁷:

Поистине я одарю почитателей коровами и конями — не выпил ли я сомы? (kuvit somasya arāṁ iti — этот рефрен проходит через все стихотворение). Как бурный ветер, несет меня выпитая влага — не выпил ли я сомы? Несет меня выпитая влага, как быстрые кони колесницу, — не выпил ли я сомы?.. Пять племен людских кажутся мне не больше пылинки — не выпил ли я сомы? Оба мира не равны даже половине меня — не выпил ли я сомы? Я превзошел величием небо и обширную землю — не выпил ли я сомы? Ну-ка, поставлю я эту землю туда или сюда — не выпил ли я сомы?..

В поздневедийской литературе Индра выступает также как герой всякого рода сомнительных любовных походов, соблазнитель земных женщин, подобно античному Зевсу-Юпитеру ⁶⁸.

Один из самых выразительных гимнов Индре содержится во II книге «Ригведы»:

Кто, едва родившись, [был] мудр как первый, Бог, [который] защитил богов силой разума, От чьей ярости сотрясались оба мира, Ибо велико [его] мужество, — он, о люди, Индра! Кто укрепил колеблющуюся землю, Кто успокоил качающиеся горы, Кто дальше измерил воздушное пространство, Кто поддерживал небо — он, о люди, Индра! Кто, убив дракона, пустил струиться семь рек, Кто выгнал коров, устранив Валу, Кто породил огонь между двух камней, Хватающий добычу в сражениях — он, о люди, Индра!.. У кого в распоряжении кони, у кого — коровы, У кого — деревенские общины, у кого — все колесницы, Кто породил солнце и утреннюю зарю, Кто управляет водами — он, о люди, Индра! Кого призывают два сошедших войска: По эту и по ту сторону, взаимные недруги — Даже те двое, которые взобрались на одну и ту же колесни-

цу, Порознь призывают — он, о люди, Индра! Без кого народы не побеждают, Кого сражающиеся зовут на помощь, Кто стал образцом для всего, Кто сотрясает несотрясаемое — он, о люди, Индра! Кто всех, совершающих великий грех, Поразил копьем — не успели они это осознать, Кто дерзкому не прощает дерзость, Кто убийца даस्या — он, о люди, Индра! Кто Шамбару, живущего в горах⁶⁹, отыскал в сороковую осень, Кто убил насильника-дракона, Дану, лежавшего, — он, о люди, Индра! Кто — сильный бык с семью поводьями — Выпустил семь рек для бега, Кто с дубиной⁷⁰ в руке столкнул Раухину, влезавшего на небо, — он, о люди, Индра! Даже небо и земля склоняются перед ним, Даже горы страшатся его ярости; Кто известен как пьющий сому, с дубиной в руке, С дубиной в длани — он, о люди, Индра!.. (II.12)⁷¹.

Как и у других богов «Ригведы», в образе Индры иногда выступают древние зооморфические черты. Особенно часто Индра сравнивается с быком или сам изображается как бык. Зооморфным атрибутом Индры является также орел (*шьена*), принесший сому с небес, с которым он иногда отождествляется.

Близок Индре в «Ригведе» бог Трита, называемый обычно Трита Аптъя, т. е. «Трита Водяной». Он считается божеством молнии, воплощением огня в молнии, рождающейся в тучах, среди атмосферных вод, откуда его эпитет. Ему родствен в пантеоне другой образ — Апам Напат, «Сын Вод», тоже, по-видимому, воплощение молнии. И Трита и Сын Вод упоминаются в «Ригведе» редко, это очень древние божества⁷², культ которых мы застаем уже на стадии угасания. Образы их затмеваются и поглощаются образом Индры. Упомянувшийся выше миф об убийстве Вишварупы, трехголового змея, был посвящен не Индре, а Трите: именно Трита выступал в нем в роли героя, победителя дракона. В одном из гимнов X книги (8) говорится, что Трита Аптъя убивает Вишварупу, отрубает его три головы и отпускает на волю коров, проглоченных драконом. О том, что эта версия древнейшая, свидетельствует соответствие в иранской мифологии, где герой Трайтауна из рода Атвья убивает змея о трех головах; правда, освобождает он при этом не коров, а двух прекрасных дев (в «Авесте» миф отражает позднейшую стадию, антропоморфизирова персонажей); ср. также греческий миф о Геракле, убивающем трехголового Герионея и уводящем стада коров, которые чудовище похитило у божества.

Уже в гимнах «Ригведы» упоминается о страхе, который охватил Индру после его победы над драконом, и

о бегстве его «через девяносто девять рек». В поздневедийской литературе дается толкование этому мотиву: Вишварупа, сын бога Тваштара, был жрецом у богов, и, убив его, Индра оказался повинен в тягчайшем грехе *брахмахатья*, убийства брахмана. В позднейших версиях мифа о Вишварупе Индра очищается от этого греха, возложив его на Триту; так примиряются расхождения между древним мифом и более поздней его версией. Трита в ведийской мифологии играет роль божества, отпускающего грехи людям и богам, принимая на себя их вину (ср. мотив «козла отпущения» в древнееврейской мифологии). О Трите говорится, что обитель его далека и неведома; и возникает обычай желать, чтобы всякое зло и грехи уходили в отдаленную и таинственную обитель Триты; в молитвах желают, чтобы к Трите ушли недобрые сны и все беды и болезни. Впрочем, в послеведийский период это божество почти не упоминается, и образ его предается забвению.

Дольше живет в индийской мифологии образ Мата-ришвана, который в «Ригведе» также связан с молнией. Это — божество, принесшее скрытый огонь с небес на землю (своего рода индийский вариант образа Прометей, лишенный, однако, всяких мотивов богоборчества; он приносит огонь людям с соизволения богов). В «Ригведе» упоминается весьма редко; в последующую эпоху он становится одним из второстепенных божеств ветра.

Гораздо больше значения имеет Рудра. Он воспевается всего лишь в трех или четырех гимнах, имя его упоминается в «Ригведе» еще реже, чем имя Вишну, но, как и Вишну, он впоследствии занимает одно из главенствующих мест в религии индуизма. Уже в ведийскую эпоху культ его играет, очевидно, значительно более важную роль, чем можно судить по частоте упоминаний о нем в «Ригведе». Он стоит, однако, особняком от центрального ритуала возлияний сомы, чем и объясняется, по-видимому, малое число посвященных ему в «Ригведе» гимнов.

Рудра олицетворяет разрушительные силы тех самых стихийных явлений, которые в положительном аспекте воплощены в образе Индры. Он свиреп и разрушитель, как дикий зверь; «красный вепрь небес» — так именуется он в гимне (I.114.5). Гимны, ему посвященные, выражают в основном страх перед его ужасными стрелами

и его гневом. В Ведах он изображается в облике дикого охотника, одетого в шкуру, с иссиня-черными волосами, заплетенными в узел, вооруженного луком и стрелами. Стрелы его толкуются иногда как молнии, и Рудра традиционно понимается как бог грозы и бури. Но чаще в Ведах стрелы Рудры отождествляются с болезнями. Его грозные стрелы — Рудру молят не метать их — это губительные болезни. Смерть от болезни — это смерть от руки Рудры, и ее отличают от другого рода смертей. Главная болезнь, которая исходит от Рудры (как водянка — от Варуны), — это лихорадка (*джвара*). В некоторых текстах Джвара употребляется даже как одно из имен Рудры.

Рудра насылает также порчу на скот, и скот приносится ему в жертву для умиловивления, чтобы он не насылал на него порчу и болезни на людей. В гимнах его молят смиростивиться, пощадить людей и скот, жертвы, ему приносимые, имеют целью «откупиться» (*nir-ava-dā*) от его гнева. Из всех образов ведийского пантеона Рудра наиболее близок к понятию демона. При произнесении его имени во время обряда предписывается коснуться рукой воды — магическое действие для отвращения беды, которое предписывалось также при упоминании демонов или духов мертвых.

Но все же это не демон, а бог, он отграничивается от демонов и духов в ведийской мифологии. Если он насылает болезни на людей и скот, то он же славится как целитель, величайший из врачей, и его молят также об исцелении людей и скота, молят предохранить от несчастий, благословить, дать благоденствие людям. Впоследствии в обращениях к этому божееству все чаще употребляется эвфемистический эпитет «Шива», толкуемый как «Милостивый»⁷³, который и становится затем его главным именем, вытесняя старое имя «Рудра». В то же время в дальнейшем, в литературе последующих веков, именно его мрачные, негативные черты получают все большее развитие.

Его наиболее употребительное в Ведах имя — Рудра — чаще всего толкуется как «Красный» (*Rudra*, ср. нем. *rot*, англ. *red*). В Ведах это божеество, действительно, часто изображается красным, ассоциируется с красным цветом⁷⁴. Хотя имя его арийского происхождения, уже в Ведах он наделен многими чертами, заимствован-

ными, как полагают, из мифологии неарийских племен, населявших Индию до эпохи «Ригведы». В мифологии и религии последующей эпохи образ Шивы в еще большей степени вбирает в себя элементы архаических доарийских верований и культов (как было отмечено, прототип его усматривают в рогатом божестве на печатях эпохи цивилизации Хараппы).

Рудра чаще всего ассоциируется со скотом, губителем и хранителем которого он одновременно является, и с животными вообще; он носит имя «Пашупати», что означает «Владыка скота» или «Владыка животных», — эпитет, унаследованный послеведийским Шивой. Также и прото-Шива эпохи Хараппы, как мы видели, выступает, по-видимому, как владыка и покровитель животных. Особенно Рудра связан со змеями (как и индуистский Шива). Культ змей, который в «Ригведе» еще не прослеживается, был воспринят позднее в индуизме от аборигенов, среди которых этот культ был распространен в доарийскую эпоху. Возможно, что и ассоциация ведийского Рудры со змеями уже связана с влиянием неарийской мифологии.

Иногда в Ведах имя «Рудра» употребляется во множественном числе: *рудры*. В этих случаях имеется в виду целое племя мифических существ весьма зловещего характера. Рудры — это спутники бога Рудры, сопровождающее его страшное воинство, которое, повинаясь его воле, нападает на людей и скот, неся болезни и смерть. Они представляются в виде змей — по-видимому, это порождение очень древней стадии мифотворчества⁷⁵. Позднее Шиву сопровождают тоже всякого рода чудовищные демонические существа, но они именуются и изображаются иначе.

Рудры считаются детьми бога Рудры, но чаще в «Ригведе» как сыновья Рудры выступает другая группа мифологических существ — Маруты (иногда, впрочем, они отождествляются с Рудрами), боги бурь или бурных ветров. Маруты — сыновья Рудры и Пришни, пятнистой коровы-облака. Образ их матери в «Ригведе», впрочем, малозначителен и неясен; традиционно принято толковать его как олицетворение грозовой тучи, но в некоторых текстах Пришни означает Землю.

Будучи сыновьями Рудры, Маруты тем не менее больше связаны с Индрой. Они составляют дружину Индры,

которая сопровождает его в битвах с драконами-асурами. Это отряд юных воинов в золотых доспехах, вооруженных копьями или топорами. Вот как изображает их гимн «Ригведы»: «О Маруты, вы несете копья на плечах, на руках у вас браслеты, на груди — золотые украшения, ваши колесницы сверкают, вы держите огненные молнии в руках, и золотые шлемы венчают ваши головы» (V.54.11). Маруты мечут громовые стрелы, Маруты сверкают, как пламя, и мчатся по небу, несомые яростными, бурными ветрами. Они едут на золотых колесницах, влекомые красными или пятнистыми конями, быстрыми, как мысль. Одетые дождем или тучами, они закрывают око солнца, сотворяют тьму посреди дня, изливают ливни на мир, поят землю дождем, отвращают зной. Маруты яростны и ужасны, как львы или дикие вепри; они ревут, как львы, наводя ужас на все живое. Земля, и небо, и горы сотрясаются в страхе перед ними. Подобные диким слонам, они ломают деревья, колесами своих колесниц они раскалывают холмы.

Маруты участвуют в победе Индры над Вритрой. В одном из описаний этой битвы в поздневедийской литературе (в «Тайттирия-брахмане») Маруты играют роль лазутчиков, которых Индра высылает вперед узнать местопребывание дракона; после победы Маруты разбивают тело Вритры на куски. В некоторых гимнах содержатся, однако, намеки на то, что Маруты, как и другие боги, покинули Индру одного на поле боя со змием (I.165 и др.).

В «Ригведе» о Марутах говорится, что они живут на горах; оттуда совершают они свои набеги на мир. Или говорится, что они приходят с моря или с чужбины, из чужих, неведомых краев. Происхождение этих образов не очень ясно. Некоторые исследователи сближают их имя с именем касситского бога Марутта, также с латинским Марсом. Некоторые возводили имя Марутов к корню *mṛ* «умирать» и усматривали их происхождение в культе мертвых (Бенфей); другие толкуют его значение как «приходящие с моря» (Тиме), что согласуется с функцией Марутов как олицетворения муссонных ветров.

Позднее, в литературе Брахман, Маруты рассматриваются как некий род или клан, именуемый *деванам вишас*. Знаменательно, что в позднейшей «социальной иерархии» пантеона они выступают как вайшьи мира бо-

гов. Отношения между Индрой и Марутами отражают мифологически отношения между подданными и царем или первоначально между племенем и вождем племени на земле. В Брахманах Маруты особенно связаны с культом священного дерева ашваттха (священной смоковницы), о нем говорится как о их обиталище. Между тем дерево это почиталось как своего рода эмблема деревни; каждое село обычно имело свое священное дерево — пиппал. Очевидно, в связи с этим Маруты и рассматривались как сельские божества, божества вайшьев, противопоставляемые некоторым образом кшатрийским богам — Индре и Адитьям⁷⁶.

Богом ветра ведийского пантеона является, собственно, Ваю. Как и Маруты, он тесно связан в «Ригведе» с Индрой. Ваю играет роль колесничего Индры. Но с Марутами он мало сходен, несмотря на общность стихийных явлений, которые они олицетворяют. Маруты — бурные ветры, муссоны, приходящие с моря и проливающие дожди, Ваю — ветер вообще. Его характеризует не столько бурная и разрушительная сила, как Марутов, сколько быстрота. В позднейшей литературе излагается миф о состязании богов, устроивших гонки на колесницах для разрешения спора о том, кто первый из них изопьет сомы, — это состязание выигрывает Ваю («Айтарея-брахмана», II.25).

В ведийской мифологии Ваю — образ достаточно антропоморфизованный. Он изображается как красивый юноша, который едет на блистающей колеснице, запряженной двумя красными конями, или как возничий на колеснице у Индры. Но вообще в Ведах он не играет заметной роли; его значение несколько возрастает в послеведийскую эпоху.

Еще менее значителен Вата, который часто отождествляется с Ваю и совсем редко выступает как самостоятельный образ бога ветра. Но в этих случаях он в отличие от Ваю ассоциируется не с Индрой, а с Парджаньей, богом дождя (см. ниже). О Вате говорится, что он продлевает жизнь людям и что в доме его хранится сокровище бессмертия⁷⁷.

Парджанья, древнее божество дождя и грома, воспевается в «Ригведе» всего в трех гимнах. Его имя (употребляемое иногда в нарицательном значении «дождевая или грозовая туча») сближают с именем Перкунаса, бо-

га грозы литовской мифологии, также со славянским Перуном, находят и другие индоевропейские параллели. Парджанья близок Индре в своей функции бога грозы, но он олицетворяет это явление более конкретно. Персонализация здесь еще на очень ранней стадии и скорее зооморфическая. Сын Дьяуса и Притхиви, Парджанья изображается обычно в облике быка. Его супруга Ва-ша — небесная корова, проливающая дождь. Плодоносящая сила дождя — главный элемент в почитании Парджаньи. В гимне, посвященном ему, говорится: «Дуют ветры, низвергаются молнии, трепещут деревья, небо плодоносит; утоление жажды для всего живого порождается, когда Парджанья поит землю влагой» (V.85.4). Парджанья — покровитель растений, взращивающий плоды земли. Он оплодотворяет землю, он также вкладывает плод в коров и кобыл; он — бог плодородия вообще. Но культ этого древнего бога в поздневедийскую эпоху не удерживается, образ его поглощается образом Индры.

К божествам воздушной сферы относятся также Воды (Апас) — подразумеваются именно атмосферные воды. Персонализация в образах этих богинь развита слабо. Чаще всего они именуются Матерями (Матарас); Воды — благодетельные матери, дарующие исцеление, долгую жизнь, бессмертие. Их сын, упоминавшийся Алам Напат, отождествляется позднее с Агни. Воды именуются также женами Сомы (см. ниже).

В сфере земли важнейшее из божеств — Агни. По количеству гимнов, посвященных ему в «Ригведе» (более 200), он следует непосредственно за Индрой. «Ригведа» начинается гимном, посвященным Агни, так же как и каждая книга в собрании (кроме IX). Здесь отразилась та роль, которую культ огня играл в ранний период истории ариев (как и у многих других народов; арийский культ огня восходит еще к индоиранскому периоду). Многие гимны Агни, очевидно, весьма древнего происхождения. В представлении об этом божестве в «Ригведе» антропоморфизм особенно слабо развит. Обычно ведийские поэты изображают его как воина на блистающей боевой колеснице, запряженной огненными конями; но, рисуя облик Агни, они постоянно отождествляют его с тем природным явлением, божество которого он собой представляет.

Агни — огненноволосый или красноволосый, с бурой бородой, с острым подбородком, с острыми блестящими золотыми или железными зубами. Этими зубами он жуёт и поедает леса. Часто упоминаются язык или языки Агни — это языки пламени. Агни называют четырехглазым или тысячеглазым; блеск пламени, отбрасываемый во все стороны, — это блеск бесчисленных глаз Агни, устремляющего взоры в разные стороны одновременно. Агни мчится по лесу на своей колеснице, влекомой конями-вихрями. Блеск его подобен лучам зари или молниям тучи. Но красные кони его оставляют черные борозды. Агни воздвигает колонну, подпирает небеса столбом дыма, он — «Дымознаменный» (Дхумакету). Вступая в леса, Агни ревет, как бык; поэтому часто его называют быком, тогда языки пламени называют его рогами, самого Агни — тысячерогим, яростно потрясающим рогами. Часто Агни представляется в образе огненного коня, запряженного в жертвенный столб (отражается культовая функция огня). Или его называют птицей и говорят о стремительном полете его между небом и землей; при этом имеется в виду либо молния, огонь, нисходящий с небес, либо опять-таки культовая функция огня, возносящего в небо к богам жертвенные дары. В связи с этим его называют послом (*дута*), посредником между богами и людьми. Он доставляет богам жертвенную пищу, сжигаемую на огне во время обряда; он сзывает и приводит богов на жертвоприношение. Часто его называют жрецом (*пурохита, хотар*). Понятие жертвенного огня — в центре ритуальной поэзии «Ригведы».

Но Агни не только центр жреческого ритуала, он связан и с многочисленными домашними повседневными обрядами. И поэтому он рассматривается также как бог домашнего очага. Агни живет в каждом доме, он — бессмертный, поселившийся среди смертных, он — гость каждого дома, «первый из гостей». Или его называют «хозяином дома» (*гриханати*), покровителем дома и семьи. С древних времен с культом огня в Индии неразрывно связаны свадебные обряды. Невесту, вступающую в дом будущего супруга, обводят вокруг священного огня. Отсюда такие наименования Агни, как «жених девушек», «супруг женщин» (1.66.8). В свадебном гимне (X.85) говорится, что невесту жениху отдает Агни. При свадебном обряде Агни молились о будущем благопо-

лучии невесты, к нему зывали при рождении детей и при других семейных событиях.

Древнейшая культовая функция огня — сожжение или изгнание злых духов, противодействие враждебной магии. В «Ригведе» Агни отгоняет бесов тьмы своим светом; он именуется «убивающий бесов» (*ракшохан*).

Агни — великий благодетель для тех, кто поклоняется ему. Он пожирает врагов своих почитателей, как сухие кусты, поражает злодея, как молния — дерево. В нем все благословения, все сокровища. Но основные его дары — домашние блага, потомство, процветание, между тем как Индра дарует главным образом победу, добычу, славу.

Главное из божеств земной сферы, Агни рожден, однако, не на земле, а на небе; он пришел к людям из мира богов, его принес с небес на землю Матарिशван (см. выше). В ведийских гимнах много говорится о различных рождениях, образах и обителях Агни. Агни рождается ежедневно от трения двух кусков дерева (*арани*) — это его родители. «Едва появившись на свет, дитя пожирает своих родителей», — говорит гимн X книги (79.4). В другом гимне говорится: «Десять неутомимых дев произвели на свет дитя творца (т. е. Агни)» (I.95.2) — имеется в виду десять пальцев, вертящих зажигательную палочку.

Агни происходит также из вод воздуха (как огонь молнии) и потому называется иногда «Сыном Вод» (см. выше). Рожденный в небе, на земле и в воздухе, Агни троеобразен, троерожден и имеет три обители. «Сперва родился Агни от небес, во второй раз — от нас, людей, в третий раз — в водах» (X.45.1). Здесь усматривают первые следы складывающейся позднее концепции триединства главных природных явлений, воплощенных в образах «Ригведы» — Солнца, Ветра и Огня⁷⁸.

Множественность земных огней позволяла говорить вообще о многих рождениях Агни. Зажженный во многих местах, он в то же время един. Все огни относятся к Агни, как ветви к дереву. Он имеет много имен; но в нем объединяются, под его именем подразумеваются все боги. В гимнах, посвященных Агни, мы находим сочетание представлений различных эпох — от древнейших времен первобытного культа огня до поздних жреческих умозрений с тенденцией к монотеизму.

Кроме огня важнейшим элементом ведийского ритуала был жертвенный сома — священный напиток. И Сомы, персонификация этого напитка, — второе по значению из божеств земной сферы и третье по частоте упоминания в «Ригведе» после Индры и Агни; ему посвящена целиком IX книга. В еще большей степени, чем Агни, Сомы — жреческое божество, и гимны IX книги представляют собой ритуальные изречения и молитвы, произносимые над сомой, когда его выжимают давящими камнями и наливают сквозь шерстяной фильтр в деревянные чаны, в которых священный напиток предлагается богам.

Это особенно монотонные гимны, лишенные выразительности, присущей гимнам Индре или солнечным богам. Персонификация развита здесь слабо; еще чаще, чем в гимнах Агни, образ бога растворяется в явлении, его создавшем; воспевается не столько антропоморфное божество, сколько сам ритуальный напиток.

Сомы очищаются десятью девушками-сестрами, дочерьми Вивасвата (Солнца), т. е. десятью пальцами. Потоки сомы стремятся в лес чанов, подобно стадам буйволов. Бог летит как птица, чтобы приземлиться в чанах, он садится на них, как птица на деревья. Сомы смешиваются с водами, в которые добавляется молоко; при этом он уподобляется быку, воды — коровам: ревущий бык стремится в стадо. Воды называются иногда женами Сомы, иногда — его матерями.

Хмельной сома рассматривается в «Ригведе» как напиток бессмертия (*amartyam madam*)⁷⁹. Богам сомы дарует бессмертие, людей исцеляет от болезней, слепому возвращает зрение, калеке — возможность ходить. Сомы вдохновляет ведийских поэтов, он дает им чудесное видение. «Дай нам озарение! Сделай нас лучше!» — обращается гимн к Соме (VIII.48.7). «Мы выпили сому, мы стали бессмертными, — восклицает поэт в этом же гимне (3). — Мы достигли света, мы нашли богов»⁸⁰.

Сомы — не только хмельной напиток, но и растение, из которого этот напиток изготавливается⁸¹. В связи с этим Сомы властвует над всеми растениями и получает эпитет «Властелин леса» (*Ванаспати*). В «Ригведе» в нескольких местах говорится, что растение это находится в горах (как и хаома древних иранцев) и оттуда его принес на землю орел Индры; но чаще говорится, что

орел принес сому с небес и что на небесах — истинное его происхождение. Миф об орле, принесшем сому, излагается в различных версиях в литературе последующей эпохи⁸².

В некоторых гимнах «Ригведы» Сома именуется сыном Парджаньи; в упомянутом мифе в связи с этим видят отражение нисхождения молнии с одновременным выпадением дождя; Сома как порождение бога грозы выступает посредником между небом и землей (подобно Агни)⁸³.

Уже в «Ригведе» в некоторых гимнах можно усмотреть — еще неясную — идентификацию Сомы с луной. В «Атхарваведе» Сома прямо именуется Месяцем (Чандрамас); в послеведийском пантеоне он окончательно становится богом луны. По представлениям древних индийцев, луна состоит из амброзии (*амрита*); она убывает по мере того, как боги и души предков поглощают ее, и прибывает, вновь наполняемая солнцем.

Существование культа сомы еще в индоиранский период подтверждается параллелью в «Авесте»; хаома древних иранцев в основном тождественна индийскому соме во всех функциях.

Ряд богов ведийского пантеона, как указывалось выше, вообще не обнаруживает связей с каким-либо конкретным природным явлением. Таков упоминавшийся уже Тваштар, занимающий в пантеоне, правда, не очень высокое положение. Некоторые исследователи видят в Тваштаре олицетворение творческой силы солнца (имя его толкуется как *pot.ag.* от глагола *tvaks*, означающего «творить»). Но в «Ригведе» Тваштар нигде не связан непосредственно с солнечными явлениями. Большее значение имеет его связь с огнем (как и у античного Гефеста), и потому происхождение его связывают с огненным культом. Помимо Тваштара и Савитара в «Ригведе» фигурируют и некоторые другие образы, представляющие собой обожествленные имена деятеля (например, Дхатар, «Основатель», которому приписываются космогонические функции), но они значительно бледнее и фактически лишены индивидуальности.

Некоторые имена в пантеоне «Ригведы» представляют собой эпитеты, первоначально прилагавшиеся к определенным богам, а затем, по-видимому на сравнительно поздней стадии мифотворчества, выделившиеся как

имена самостоятельных божеств. К ним принадлежит упоминавшийся уже Брихаспати, первоначально, как полагают, эпитет Индры (см. выше, примеч. 64); в полведийский период, правда, он утрачивает ранг божества и становится мудрым наставником богов, олицетворением планеты Юпитер. Больше значения имеет Праджапати («Владыка созданий»). В ранних текстах «Ригведы» это эпитет Савитара и Сомы, в последней книге собрания Праджапати выступает уже как самостоятельное божество, которому принадлежит функция творца. Позднее в религиозной литературе это божество необычайно быстро возрастает в значении и начинает отеснять древних богов пантеона на второй план. В поздних Ведах и Брахманах Праджапати считается верховным божеством, отцом богов; впоследствии он отождествляется с Брахмой.

В последней книге «Ригведы» появляются так называемые абстрактные божества, олицетворения отвлеченных понятий: Шраддха («Истина»), ей целиком посвящен один (краткий) гимн (X.151); Манью («Гнев»), которому посвящено два гимна; они чаще упоминаются в поздних Ведах. Только в «Атхарваведе» появляется Кама («Желание») — впоследствии популярное божество любви, индийский Эрот, пронзающий сердца стрелами. Выше упоминалась богиня Адити, чье имя также имеет, по-видимому, абстрактное значение; оно довольно часто упоминается в «Ригведе», и не только в X книге, хотя отдельных гимнов, ей посвященных, нет.

В ведийской мифологии, отражающей отношения человеческого общества на стадии развитого патриархата, женские божества, естественно, занимают подчиненное положение. Единственная из богинь, занимающая заметное положение в пантеоне, — Ушас. Следующая по значению — Сарасвати, которой посвящено три гимна целиком. Кроме нее в «Ригведе» воспеваются и другие реки-богини — сестры Випаш (совр. Беас) и Шутудри (совр. Сатледж) в III книге, но Сарасвати из них наиболее значительная и персонифицированная. Она дарует богатства, изобилие, потомство. Поэт возносит молитву: да не увлекут его от нее к полям чужим! (VI.61.14). Как уже упоминалось, в эпоху «Ригведы» эта река была границей арийских поселений; она почиталась священной, и священной почиталась область, непосредственно

к ней примыкающая. Богиня Сарасвати, олицетворение священной реки, представлялась обитающей на небе; в гимне V книги (43.11) ее призывают сойти с небес на жертвоприношение. Впоследствии роль этой богини несколько возрастает. В Брахманах она отождествляется с Вач, богиней речи, в послеведийской мифологии становится богиней красноречия и мудрости, супругой Брахмы.

Слабо персонифицирован уже упоминавшийся образ Притхиви, богини земли, выступающей главным образом только в паре с Дьяусом. Только один гимн посвящен Ратри, богине ночи (X.127), но он принадлежит к самым красивым и поэтическим в книге. Дочь Неба (Дьяуса), ясная звездная Ночь, постоянно сравнивается в гимнах со своей сестрой Ушас.

Еще менее значительны богини — жены богов «Ригведы»; их имена образованы от имен их супругов добавлением женских суффиксов (например: Индрани — супруга Индры, Варунани — супруга Варуны), и они совершенно лишены индивидуальности.

Божества ведийского пантеона часто объединяются в гимнах в определенные группы. Кроме упоминавшихся Адитьев (в «Ригведе» им как группе посвящено около 10 гимнов) и Марутов (33 гимна) можно назвать менее значительную группу Васу, обычно в «Ригведе» связанных с Индрой (в поздневедийской литературе — с Агни); их имена и число неопределенны (в Брахманах указывается число «восемь»). Наконец следует упомянуть о Вишведевах, которым посвящено около 60 гимнов. Название их означает буквально «Все боги», но иногда они воспеваются как более узкая группа, возможно тождественная Марутам, наряду с Адитьями и Васу, а также другими, еще менее значительными.

Характерной чертой гимнов «Ригведы» является воспевание богов парами. Так, Митра постоянно ассоциируется с Варуной, Дьяус — с Притхиви, как уже отмечалось, а Индра выступает часто в паре с Ваю, также с Варуной, Агни, Сомой и др. Или воспеваются Агни — Сомы, Сомы — Рудры, Парджанья — Вата и т. д. В гимнах, посвященных таким дуальным божествам, оба рассматриваются, в сущности, как одно, их свойства и черты смешиваются; оба сливаются в единый образ. Обращаются к ним, как правило, в двойственном числе,

соединяя их имена в одно сложное (двандва): Митраваруна, или Митраварунау, Дьявапритхиви, Индраварунау, Индрагни и т. п. Слияние столь тесно, что иногда их начинают называть уже одним именем, например Митру и Варуну — *Митра*, или *Митрау*, «оба Митры», или *Варунау*, «оба Варуны».

Исследователи различно объясняют происхождение этих пар богов⁸⁴. Здесь важно отметить, что каждая такая пара обычно выражает некое «единство противоположностей»; оба ее члена, сливающиеся в единый образ, в то же время стоят в определенной оппозиции или же взаимно дополняют друг друга. Так, светлый Митра противопоставляется темному Варуне, Заря — Ночи, Небо — Земле. Такие противопоставления характерны не только для мира богов, но для всей системы мифологических и космологических воззрений «Ригведы», где последовательно противопоставляются дополняющие друг друга предметы и понятия: части человеческого тела («обе руки», «оба бедра», «волосы и борода» и т. п.), люди и животные, дикие и домашние, люди и боги, враги арийские и неарийские, день и ночь, небо и земля как две половины видимого мира (*родаси*, дв. ч.) и т. д.⁸⁵. Здесь отражается очень архаическая стадия развития мышления, выделяющего противоположности в единых, ранее недифференцированных понятиях.

Смещение черт различных богов в более широком плане — распространенное явление в «Ригведе». Образы отдельных богов, сферы их власти и их деяния не обособлены достаточно отчетливо, и границы между ними постоянно нарушаются. Для гимнов «Ригведы» характерно, что едва ли не каждое божество при обращении к нему рассматривается как верховное и превосходящее могуществом всех остальных; каждый бог попеременно как бы выступает главой пантеона. Отсюда возникают видимая непоследовательность и кажущиеся противоречия.

В одних гимнах говорится о Варуне, что он властвует над землею и небом, над людьми и богами, он — мудрый властитель вселенной. В других гимнах то же самое говорится об Индре: он повелитель богов, земля и небо покоряются его власти. Тут же, в другом гимне, Пушан объявляется правителем и владыкой вселенной,

а еще в других — Сому называют царем вселенной, царем богов и людей. Индра превосходит всех могуществом, никто не может противостоять ему, — повторяют многие гимны. Но точно так же и о Рудре говорится как о непобедимом воителе, коего никто не одолеет, и то же говорится о Соме, всепобеждающем, и о Вишну.

Все боги и люди повинуются законам Варуны, все они повинуются и Митре, все боги покорны Агни, и все покорны Индре. И о Савитаре говорится: «Никто не смеет преступить законов Савитара... ни Индра, ни Варуна, ни Митра, ни Арьяман, ни Рудра...» (II.38.7,9). Варуна сотворил мир, утвердил небо и землю; то же самое сделал Индра; космогоническая функция приписывается также Агни, Вишну, Дхатару и ряду других божеств. Гимны то говорят о том, что Дьяус и Притхиви — родители Митры и всех богов, то сообщают, что Митра породил Небо и Землю (Дьяуса и Притхиви) и всех богов; в других местах отцом богов называют Сому и т. д.

Макс Мюллер в свое время обозначил это явление термином «генотеизм» (или «катенотеизм»), считая, что здесь нельзя говорить ни о политеизме, характеризующем религию древних греков, ни о развитом монотеизме. Генотеизм, в его толковании, представляет собой как бы переходную ступень в развитии религии от политеизма к единобожию. В действительности и здесь «Ригведа» отражает раннюю стадию развития мышления и мифотворчества, когда еще не различаются четко абстрактное и конкретное, субстанция и ее свойства и состояния. Представления об индивидуальных божествах еще не развиты достаточно, но мир рисуется полным незримых сил, благоприятных или враждебных человеку, которые могут проявляться в самых различных существах, и каждое божество может быть носителем любых сверхъестественных свойств и способностей⁸⁶. Кроме того, следует учитывать сочетание в «Ригведе» элементов различных местных племенных культов, а также практическую направленность ее гимнов, цель которых — получение определенных материальных благ от того или иного божества; наивная лесь полагалась при этом достаточно действенным средством⁸⁷.

В то же время тенденция к монотеизму действительно сказывается в некоторых гимнах, где имена различ-

ных богов объявляются различными именами одного бога. Таков, например, гимн Агни:

Ты, о Агни,—могучий Индра, ты — пересекающий миры Вишну, ты, о Агни,—царь Варуна, установивший непреложные законы, ты всемогущий Митра, ты — Арьяман, предводитель воинства, ты, о боже,—Амша, наделяющий дарами, ты — Тваштар, ты — великий Рудра, ты — войско Марутов... как Пушан, охраняешь ты стада, ты — Савитар для жертвователя, дарующий сокровища, ты — Адити для почитателей... ты — победитель Вритры, ты — Сарасвати (II.1.3—7,11).

Еще яснее эта идея выражена в другом гимне: «Его называют Индра, Митра, Варуна, Агни. Он же есть небесная птица, сокол. То, что едино, мудрецы именуют на разные лады; они называют его: Митра, Яма, Матарिशван» (I.164.46). В дальнейшем идея единого бога связывается с образом творца вселенной, но это уже более поздняя стадия в развитии религиозных представлений.

* * *

Низшая мифология. Наиболее древние представления находят выражение в образах низшей мифологии, которые интересны также более тесной связью с народными поверьями и сказаниями ранней эпохи. Между ними и образами богов, рассмотренными выше, нет четкой грани. К пантеону «Ригведы» примыкают группы третьестепенных божеств, так называемые «ганы», занимающие промежуточное положение между богами и всякого рода сверхъестественными существами, духами лесов, гор, источников, которые, в представлении ведийского индийца, незримо населяют окружающий его мир. Эти духи (называемые «девата») были объектами многочисленных местных культов, сохраняющихся в сельской Индии вплоть до нашего времени. Каждая деревня имела свое божество (*грамадевата* — «божество деревни»), местопребыванием которого считалось обычно священное дерево; ему поклонялись повседневно деревенские жители.

Из образов низшей мифологии в «Ригведе» одни из самых значительных — Рибху, которым посвящено 11 гимнов. Рибху — трое братьев, достигшие ранга бо-

жеств своим чудесным искусством и ловкостью, божественные мастера. Они обитают в воздушной сфере. Наименование их означает собственно «умелый, искусный» (от глагола *gabh* «браться за что-либо») ⁸⁸. Рибху принадлежат пять подвигов ловкости и умения, из которых величайшим была переделка изготовленного Тваштаром, небесным ваятелем, кубка богов в четыре блистающие чаши, после чего Тваштар скрылся, посрамленный в своем искусстве. Полагают, что в этом мифе под кубком Тваштара подразумевается луна и ее четыре фазы. Рибху изготовили также колесницу для Ашвинов, чудесную корову для Брихаспати, для Индры — коня, который сам запрягается в колесницу, и т. п. Своим престарелым родителям они вернули молодость. Двенадцать дней, говорится в гимнах, гостили Рибху в доме Солнца (очевидно, имеется в виду зимнее солнцестояние) ⁸⁹.

В «Ригведе» упоминается небесная нимфа Апсарас («Движущаяся в водах»), супруга гения, небесного духа Гандхарвы. Упоминаются и апсарасы во множественном числе. В поздних Ведах о них говорится, что они обитают на земле, на деревьях, откуда слышатся звуки их лютней. Упоминаются семь апсарас, речных богинь, олицетворяющих, видимо, Инд с его притоками (см. выше о возможных прототипах этих образов в иконографии Харалпы). В послеведийской литературе апсарасы, или апсары, — танцовщицы и куртизанки в небесном царстве Индры. В одном из гимнов X книги (95) упоминается история нимфы Урваши, впоследствии неоднократно использованная в древнеиндийской литературе.

Гандхарва первоначально понимался как некое мифическое существо в единственном числе, как имя собственное ⁹⁰. В «Ригведе» о нем говорится как о духе, обитающем в бесконечных воздушных пространствах. Гандхарва стоит на своде небес; он — страж небесной сомы. В поздних Ведах гандхарвы, упоминаемые во множественном числе, образуют особый класс мифических существ и постоянно ассоциируются с апсарами. В послеведийской мифологии они становятся небесными певцами и музыкантами.

В гимнах «Ригведы» выступают действующими лицами и люди — великие мудрецы и герои. Из человеческих образов самый значительный — Ману, именуемый «наш отец», прародитель человечества, первый совершивший

жертвоприношение на земле. В литературе последующей эпохи этот образ играет очень важную роль.

Заметное место занимают в мифологии «Ригведы» упоминавшиеся выше Ангирасы, принимающие участие вместе с Индрой и Брихаспати в освобождении похищенных коров из пещеры Валу, древние жрецы и певцы. Другой легендарный жреческий род — Бхригу; это им принес Матарिशван огонь с небес, а они распространили его среди людей.

В мифологии и религии «Ригведы» важное место занимают животные. Конь влечет колесницы богов, олицетворяет солнце. В ведийском ритуале конь — символ солнца и огня. Уже в «Ригведе» упоминается жертвоприношение коня (*ашвамедха*) — обряд, игравший очень важную роль в древней Индии. Несколько гимнов посвящено обожествленному боевому коню Дадхикре.

Но еще чаще в «Ригведе» фигурирует корова. Лучи зари, облака, воды сравниваются с коровами. Нередко богини ведийского пантеона сравниваются с коровами или выступают в облике коровы (например, упоминавшаяся Пришни, мать богов Марутов). Сама земля часто называется в «Ригведе» коровой. Авторы гимнов обращаются к корове, именуя ее Адити, провозглашают, что она не должна умерщвляться, хотя, как отмечалось, прямой запрет убийства коров в «Ригведе» еще не выражен. Бык тоже нередко упоминается в гимнах, образ его используется в сравнениях, рисующих облик богов.

Из других домашних животных довольно заметную роль в мифологии и ритуале играет коза. Козел, как и конь, символизирует иногда огонь и потому связан особенно с культом Агни, а также Пушана как пасторального божества. В некоторых гимнах упоминается Аджа Экапад, «Козел-одноног», образ весьма неясный, но, по-видимому, восходящий к очень древним представлениям. Козел-одноног поддерживает небо и землю; в нем усматривают олицетворение грозовой тучи или же смерча, но он связан также и с солнечным культом. В последневедийской литературе это зооморфное божество совершенно исчезает, но имя его сохраняется как один из эпитетов Вишну.

В образе змеи рисуются обычно демонические враги Индры. Как божественное существо изображается змей, именуемый Ахи Будхнья, «Дракон бездны», обитающий

в неизмеримых безднах воздушного океана. Но культ змей, впоследствии распространенный в Индии, в «Ригведе» еще не прослеживается⁹¹.

С глубокой древности очень важную роль играет в Индии культ дерева, отражение которого можно найти и в гимнах «Ригведы». Особенным почитанием еще со времен Индской цивилизации (как о том свидетельствуют изображения на печатах) пользовалось дерево ашваттха, священная смоковница или пиппал; в космологии «Ригведы» она рассматривается как «мировое дерево», центр вселенной (см. ниже). Поклонение большим деревьям играло заметную роль при свадебных обрядах. Растения вообще почитаются в «Ригведе» наряду с водами, реками, горами, небесами и землей. Один гимн в X книге (97) посвящен целебным травам (*ошадхи*).

Один из самых поэтических гимнов в «Ригведе» (X.146) обращен к Араньяни, лесному духу; гимн свидетельствует о тонком восприятии природы, присущем ее неизвестному автору. Араньяни, дух лесного безлюдья, представляется в облике деви, прячущейся в глухих зарослях, неслышно бродящей по лесным тропам; только еле уловимые шорохи выдают ее присутствие. Это безобидное существо, не причиняющее вреда никому, кто его не трогает. Лесная дева живет беззаботно, не нуждаясь в пахоте для своего пропитания, она лакомится плодами лесных деревьев, отдыхает под их сенью, внимая голосам лесных зверей и птиц. Гимн называет ее «матерью лесных зверей» (6). Но, кроме этого гимна, она уже нигде не упоминается в ведийской литературе.

Следы фетишистских представлений в «Ригведе» обнаруживаются в гимнах, обращенных к неодушевленным предметам, в том числе — к созданным человеком: к колесницам, воинским доспехам, ритуальному столбу, камням для выжимания сомы, плугу, борозде и т. п.

* * *

Демонология. В «Ригведе» фигурируют демонические существа двух родов. Первый составляют обитающие в воздушных сферах змееподобные враги богов, называемые асурами. Здесь нужно отметить, что в «Ригведе» слово *асура* обозначает как демона, так и бога (бога даже чаще). Особенно часто этот эпитет применяется к Варуне, а также к Дьяусу, к древнейшим об-

разам пантеона. Первоначально, по-видимому, он обозначал вообще сверхъестественное существо, существо, обладающее сверхъестественной силой, называемой *асу*, независимо от того, какое оно — благодетельное или враждебное человеку (например, в гимне Х.124 слово *асура* употребляется в обоих значениях). В «Атхарваведе» слово это уже означает только «демон», и во всей позднейшей индийской литературе асуры постоянно противопоставляются как демонические существа богам, именуемым *дева* ⁹².

Самый значительный из демонических образов «Ригведы» — Вритра, о котором уже было сказано выше, главный враг Индры. Выше упоминались также трехголовый дракон Вишварупа (в позднейшей литературе он именуется также Триширас) и Вала, демон пещеры. Из прочих демонов заметную роль играет Намучи, о котором говорится, что прежде он был другом Индры и заключил с ним договор, согласно которому тот обещал не наносить ему удара ни днем, ни ночью, ни сухим, ни мокрым оружием. Впоследствии Намучи предал Индру; тогда Ашвины и Сарасвати покрыли ваджру Индры пеной, и он на рассвете убил его Намучи ⁹³. Намучи традиционно считается демоном опьяняющего напитка *сурь*, но некоторые исследователи видят в нем олицетворение утреннего тумана или демона убывания луны.

Из других демонов чаще всего упоминается Шушна («Иссушитель»), демон засухи, изображаемый в виде змея-пожирателя (*ашуша*), испускающего страшный шип. Упоминаются также Куява, Варчин, Пипру, Арбуда — все это также демоны засухи и неурожая, побежденные Индрой. В числе асуров, врагов Индры, также называют Шамбару, живущего в горах (возможно, олицетворение какого-то враждебного ариям горного племени) ⁹⁴, Раухину, пытавшегося взобраться на небо, но сброшенного оттуда ударом громового оружия Индры, и др. Сравнительно редко упоминается Сварбхану, демон солнечного затмения, прототип Раху послеведийской мифологии, демона, поглощающего периодически солнце и луну. Изредка упоминается в «Ригведе» змея Дану, мать Вритры. В послеведийской литературе она становится прародительницей отдельного класса демонов — данавов (см. ниже).

Кроме термина *асура* в «Ригведе» в применении к

демонам употребляется также слово *даса* (или *дасью*); как было указано выше, оно означает враждебные ариям племена аборигенов, в более широком смысле — вообще врагов, в том числе и мифологические образы негативного содержания. Особняком стоит упоминавшаяся группа пани, похитителей коров.

Второй тип демонов — бесы, живущие на земле, такие же враги людей, как асуры — враги богов. Наиболее обычное их наименование — *ракшасы*. Они упоминаются в «Ригведе» почти исключительно при обращении к какому-либо богу с просьбой уничтожить их. Они имеют облик людей или различных животных. Подробнее описываются ракшасы в «Атхарваведе», где они изображаются иногда бесформенными, имеющими синий, зеленый или желтый цвет и т. п. В «Ригведе» о ракшасах говорится, что они любят человеческое мясо и конину, нападают на людей и лошадей, бродят по ночам, нарушают обряды ариев. Уже в поздних Ведах упоминаются *пишачи*, обитатели кладбищ, отвратительные бесы, противопоставляемые духам предков.

* * *

Куль т предков. Если судить по гимнам «Ригведы», культ мертвых не занимал особенно значительного места в религии древних ариев. В X книге содержится несколько похоронных гимнов, отражающих воззрения той эпохи на загробную жизнь. Некоторые из этих гимнов весьма выразительны в художественном отношении.

...Ступай к матери своей, земле,— гласят заключительные строфы одного из них,— к ней, обширной, раздольной, благодатной. Для праведного — нежная, как дева, да охранит она тебя от гибели! Раскройся, земля, не причинив ему зла, прими его приветливо и мирно; укрой его, земля, как мать сына укрывает одеялом! Стань прочной над ним, земля, и тысяча опор да поместится сверху; да будет этот дом богат дарами и да будет ему надежным кровом во все дни! Я утверждаю землю вокруг тебя; да не поврежу я тебе, укладывая это надгробие. Пусть опору его поддерживают предки, и да уготовит тебе здесь обитель Яма! Придет день, и меня положат в землю, как вкладывают перо в стрелу. Будущую речь я сдерживаю, как уздою коня (X.18.10—14).

В этом гимне, как явствует из его содержания, речь идет о погребении; однако, поскольку в эпоху «Ригведы»

в обычае была кремация мертвых, здесь, по-видимому, подразумевается погребение урны с прахом покойного. В другом похоронном гимне говорится о погребальном костре, на который возлагают тело умершего. Этот гимн обращен к богу огня: «Не сжигай, не испепеляй его, о Агни, не уничтожай его кожу и тело. Когда ты его приготовишь, о Джатаведас⁹⁵, пошли его к предкам» (X.16.1).

В похоронных гимнах говорится, что смерть разрушает тело, но не душу. Душа отделяется от тела после смерти, а также при бессознательном состоянии. Учение о новом рождении после смерти (о так называемом переселении душ), столь характерное для индийского мировоззрения в последующие эпохи, в «Ригведе» еще не прослеживается. Только в одном месте говорится о душе, удалившейся к водам или к растениям:

В солнце уйдет твое зрение, в ветер — твое дыхание, ступай на небо, ступай в землю как должно, или удались к водам, если тебе там благо, члены тела да пребудут в растениях... О Джатаведас, яви милостивый образ и отнеси его бережно в мир праведных... Вернувшийся в жизнь, да обретет он потомство, да воплотится он, о Джатаведас! (X.16.3—5).

Согласно представлениям ведийских ариев, дух умершего уходит в царство вечного света по тропе, проложенной предками, которых он находит на высших небесах блаженствующими под эгидой Ямы, царя мертвых, и пирующими с богами. «Ступай, ступай по этим древним путям, где прошли до нас предки. Ты увидишь двоих блаженных властителей — Яму и бога Варуну», — говорится в одном из похоронных гимнов «Ригведы» (X.14.7)⁹⁶. Там дерево простирает ветви, в тени которых Яма пьет сому с богами, там сияет никогда не угасающий день, там вечно струятся воды, там, в царстве бессмертия, исполняются все желания. Жизнь на небесах — блаженная жизнь материальных радостей, рожденная воображением древних ариев под влиянием реальных условий их земного существования.

Об аде, месте будущего наказания за грехи, в «Ригведе» не упоминается отчетливо. Только в одном месте говорится о подземной тьме, куда Индру призывают низвергнуть врага его почитателя (X.152.4); иногда упоминается бездна, куда низвергаются демоны и грешники. Вера в место загробной кары уже отчетливо выражена

в «Атхарваведе»; по-видимому, эта вера еще была чужда древнейшему мировоззрению, но в дальнейшем она получает развитие в религиозной идеологии классового общества.

Путь предков в гимнах «Ригведы» отличается от пути богов. В Брахманах указывается, что боги и предки живут в разных обителях; и позднее «мир небес» (*сваргалока*) противопоставляется «миру предков» (*питрилока*).

Три гимна в «Ригведе» посвящено Яме. Это очень древний образ. Яме, сыну Вивасвата, соответствует в «Авесте» Йима, сын Вивахванта⁹⁷. Яма — «собиратель народов» (*джананам сангамана*), дающий приют (*авасана*) умершим. Смерть — путь Ямы. Но в «Ригведе» Яма еще не бог смерти в том значении, которое он приобретает позднее⁹⁸. Он — первый умерший на земле, первый, кто открыл путь в иной мир, и это дает ему право на господство в царстве мертвых. Путь, проложенный мертвыми, охраняют грозные стражи Ямы — два пса, сыновья божественной собаки Сарамы⁹⁹. Посланцами Ямы называют сову и голубя — эти птицы в древней Индии считались вестниками смерти.

Происхождение Ямы в «Ригведе» остается довольно неясным; и отец его Вивасват обрисован весьма туманно. Имя его означает «Блистающий», и позднее он определенно отождествляется с Солнцем (Сурьей). Но в «Ригведе» неоднократно подчеркивается, что Вивасват, как и сын его Яма, не принадлежит к сонму богов; позднее, в «Шатапатха-брахмане» (III.1), он отождествляется с восьмым из Адитьев — Мартандой (см. выше), но и здесь утверждается, что он не равен своим братьям богам¹⁰⁰.

В «Ригведе» неясно указывается на связь Вивасвата с сомой (см. выше: десять дочерей Вивасвата очищают сому). В «Авесте» Вивахвант — первый смертный, приготовивший хаому. Ведийский Вивасват — отец богов Ашвинов (мать их — дочь Тваштара), но он же — отец Ману, прародителя человечества, а также смертного Ямы и дочери Ями¹⁰¹.

Имя «Яма» первоначально обозначает «Близнец». И в «Авесте» приводится миф о близнецах, брате и сестре Йиме и Йимаке. Миф о близнецах, предках человечества, засвидетельствован у многих архаических народов.

В «Ригведе» он не излагается достаточно ясно; но большой интерес представляют отголоски мифа о Яме и Ями в знаменитом гимне-диалоге в X книге (10).

* * *

Гимны-диалоги. В «Ригведе» содержится более десятка гимнов, построенных в диалогической форме¹⁰². Все они особенно трудны для понимания и оставляют впечатление фрагментарности, недосказанности, что дало основание в свое время Г. Ольденбергу выдвинуть предположение об утраченных прозаических частях этих гимнов, которые связывали в единое целое повествовательной канвой стихотворные реплики действующих лиц¹⁰³. В позднейшей литературе, в Брахманах и других памятниках, частично восстанавливаются сюжеты древних мифов, лежащих в основе гимнов-диалогов «Ригведы».

Особенный интерес представляет упомянутый гимн, содержащий диалог между Ямой и сестрой его Ями, помогающей его любви; в нем отражается, по-видимому, миф о происхождении человечества от первоначальных близнецов, о котором было сказано выше. Особенной выразительностью в этом гимне-диалоге отличаются страстные речи Ями, склоняющей брата к любви ради продолжения человеческого рода. Яма отвергает мольбы Ями, отказываясь от кровосмесительного брачного союза, и предостерегает ее:

Яма. Сыновья великого Асуры (Варуны)... видят далеко по всей земле...

Ями. Любовь влечет меня к Яме, гонит меня, Ями, быть с ним вместе; как жена к супругу я пришла к тебе, да соединимся мы, как колесо с повозкой.

Яма. Они не дремлют, они не смыкают глаз, соглядают и богов, обходящие землю дозором. Ступай к другому, о дерзостная, с ним соединишь, как колесо с повозкой.

Ями продолжает свои моления все более страстно, все более бурно, но Яма остается непреклонным, и тогда она восклицает: «О, что за трус ты, Яма! Не постичь мне никогда твоей души, твоих мыслей. Может быть, другая обовьет тебя, как коня — подпруга, как дерево — лиана». На что Яма отвечает: «И ты, Ями, обними другого, как лиана — дерево. Да овладеешь ты его душою, а он — твоею и да будет счастливым ваше согласие»

(X.10.2,7,8,13,14). В этом интересном, хотя местами, к сожалению, малопонятном гимне отразился важный переворот в историческом развитии человеческого общества на очень древней его стадии, когда осознана была необходимость установления в сфере брачных отношений определенных границ внутри рода; осуждение кровосмесительного союза подкрепляется в гимне авторитетом богов. Этот переворот знаменовал новую стадию в развитии семьи и в истории родового общества.

Гимн X.95 содержит в 18 строфах диалог Пурураваса и Урваши. Пуруравас — смертный, Урваши — небесная нимфа, апсара. Четыре года провела прекрасная небожительница на земле как супруга Пурураваса; потом она исчезла, «как первый луч зари». Он отправился на поиски ее; наконец он находит ее на озере, где она развлекается игрой с другими апсарами. Пуруравас молит ее вернуться, но она отказывается. Таково содержание гимна, насколько его можно уразуметь из туманных, иногда совершенно непонятных речей покинутого Пурураваса и отвергающей его апсары, которые составляют этот текст. Позднее, в Брахманах, мы находим более развернутое и связное изложение мифа о Пуруравасе и Урваши; однако и все позднейшие версии этой легенды в индийской литературе еще не объясняют всех темных мест гимна «Ригведы».

В некоторых гимнах, построенных в той же драматической форме, число действующих лиц увеличивается до трех или четырех. Любопытен гимн X.86, в котором действуют Индра, его жена Индрани и чета обезьян — Вришакапи и Вришакапайи. Содержание гимна крайне неясно, что относится и к диалогам, но можно заключить, что он представляет собой довольно живую сценку, в которой боги выступают в бытовых человеческих ситуациях, а обезьяна Вришакапи со своей женой — по-видимому, в роли слуг Индры. Гимн отличается откровенно эротическим характером содержания. Некоторые исследователи, впрочем, предполагают, что оно могло иметь магическое значение, могло также быть связано с культом плодородия.

Иногда в гимнах-диалогах участвует целая группа действующих лиц, как, например, в X.108, где божественная собака Сарамы разговаривает с хором демонов пани, похитивших коров (хотя, согласно некоторым тол-

кованиям, в этом гимне Сараме отвечает лишь предводитель племени). Другой пример — гимн X.52, в котором Агни беседует с богами.

* * *

Гимны светского содержания, заклинания, загадки. Трудно сказать с уверенностью, какое отношение могли иметь гимны-диалоги к ритуалу, которому посвящена основная часть «Ригведы». Ряд гимнов, во всяком случае, явно не связан непосредственно с ритуалом жертвоприношений. Кроме гимнов-диалогов и похоронных гимнов, о которых говорилось выше, сюда относятся свадебные гимны «Ригведы». Из них особенно интересен упоминавшийся гимн X.85, где мифическая свадьба Сомы и солнечной девы Сурьи, т. е. свадьба Луны и Солнца, изображается как прототип людской свадьбы; Савитар посылает дочь в дом мужа на двухколесной колеснице из дерева шалмали, покрытой красными цветами кимшука и влекомой двумя белыми быками, — отражение реальных деталей свадебного обряда, сохранявшихся в Индии на протяжении многих веков.

Ряд стихотворений в «Ригведе» носит дидактический характер. Из них любопытна так называемая «Жалоба игрока» (X.34), выдержанная в патетическом тоне. Игрок жалуется на свое бессилие, он не может сбросить чары игральных костей, несущих ему разорение¹⁰⁴:

Теперь отвергает меня жена, ненавидит теща, несчастный ни в ком не находит сочувствия. Меж тем как он стремится к добыче за игрою в кости, его жену обнимают другие. Отец, мать, братья восклицают: «Мы его не хотим знать! Заклучите его в оковы!» И я говорю себе: «Отныне я больше не играю! Я не пойду с неверными друзьями!» Но снова слышится мне стук коричневых костей, и я спешу к ним, как влюбленная дева на свидание... Жена игрока, покинутая, грустит в одиночестве, мать грустит, меж тем как сын ее бродит неведомо где. Он сам крадется, как вор, скрываясь от взоров, проводит ночь под чужим кровом [2—5,10).

Небольшой гимн IX.112 сатирически изображает стремление людей к стяжательству: «В разные стороны текут наши мысли, различны бывают обеты людей: плотник хочет полонки, лекарь — увечья, брахман — желающего выжать сому... С разными мыслями, но одинаково стремясь к богатству, идем мы следом за заработком, как за коровами» (1,3)¹⁰⁵. Обличение людского корысто-

любия, свидетельствующее о социальных конфликтах эпохи, встречается и в других гимнах. «Сколько девушек любят женихи за их богатство!» — восклицает автор гимна X.27 (12). «О коровы, вы худого делаете толстым, безобразного вы делаете красивым!» — иронически замечает другой (VI.28.6); под коровами подразумевается богатство. Уже в «Ригведе» мы встречаем характерные впоследствии для восточных литератур выпады против женской порочности («Нет дружбы с женщинами, сердца их — сердца гиен», — говорит Урваши в упоминавшемся гимне-диалоге X.95.15), но гимн V.61 оговаривается: «Нередко женщина бывает лучше безбожных и подлых мужчин» (6).

К сожалению, гимнов, содержащих живые черты эпохи, дающих непосредственные свидетельства о быте и нравах ее, сравнительно немного в «Ригведе». Некоторые стихотворения светского содержания дают исторические сведения — о названиях арийских племен, местах их обитания и т. п.; это главным образом так называемые «восхваления даров» (*данасти*), прославляющие щедрость раджей к жрецам-поэтам, маловыразительные в художественном отношении и все относительно позднего происхождения (во II и X книгах и «дополнительные», *валаххилы*, в VIII книге).

Особую группу в «Ригведе» составляют гимны-заклинания; всего их около десяти в X книге. Особенно любопытен, однако, гимн VII.103, спорного содержания, который также можно отнести к этой группе. В гимне весьма ярко изображается пробуждение лягушек в начале сезона дождей; это знаменитый «Гимн лягушкам». В сухое время года лягушки лежат, затаившись, как брахманы, соблюдающие обет молчания; с приходом дождей они оживляются и принимаются квакать, одна подхватывает кваканье другой, как ученик в брахманской школе повторяет слова священного писания вслед за учителем. Некоторые исследователи усматривают здесь сатиру на брахманов, но, вероятнее, сравнение проводится здесь вполне серьезно и гимн представляет собой заклинание, обращенное к лягушкам, которые, согласно древнему поверью, обладают магической способностью вызывать дождь.

Характерную группу составляют в «Ригведе» гимны-загадки, язык которых особенно отмечен символически-

ми и мистическими выражениями. Особенно популярная тема этих загадок — солнце; некоторые посвящены облакам, молнии, дождю, богам Агни и Вишну, году и его делениям. Две загадки посвящены происхождению мира и единому богу-творцу; очевидно их сравнительно позднее происхождение. По содержанию они примыкают к космогоническим гимнам «Ригведы».

* * *

Космогония «Ригведы». Семь гимнов в X книге посвящено сотворению мира; два из них (81,82) обращены к богу-творцу Вишвакарману¹⁰⁶. Космогоническая тема вообще занимает очень важное место в «Ригведе» и далеко не ограничивается этими гимнами, пронизывая все содержание книги. Особенно большую роль она играет в гимнах Варуне, Индре, Агни, Вишну и ряду других божеств.

В космогонии «Ригведы», как и во всем ее содержании, отразились представления, восходящие к различным эпохам раннего развития человеческого общества, от самых архаических до сравнительно сложных, свидетельствующих о значительном прогрессе отвлеченного мышления в новых исторических условиях выхода из общинно-родовой формации. Как отмечалось, космогоническое значение имеет миф о победе Индры над Вритрой, порождением древнейшего тератоморфизма¹⁰⁷; в космогонических гимнах X книги уже проявляются начала различных направлений философской мысли древней Индии.

Согласно космогоническим представлениям «Ригведы», вселенная возникла из первозданного хаоса, в котором земля и небо были слиты воедино (см. выше). Акт творения и заключался прежде всего в разделении неба и земли и создании опоры в промежуточном пространстве для поддержания этой сотворенной, разделенной на сферы и упорядоченной вселенной. Это деяние особенно часто приписывается в гимнах Индре или Варуне, но также и другим богам; выше отмечалось значение образа Вишну прежде всего в функции божества, создавшего пространство, необходимое для существования мира. Большую роль в космогонии «Ригведы» играет это понятие пространства («широкого пространства» — *уру лока*), которому противопоставляется негативное

понятие «тесноты» (*амхас*), отсутствия пространства, характеризующее состояние хаоса. Одна из важнейших функций богов пантеона — избавление молящихся им от этой «тесноты», *амхаса* ¹⁰⁸.

Важное место занимает в «Ригведе» символика «столпа» (*скамбха*, *скамбхана*), опоры, поддерживающей вселенную. В ритуале эту роль исполняет жертвенный столб (*юпа*, *стхуна*), к которому обращен специально один из гимнов (III.8). Жертвенный столб тесно связан с символикой мирового дерева (см. выше); священное дерево (*ашваттха*) символизирует его как опору и одновременно центр вселенной, центр священного места (*лока*), где осуществляется непосредственное общение с миром богов. Это же — место творения; пребывание в священном месте, по представлениям древнейшей эпохи, отраженным в «Ригведе», как бы восстанавливает в пространстве и времени акт творения вселенной; обряд, совершаемый в этом месте, повторяет творение, перенося человека в начало времен, освобождая его от власти времени. Понятия священного места и центра вселенной отражают черты очень древнего мировоззрения, зафиксированные и в других архаических культурах ¹⁰⁹.

Дерево, центр священного места, рассматривается в космическом аспекте, как ось вселенной оно поддерживает ее равновесие. В этой функции оно именуется «скамбха» («опора»); это понятие получает развитие в поздних Ведах. В нем объединяются представления о двух деревьях — земном (оно же ритуальный столб, см. выше) и небесном, вселенском.

Вселенское дерево представляется коренящимся в первозданных водах; с понятием священного места вода тесно связана, как и дерево (а также камень, прообраз трона). С другой стороны, само это дерево — источник очистительной влаги, сомы или амриты, напитка бессмертия. В некоторых гимнах упоминаются некие птицеподобные гении, охраняющие, по-видимому, дерево, источник сомы. Их отождествляют с Ашвинами, или Марутами (особенно тесно связанными с культом священного дерева, как отмечалось), или гандхарвами, одной из главных функций которых в Ведах как раз является охрана небесного сомы.

Средством общения человека с богами является жертва, приносимая на священной земле, у ритуального стол-

ба или священного дерева. Здесь нужно заметить, что, хотя, как было указано выше, далеко не все гимны «Ригведы» непосредственно связаны с конкретными жертвенными обрядами, ритуальное мировоззрение архайческой эпохи лежит в основе содержания этой древней книги, как и в основе содержания других памятников ведийского цикла, к ней непосредственно примыкающих. Явления природы, которые олицетворяются ведийскими божествами, и само творение возводятся к изначальному небесному жертвоприношению; и земной ритуал воспроизводит небесный. Понятие жертвы (*яджня*) становится в «Ригведе» одним из космогонических начал, необходимым для поддержания и сохранения упорядоченной вселенной, как и для сотворения ее.

В знаменитом «Гимне Человеку» («Пуруша-сукта», Х.90) описывается сотворение вселенной из космического жертвоприношения. Боги в этом мифе творят мир из тела первозданного гиганта Пуруши («Человек»), тысячеглавого и тысяченогого, превосходящего размерами землю. Пуруша в этом гимне рассматривается как жертва, части которой, отсеченные, становятся частями вселенной. Голова его становится небом, пуп — воздухом, ноги — землей; из его души происходит луна, из глаза — солнце, из дыхания — ветер. «Так они (боги) устроили мир» (14). Таким образом, как отмечают современные исследователи, гимн имеет своеобразную пантеистическую окраску. «Пуруша — весь этот мир, все, что было и что будет», — говорится в гимне (2). «Четверть его — все творения, три четверти — мир смертных на небесах» (3). В гимне упоминается Вираджд, порождение Пуруши и его же источник, женский творческий принцип; позднее это имя означает одну из ипостасей бога-творца.

Мотив создания мира из тела гиганта, отраженный и в других мифологиях, принадлежит весьма древнему кругу представлений; так, в скандинавском космогоническом мифе бог Оддн и другие боги убивают великана Имира и из тела его создают мир (из головы — небо, из мяса — землю, из волос — деревья и т. д.). В основе этого мифа — человеческие жертвоприношения древнейших земледельческих культов с разъятием тела на части. Но в «Ригведе» интерпретация его, видимо, достаточно поздняя — как упоминалось, здесь впервые встречаются

наименования четырех сословий арийского общества (см. выше).

В гимне X.125, довольно туманном по содержанию, можно усмотреть важную для дальнейшего развития космогонических и философских представлений идею обожествленной речи в роли демиурга и жизненной силы вселенной. Образ богини Речи приобретает значение уже в поздних Ведах и Брахманах (см. ниже); в упомянутом гимне имя ее еще не названо (оно приводится в *анукрамани* — «указателях» к «Ригведе»), но говорится, что, возникнув из вод, она рождает «отца», т. е., видимо, бога-творца, что она пребывает во всех существах, воплощенная во многих образах.

Нередко в «Ригведе» опору вселенной символизируют лучи солнца, которое также выступает как важный космогонический принцип. Гимн X.121 говорит о происхождении вселенной от Золотого Зародыша (Хираньягарбхи), под которым явно подразумевается солнце. В то же время он означает в этом гимне бога-творца Праджапати; так же как Праджапати и Вишвакарман, Хираньягарбха становится одним из имен этого бога; концепция бога-демиурга, отличного от других богов и высшего из всех, получает развитие в поздневедийской литературе.

Золотой Зародыш, согласно космогоническим гимнам «Ригведы», рождается в первозданных водах силой тепла (*тапас*). Понятие «тапаса», космического жара, связанное с Солнцем, а также Огнем (Сурьей и Агни), особенное значение приобретает позднее, когда оно трансформируется в одном из своих аспектов в идею подвижничества, аскезы (см. ниже). Ему посвящен гимн X.190.

Одним из наиболее интересных гимнов «Ригведы» является знаменитый космогонический гимн X.129, так называемая «Песнь творения», ярко выражающая поэзию поисков человеческой мысли, на заре истории стремящейся проникнуть в тайны мироздания; этот философский гимн развивает и обобщает в известной мере ранние космогонические представления, о которых говорилось выше:

Не было не-сущего и не было сущего тогда¹¹⁰. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была — глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака

дня или ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Не-что Одно, и не было ничего другого, кроме него. Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина — все, это. То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, оно Одно было порождено силой жара¹¹¹. Вначале на него нашло желание¹¹². Это было первым семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в своем сердце. Поперек был протянут шнур. Был ли низ? Был ли верх? Оплодотворители были. Силы растяжения были. Порыв вниз. Удовлетворение наверху. Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит? Откуда родилось, откуда это творение? Далее боги появились посредством сотворения этого мира. Так кто же знает, откуда он появился? Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет — тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе, только он знает или же не знает¹¹³.

* * *

Язык и стиль «Ригведы». «Ригведа» создана на так называемом ведийском языке (или ведийском санскрите), который представляет собой один из самых ранних зафиксированных литературных индоевропейских языков. Особенностью этого памятника, определяемой характером его содержания, является то, что он создан был на языке, отличающемся от обыденной живой речи той эпохи, на так называемом иератическом языке, в известной мере искусственно архаизированном. Современные исследователи определяют его как «общеиндоевропейский поэтический язык (Dichtersprache)»; эта его архаичность обуславливает многие параллели в других древних индоевропейских языках и делает «Ригведу» особенно ценным источником материала для сравнительно-исторических лингвистических исследований.

Язык «Ригведы» значительно отличается от языка древнеиндийского эпоса или от классического санскрита, хотя равно с ними он представляет собой литературную форму того же древнеиндийского языка. Ведийский санскрит характеризуется богатством лексики, а также обилием параллельных грамматических форм, которое раньше объясняли его многодиалектностью, но теперь толкуют скорее как результат характерной для этого языка тенденции к новообразованиям. В «Ригведе» мы находим множество редких слов и форм, которые потом уже не встречаются в литературе; это определяется во многом стиливыми установками ее авторов, сознательно пользующихся редкими словами и формами (как архан-

ческими, так и новообразованиями), слагая гимны языком возвышенным и далеким от повседневности, понятным в основном только посвященным. Все это и обуславливает сложность задач интерпретации содержания «Ригведы» для современных исследователей, о которой говорилось в начале главы¹¹⁴.

В гимнах «Ригведы» отразились очень древние представления о мироздании, но архаичность ее содержания и языка отнюдь не означает примитивность ее литературной формы. Поэтический стиль «Ригведы», отмеченный богатством и яркостью образов, метафор, сравнений, эпитетов, свидетельствует о развитии традиции литературного творчества; мы находим здесь разработанную систему выразительных средств языка.

Многие гимны «Ригведы», как мы отмечали, отличаются большой художественной выразительностью, однако следует иметь в виду, что создатели их ставили перед собой цели, отличные от тех, которые мы называем художественными или эстетическими. Содержание «Ригведы» составляет древняя культовая поэзия, авторы ее рассматривали как средство магического воздействия на силы природы, олицетворенные в богах; и именно этим целям прежде всего подчинена богатая система средств выразительности, которую мы обнаруживаем в ведийских гимнах. Магия слова, его эмоциональная действенность еще не осознаются здесь в эстетическом плане; в «Ригведе» отражается самая ранняя стадия сложения стиля художественной речи, его предыстория.

Яркая образность «Ригведы», богатая метафоричность ее языка отражают во многом то непосредственное восприятие мира, которое свойственно архаическому мышлению, древнейшей, «доисторической» эпохе. То, что воспринимается современным читателем как художественное сравнение, метафора, для человека древней эпохи было естественным способом выражения, отвечавшим его мироощущению. Это первобытное мироощущение продолжает жить на более поздней стадии исторического развития в идеологических формах, в религиозной системе; мифологичность мышления, отраженного в содержании «Ригведы», отражается и в самом ее языке и стиле.

Когда Индра в гимнах «Ригведы» сравнивается с быком или когда Агни, Сома, Ашвины и другие сравни-

ваются с птицами, это означает не просто художественный образ, но говорит о том, что некогда сами эти божества почитались в образе быка или птицы, о зооморфных божествах, предшествовавших стадии антропоморфизма. Сравнения в «Ригведе» часто переходят в отождествления, сравнительная частица может опускаться, и это не только стилистический прием; часто здесь отражается действительное отождествление, характерное для первобытного восприятия мира.

Исследователи отмечают насыщенность языка «Ригведы» символами. В них переходят многие постоянные сравнения и отождествления. Так, коровы всюду сравниваются в гимнах с облаками и слово *go* означает «корова» и «туча»; с коровами столь же часто сравниваются лучи зари, и *gavas* (букв. «коровы») имеет в «Ригведе» еще значение «лучи». Для «Ригведы» характерно также символическое употребление постоянных эпитетов божеств (каждое из них имеет их значительное число), которые становятся их параллельными именами. Так, Магхаван («Щедрый»), Шакра («Могучий»), Вритрахан становятся именами Индры; Пашупати, Шива, Ишана («Властитель») — именами Рудры (правда, уже за пределами «Ригведы»), Джатаведас — именем Агни и т. п. Иногда один эпитет принадлежит различным божествам, и при употреблении его в тексте не всегда бывает ясно, о ком именно идет речь.

Деяния богов, описываемые в гимнах, воспринимаются как происходящие вне времени (отсюда обычное употребление форм настоящего времени или безвременного инъюнктива); мифические события повторяются в земных действиях людей, в земном ритуале. Само упоминание этих деяний, так же как и простое повторение эпитетов божества, должно было обеспечивать магическую действенность гимна.

Ведийский язык подчинен выражению параллелизма небесных и других явлений природы — и земного ритуала, воспроизводящего изначальный космический, первопричину этих явлений; отсюда и насыщенность его символами, и местами намеренная туманность. Символичность языка «Ригведы» нередко служит многозначности текста, один и тот же текст возможно понимать тогда в различных ключах, в нескольких значениях одновременно. На основе унаследованных от древнейшей эпохи

мифологических тождеств авторами «Ригведы» была выработана весьма сложная система символов, далеко не во всех деталях поддающаяся теперь расшифровке; отсюда многие неясности в чтении текста памятника.

С этим связана еще одна характерная черта языка «Ригведы», на которую указывают современные исследователи, — так называемая амбивалентность ряда слов и терминов¹¹⁵. Свойственная мировоззрению «Ригведы» тенденция к дихотомическому разделению вселенной, упоминавшаяся выше, проходящее через все ее содержание противопоставление на различных уровнях антагонистических понятий и явлений (организованная вселенная — хаос, боги — демоны, мир арийской культуры — неарийское окружение и т. д.) находят, в частности, выражение в том, что некоторые слова ее языка имеют двойное значение: положительное и прямо противоположное, негативное. Примером этого может служить уже упоминавшееся двойное значение слов *асура* (см. выше). Другой пример — важное в мифологии «Ригведы» понятие *майя*; в различных контекстах это слово может иметь значения «мудрость», «божественная творческая сила» и противоположные: «колдовство», «оборотничество», «злые чары».

Эзотерический язык «Ригведы» предполагает знание определенного кода символов, полностью принадлежащее только узкому кругу жрецов, посвященных в тайны «веды», священной мудрости, знание определенного цикла мифов, которые в «Ригведе», как отмечалось, подробно не излагаются, но лишь упоминаются при обращении к тому или иному божеству. Стиль «Ригведы» отличается суггестивностью, текст ее изобилует неясными намеками, непрямыми формами выражения, скрытыми, подразумеваемыми значениями. Характерной чертой его являются эллиптические обороты, частые пропуски слов, необходимых для полного выражения мысли и только подсказываемых контекстом (брахилогия).

Очень важную роль в «Ригведе» играют повторы; они характеризуют как язык и стиль памятника, так и его содержание. Гимны «Ригведы» основаны на ограниченном числе мифологических сюжетов, которые в них многократно упоминаются и обыгрываются. Этими бесконечными повторениями одних и тех же тем, так же как упоминавшейся выше известной стереотипностью по-

строения самих гимнов, регулярно чередующих восхваления богов и их мифических деяний с просьбами о даровании определенных благ почитателям, обуславливается то впечатление монотонности ведийских гимнов, о котором уже говорилось в начале нашего обзора. Но повторы эти не следствие бедности фантазии древних поэтов, в них также сказывается важная черта первобытного мировосприятия, для которого мифологические события происходят как бы вне времени, бесчисленно повторяясь, воспроизводимые всякий раз заново символическими обрядовыми действиями.

Стилистические повторы в какой-то мере отражают эту черту; в то же время они служат средством эмоционального воздействия, которое современный читатель воспринимает в художественном плане. Для поэтического языка «Ригведы» характерны всякого рода синтаксические параллелизмы, ритмизированные повторы слов, форм, выражений. В цитированных выше гимнах мы наблюдали такие параллелизмы, например, как употребление рефрена в гимнах Индре X.119 или II.12 (последний гимн целиком построен на повторах в начале каждой строки: «Кто был мудр... Кто укрепил... Кто пустил струиться...» — и параллелизме составляющих строфы предложений). Наиболее характерны для гимнов «Ригведы» анафорические повторы, т. е. употребление одинаковых или сходных словосочетаний, слов, звуков в начале стиха, но встречаются и другие виды повторов, иногда образуются в результате случайные рифмы, хотя в целом рифма чужда стиху «Ригведы».

Ведийские гимны демонстрируют богатую и весьма разработанную систему звукописи разного рода; особенно распространена аллитерация, звуковые повторы входят в общую систему выразительных средств «Ригведы»¹¹⁶. Иногда звукопись становится основой искусной игры слов, которой авторы придавали, очевидно, магическое значение¹¹⁷.

Высокоразвита и разработана стихотворная техника гимнов. В «Ригведе» мы встречаем значительное разнообразие стихотворных размеров. Ведийская просодия основывается на счете слогов. Единицей стихосложения является *пада* («стих»)¹¹⁸, состоящая чаще всего из 8, 11 или 12 слогов. Ведийские размеры обладают известной эластичностью (необычной, например, для греческого

стихосложения). Фиксируется только ритм последних четырех-пяти слогов; этот фиксированный ритм в конце ведийской строки называется *вритта*¹¹⁹. Восьмисложная строка кончается двумя ямбами; первые четыре слога тяготеют к ямбическому ритму. Три такие строки образуют размер *гаятри*, самый распространенный в «Ригведе»; им составлена почти четверть ее гимнов. Четыре строки образуют размер *ануштубх*, в «Ригведе» значительно менее употребительный, чем гаятри; но впоследствии из него развивается *шлока*, постоянный размер санскритской эпической поэзии, между тем как гаятри исчезает совершенно. Четыре двенадцатисложные строки образуют *джагати*, четыре одиннадцатисложные — *триштубх*, которые тоже принадлежат к числу употребительных в «Ригведе». Встречаются также смешанные размеры, комбинирующие в различных сочетаниях восьми- и двенадцатисложные пады. Нередко заключительная строфа гимна составляется в ином размере, чем тот, которым составлены все остальные.

В заключение отметим, что о древности ведийской метрики свидетельствует ее близость стихосложению «Авесты»; некоторые исследователи предполагают, что оба памятника восходят к религиозной поэзии, которая существовала уже в индоиранский период.

Глава II

ПОЗДНИЕ ВЕДЫ И БРАХМАНЫ

Поздневедийская эпоха. Ко времени создания поздних трех Вед, священных книг, примыкающих к «Ригведе», центр ведийской цивилизации переместился к востоку от Пятиречья, на территорию между Сатледжем и верхним течением Ганга. В этот период арийские поселения постепенно распространяются в юго-восточном направлении вдоль течения Джамны и Ганга; осваивая новые земли, расчищая пространства в диких джунглях, покрывавших в то время эту территорию, ведя войны с местным населением и между собой, арийские племена к концу рассматриваемого периода достигли нижнего течения Ганга¹. Очевидно, в это же время начинается продвижение ариев и в южном направлении, в сторону гор Виндхья и Декана. Но область между Гангом и Джамной, от современного Дели до Матхуры, так называемая Брахмаварта, или Арьяварта, в эту эпоху и многие столетия спустя рассматривалась как центр брахманской культуры, страна образцового жизнеустройства и языка для всей Индии. Особенно священной считалась местность к северу от современного Дели — Курукшетра, «земля Куру» (см. ниже).

На этой территории происходит консолидация ведийских племен и в первые века I тысячелетия до н. э. складываются первые народности, положившие начало ранним рабовладельческим государствам Северной Индии; на господствующие позиции среди них в эту эпоху выдвигаются народы куру и панчалы². Куру занимали область западнее верхнего течения Ганга и Джамны, панчалы — далее на восток, в так называемом Доабе, двуречье между Джамной и Гангом. Южнее лежали земли

матсьев и шурасенов, к западу, в древнем Пятиречье, обосновались племена мадров и др.

В этот период значительно возросли производительные силы общества, что связано было, очевидно, с употреблением железа, которое уже определенно хорошо известно в поздневедийской литературе. Введение железа означало переворот в земледелии, которое теперь занимает главное место в экономике, хотя скотоводство все еще продолжает играть в ней значительную роль. Землю вспахивали плугами, в которые впрягали волов, применялись удобрения; искусственное орошение было известно уже во времена «Ригведы». В этот период одной из основных культур становится рис, помимо зерновых выращиваются также кунжут, лен, возможно, и хлопок.

Земледелие особенно развивается на новых землях в Гангской долине, освоенных ариями именно благодаря употреблению железа и упомянутому подъему производительных сил; основы новой культуры закладываются на этих территориях, где ранее обитали лишь лесные племена, пребывавшие на первобытной стадии исторического развития (впрочем, не исключено, что именно доарийские народности впервые ввели железо в Гангской долине, арии же последовали за ними).

В поздневедийскую эпоху развиваются различные ремесла (в текстах нередко упоминаются кузнецы, кожевники, плотники, тележники и т. д.). Появляются города, которые становятся центрами ремесел и торговли: Хастинапур (на берегу Ганга, севернее современного Алигарха)³, Каушамби (на Джамне) и др.; правда, городская цивилизация в этот период еще не достигает уровня древнейшей Хараппы или Мохенджо-Даро.

Развивается торговля между различными областями страны ариев, обменивающихся товарами местного производства. Поддерживаются торговые отношения и со странами Ближнего Востока, восходящие к эпохе цивилизации Хараппы. По-видимому, начинает развиваться и мореплавание.

В эту эпоху в обществе уже обнаруживаются определенные классовые противоречия, нарастает угнетение низших сословий высшими. В текстах того времени можно найти утверждения о праве высших сословий на «поедание» низшего, четвертое сословие объявляется «слугой» остальных, которого можно принуждать к работе и

даже предавать смерти («Айтарея-брахмана», VII.29). Но в действительности освященное религией деление на «варны», видимо, уже в эту эпоху не вполне отражает реальные классовые отношения; мы находим в литературе свидетельства об обедневших брахманах, с другой стороны, шудра может быть богатым скотовладельцем. Важной чертой социальной структуры поздневедийского общества является зарождение института каст (*джати*), начало которым дают земледельческие племена новоосвоенных ариями восточных земель.

Данные поздневедийской литературы свидетельствуют все более отчетливо об имущественном и социальном расчленении арийского общества, о возвышении племенной знати и жречества, образующих господствующие сословия в нем, о дальнейшем развитии института рабства. В то же время пережитки родо-племенных отношений продолжают играть заметную роль в жизни общества и в политическом устройстве ранних индийских государств. Последние вырастают на территории отдельных племен или племенных объединений. Только постепенно некоторые из этих государств усиливаются и утверждают свою власть над сравнительно обширными областями Северной Индии. Окончательно укрепляется царская наследственная власть⁴, образуется регулярный государственный аппарат; но наряду с монархиями существуют и племенные республики — «ганы», где особенно прочно сохраняются черты военной демократии. Многие племена аборигенов, обитающие на смежных территориях, остаются вне сферы политической власти арийских государств, на стадии первобытнообщинного строя.

Процесс перерастания племенного строя в классовое общество и образования рабовладельческого государства, по-видимому, более интенсивно происходит в новоосвоенных восточных областях. Здесь складываются государства, играющие впоследствии значительную роль в истории древней Индии. Источники называют имена отдельных монархов, обладавших, вероятно, определенным политическим влиянием и военным могуществом в свое время. Так, историческими лицами являются, очевидно, часто упоминаемые в литературе Брахмадатта, царь Каши⁵, и Джанака, царь Видехи; последний известен также как знаменитый философ поздневедийской эпохи. Царем Каши ранний источник называет также Раму, ко-

торого позднее древнеиндийский эпос делает правителем Айодхьи, столицы государства Кошала (совр. Аудх).

Однако политическая и социальная история этого периода остается для нас во многом неясной и изобилующей пробелами. Дошедшие до нас литературные источники, как и «Ригведа», памятник предшествующего периода, посвящены преимущественно религиозным темам и очень мало сообщают об исторических фактах эпохи. Содержание их свидетельствует о значительном возвышении жреческого сословия; хотя Индия не знала подлинной теократии, характерной для истории некоторых других стран древнего Востока, очевидно, что в поздневедийский период брахманство пользуется исключительными привилегиями и подчиняет влиянию своей идеологии все области социальной и духовной жизни индийского общества. Отражение этого мы находим почти во всех литературных текстах того времени, обзор которых следует ниже.

Литературными памятниками этой эпохи являются поздние Веды — «Атхарваведа», «Самаведа», «Яджурведа» — и примыкающий к ним цикл Брахман. В исследование магического и ритуального по преимуществу содержания этой литературы значительный вклад внесли в свое время такие ученые, как А. Вебер, Л. Шредер, А. Хиллебрандт, В. Каланд, В. Анри, М. Блумфилд и др.

* * *

«Атхарваведа» — «Книга заклинаний». После «Ригведы» вторая по значению из четырех священных Вед — в литературном и культурно-историческом отношении — «Атхарваведа». Что касается ее хронологического отношения к остальным книгам, определить его довольно сложно. С одной стороны, свое окончательное оформление она получила, вероятно, позднее других и относительно поздно была причислена к циклу Вед, но, с другой стороны, ее содержание восходит к древнейшей эпохе и местами, возможно, оно отражает представления времен еще более отдаленных, чем те, в которые складывались мифология и религия «Ригведы». По своему содержанию «Атхарваведа» представляется наиболее архаичной из Вед.

Первоначальное название этой книги — «Атхарванги-

раса» — встречается в самом ее тексте; оно означает «Атхарваны и ангирасы». Так именуются два легендарных жреческих рода, один из которых уже упоминался выше, в обзоре содержания «Ригведы», но здесь эти слова употребляются в другом значении. Первоначально, по-видимому, они обозначали жреца вообще или жреца огненного культа⁶. Возможно, позднее оба эти слова — *атхарван* и *ангирас* — стали обозначать магические заклинания и волхвования шаманского типа, производимые этими жрецами⁷. При этом между ними утвердилось следующее смысловое различие: *атхарван* означает преимущественно «священные чары», заклинания-благословения, *ангирас* — волхвования, колдовские чары, проклятия и т. п., т. е. это значения, соответствующие европейским понятиям «белая» и «черная» магия. Можно предположить, что название «Атхарваведа» является сокращением от «*Атхарвангирасоведа», т. е. «Книга атхарванов и ангирасов»⁸.

Как отмечалось, эта книга не сразу была причислена к священным Ведам. В ранних текстах она не упоминается, когда же начинает упоминаться, то не как Веда. Издревле и очень долгое время в индийской литературе говорится о трех Ведах; широко употребляется определение *трайи видья* (букв. «тройственное знание») или, сокращенно, *трайи* — в значении «священное писание». Традиция долгое время рассматривает «Атхарваведу» как произведение низшего порядка, поскольку она посвящена такому сомнительному и опасному предмету, как колдовство. «Атхарваведа» своим содержанием связана во многом с медициной и астрологией; между тем в древнеиндийских книгах законов — *дхармашастрах* (о них см. ниже) — врачи и астрологи объявлялись нечистыми, запрещалось как колдовство употребление корней целебных растений, а за колдовство вообще назначалась суровая кара⁹.

Наиболее ортодоксальные брахманские школы так никогда и не признали четвертую Веду. Однако уже «Законы Ману» (около II в. до н. э.) называют «Атхарваведу» оружием брахмана против врагов, в «Махабхарате» она признана безоговорочно канонической и впоследствии даже выдвигается иногда на первый план среди других Вед¹⁰.

В отличие от других трех Вед «Атхарваведа» почти

не связана своим содержанием с большим жертвенным ритуалом брахманизма, традиционно обозначаемым термином *шраута*¹¹. Она касается почти исключительно домашних обрядов, с которыми связаны составляющие ее заклинания. И возникла «Атхарваведа» в среде, отличной от той, в которой сложились «Ригведа» и другие две книги священного цикла. «Атхарваведа» в наибольшей степени отразила народные верования, народное мировоззрение древнейшей эпохи. Следует отметить также, что на ее содержании более всего сказалось влияние верований и мифов коренного, доарийского населения Индии. «Атхарваведа» — самая архаическая по своему содержанию и наиболее связанная с народной жизнью из четырех Вед и в этом отношении представляет для нас особенный интерес¹².

Известны редакции двух школ «Атхарваведы»¹³. Обычно текст памятника дается в редакции Шаунака, которая была впервые издана Р. Ротом и У. Д. Уитни в 1856 г. В 1964—1970 гг. Д. Бхаттачарья издал текст редакции Пайппалада по найденной в Ориссе рукописи на пальмовых листьях. Он значительно отличается от редакции Шаунака и, возможно, отражает более раннюю версию.

«Атхарваведа» делится на 20 книг (*канда*), содержащих 730 «гимнов» (*сукта*), которые насчитывают всего около шести тысяч строф. Около одной шестой текста памятника составляет проза. Книги с I по XIII считаются наиболее древними и оригинальными, первоначально «Атхарваведа» состояла только из них (некоторые исследователи выделяют, однако, как древнейшие только книги I—VII). Текст остальных книг в значительной мере заимствован из «Ригведы», в последней книге (XX) — почти целиком. Книги XIX—XX — наиболее поздние добавления. Однако нужно заметить, что в поздних книгах встречаются тексты не менее древние, чем в первых семи или тринадцати.

Главное содержание «Атхарваведы», как явствует из ее названия, толкование которого приводилось выше, составляют заклинания (хотя формально они тоже называются «гимнами»). Магические формулы и заклинания встречаются уже в «Ригведе», но там они составляют весьма незначительную часть текста. Между тем именно в них отражается круг представлений, принадлежащий

чрезвычайно архаической стадии исторического развития; и косвенным подтверждением тому служит типологическое сходство с этими заклинаниями, которое обнаруживается в фольклоре различных народов, с примечательными совпадениями в содержании и форме выражения.

Самую значительную часть заклинаний «Атхарваведы» составляют заклинания, направленные против болезней, молитвы об исцелении от болезней, связанные с соответствующими магическими обрядами (сами эти обряды описываются в позднейшей литературе). Обычно эти «целительные» (*бхайшаджьяни*)¹⁴ заклинания направлены либо непосредственно против болезней, как таковых (сами болезни мыслятся при этом как одушевленные демонические существа), либо против демонов особого рода, которые насылают эти болезни¹⁵. Некоторые заклинания представляют собой обращения к целебному растению, которое должно послужить для излечения болезни (по-видимому, оно применяется здесь больше как амулет, чем как лекарство, магически), некоторые — к водам, которым приписывалась особая целительная сила, некоторые — к огню (как известно, особенно действенному средству против демонов). Нередко это обращение к богу Агни или каким-либо другим божествам или благодетельным мифическим существам.

Характерным образцом заклинаний «Атхарваведы» может служить заговор, читаемый при переломе кости (IV.12) с одновременным применением целебного корня (магическим):

Ты, Рохани¹⁶, выправляющая, ты выправляешь сломанную кость! Выправи ее, Арундхати¹⁷! Что повреждено у тебя, что сломано, что раздавлено в твоём теле, то благополучно составит тебе опять Основатель¹⁸, член со членом. Сердцевина да соединится с сердцевиной и да соединится член со членом! Что недостает плоти твоей и кости, да нарастет снова! Сердцевина да будет к сердцевине, кожа да пристанет к коже, кровь да прихлынет к костям, мясо да срастется с мясом! Волос с волосом сведи, кожу сведи с кожей! Кровь да прильет у тебя к костям! Что сломалось там, поправь, о корень! Вставай, иди, поспешай! Как колесница с целым колесом, ободом, ступицей. Встань твердо! Если сломалось оно от падения в яму или брошенный камень по нему ударил, да сколотят Рибху вместе, как части колесницы, член к члену¹⁹!

Другой характерный заговор связан с отраженным также в «Ригведе» представлением о болезнях как о

«стрелах» грозного бога Рудры (см. выше): «Стрелу, которую послал в тебя Рудра, в тело твое, в сердце твое, мы вытаскиваем из тебя! Из сотни жилок, пронизывающих твое тело, из всех из них мы извлекаем отраву» (VI.90.1,2). Согласно комментарию, при этом заговоре к телу больного символически привязывается копье-амулет.

Некоторые из песен-заклинаний «Атхарваведы» отличаются большой выразительностью, яркой образностью и представляют собой своеобразные лирические стихотворения, например гимн I.17, заговор против кровотоечения, где вены именуются девами в «красных платях» (стих подразумевает также, по-видимому, перевязку раны). Но большинство этих стихов довольно монотонно, и содержание их часто намеренно туманно и загадочно, что характерно для подобного рода заклинаний и у других народов. В то же время многие стихотворения этого собрания интересны тем, что в них довольно подробно и точно описываются симптомы различных болезней. В этом отношении «Атхарваведа» может рассматриваться как древнейший в Индии памятник медицинской литературы.

Из болезней чаще других упоминается и описывается как наиболее распространенная — лихорадка. Такман — название этой болезни в «Атхарваведе» (позднее в литературе оно уже не встречается, его заменяют другие), а также имя демона, ее олицетворяющего, «царя болезней», как его называют. Одно из наиболее выразительных в «Атхарваведе» — заклинание против Такмана (V.22):

Да прогонит Такмана отсюда Агни, да прогонят его Сомы, давить-
ный камень, и блистательный Варуна, и алтарь, и священная трава
на алтаре, и ярко пылающие поленья! Да сгинут начисто злые си-
лы! Ты, что делаешь всех желтыми, сжигаешь их, словно огнем,
ныне, о Такман, лишись силы, уходи ныне прочь, сгинь, провались!
Его, пятнистого, крапчатого, подобного красной пыли Такмана, го-
ни его прочь, о всеильный корень, чтобы сгинул он, провалился!..
Ступай, о Такман, к муджаватам, к балхикам²⁰, прочь, далеко!
Отыщи себе дебелую шудрянку и ее тряся хорошенько!.. Когда ты,
то холодный, то жаркий, сопровождаемый Кашлем, о Такман, тря-
сешь больного, ужасны твои стрелы, о Такман! Пощади нас! Не
сходись с Чахоткой, Кашлем и Корчей! Не возвращайся к нам
больше! Я прошу тебя, о Такман! С Кашлем, твоим братом, с сест-
рой твоей Чахоткой, с Чесоткой, племянницей твоей, прочь уходи,
Такман, к чужому народу! Сокруши Такмана, который возвра-

щается на третий день, и того, что прерывается на третий день, и того, что продолжается непрерывно, сокруши холодного Такмана, и горячего, и осеннего, и того, что приходит летом, и являющегося в дожди! Гандхарам, муджаватам, ангам и магадхам отдаем мы Такмана как слугу, как дар²¹!

Обращения к богам и к целебному корню с призывом уничтожить демона болезни перемежаются в этом гимне-заклинании с мольбами о пощаде, обращенными к самому Такману. Умилостивительные хвалебные обращения к болезнетворным силам довольно часто встречаются в «Атхарваведе» наряду с обращениями к благодетельным богам или травам. В другой песне заклинатель воздаст почести Такману как богу, дабы умилостивить его: «Хвала Рудре, хвала Такману, хвала прозному царю Варуне! Хвала Небу, хвала Земле, хвала целительным травам! Тебе, пылающему, всех делающему желтыми, тебе, красному, бурому, приходящему из леса Такману я воздаю хвалу!» (VI.20.2,3). Цитированный выше заговор от «стрел» Рудры также заключается хвалою самому этому богу и его стреле-болезни.

Другая распространенная болезнь, упоминаемая в «Атхарваведе», — чахотка, называемая *якшма*; это слово, впрочем, употребляется часто для обозначения болезни вообще (по мнению некоторых исследователей, собственно туберкулез обозначает слово *раджаякшма* — «царская болезнь») ²², например в заклинании IX.8.12: «Из утробы, из легких, из пупа, из сердца я извлекаю заклятием яд всякого рода болезней (*якшма*)».

Общим для многих народов является встречающееся в «Атхарваведе» представление, согласно которому ряд болезней вызывается червями (*крими*). Против них направлены многие заклинания. Черви эти мыслятся как демонические существа особого рода, обоего пола, разных цветов и обликов, со своим царем и т. п. Пример такого заклинания — V.23:

Убей червей в этом мальчике, о Индра, владыка сокровищ! Все злые силы истреблены моим грозным заклятием... Двое одноцветных и двое разноцветных, двое черных и двое красных, один бурый, один с бурыми ушами, Коршун и Кукушка — все убиты. Черви с белыми плечами, черные с белыми руками и пестрые черви — всех мы раздавили... Убит царь червей, убит правитель червей, червь убит; с ним убита его мать, убит его брат, убита его сестра. Убиты его воины, убиты его соседи, и все самые крошечные червячки убиты!.. (2, 4, 5, 11, 12) ²³.

Многочисленные заклинания и проклятия, традиционно обозначаемые термином *абхичарикани*, направлены в «Атхарваведе» против всякого рода демонов и колдунов; они относятся к тому виду магических формул, которые, как было сказано выше, обозначаются древним наименованием *ангирасы*. Ряд заклинаний обращен против ракшасов и पिшачей, разновидностей демонов, о которых также упоминалось выше. Вся вторая половина XVI книги «Атхарваведы» посвящена ворожбе, обращенной против демона ночного кошмара («да посещает он наших врагов»), и т. д.

В «Атхарваведе» мы встречаем также представления о демонических существах иного рода — оборотнях, губящих смертных мужчин и женщин, подобно инкубам и суккубам средневековых суеверий в Европе. Апсары и гандхарвы, которые в позднейшей индийской литературе рисуются как прекрасные образы небесного царства, напоминающие нимф и небожителей классического античного искусства, в «Атхарваведе» выступают как зловещие существа демонической природы, чрезвычайно опасные для человека, оборотни, которые в облике красивых девушек и юношей соблазняют и увлекают в свои сети соответственно мужчин и женщин, с тем чтобы погубить их. В «Атхарваведе» они представляются живущими на земле, места их обитания — реки и деревья²⁴.

Чтобы оборониться от них, употребляют определенное растение с сильным запахом — *аджашринги* (букв. «козий рог») ²⁵ и произносят следующее заклинание: «Я прогоняю тобою апсар и гандхарвов. О Аджашринги, прогони демонов, отпугни их своим запахом! Апсары Гуггулу, Пила, Налади, Аукшамандхи и Прамандани пусть идут в реку... Уходите туда, апсары, вас узнали!..²⁶». Далее говорится о гандхарвах: «Один — как собака, другой — как обезьяна. В облике красивого юноши с длинными кудрями соблазняет гандхарв женщину. Мы прогоняем его своим могучим проклятием. Ваши жены — апсары, вы, гандхарвы, их мужья. Уходите, бессмертные, не преследуйте смертных!» (IV.37.2,3,11,12).

В заклинаниях такого рода встречаются имена многих демонов и бесов, более нигде в литературе не повторяющиеся; здесь мы наиболее близко знакомимся со всякого рода народными поверьями древней эпохи. Вся

эта ворожба объединяется термином *ятувидья* (или *ракшовидья*) — «наука о демонах, демонология». Для истребления демонов чаще всего призывается из богов пантеона, как упоминалось, Агни; но иногда огонь сам выступает в негативной роли, персонифицированный как демон (погребальный огонь — Агни Кравьяд, «Пожира-тель трупов», в XII.2). Обороной от бесов может служить, как уже было сказано, растение с сильным запахом, корень или амулет, который носили на себе, привязав его на нить определенного цвета²⁷.

Волшебный корень или амулет употребляется не только против демонов, но и против злых колдунов, которые, по представлениям «Атхарваведы», могут, как и демоны, насыщать на людей болезни и несчастья. Заклинания против колдунов и ведьм в «Атхарваведе» часто не лишены красноречивости и своеобразной свирепой выразительности. Таково, например, заклинание-гимн V.14, в котором также призывается магический корень:

Орел тебя нашел, вепрь вырыл из земли, о корень, порази злодея, срази колдуна! Срази волшебника, срази колдуна, того, кто нам хочет вредить, убей, убей его, корень, не щади его!.. Да поразит проклятие того, кто проклинает, да вернется колдовство к колдуну самому, как повозка катится легко, так пусть катится к колдуну колдовство!.. Ступай, как сын к отцу, злое колдовство! Ужаль его, как змея! Вернись к колдуну, как возвращается на родину беглец из плена!.. (1, 2, 5, 10).

Колдовство и проклятие персонифицируются в этих гимнах; проклятие призывают обернуться против врага. Другой пример — VI.37:

Пусть примчится тысячеглазое проклятие, ищет того, кто нас проклинает, как ищет волк овчарню. Ступай, проклятие, обойди нас стороною, как пылающий огонь обходит озеро! Порази того, кто проклинает нас, как молния небес поражает дерево. Кто проклинает нас, проклинаемый нами, кто проклинает нас, между тем как мы его не проклинаем, — обоих предай смерти, швырни их смерти, как кость собаке!

Особую группу составляют в «Атхарваведе» молитвы об искуплении грехов (*прайшчиттани*). По существу, они мало отличаются от заклинаний, о которых шла речь выше, поскольку у древних индийцев не было строгого разграничения понятий «грех» и «несчастье». Поэтому к «искупительным гимнам» относятся наряду с молитвами о прощении за какое-либо нарушение приня-

тых моральных установлений также заклинания об избавлении от беды при дурных приметах (например, при рождении ребенка под несчастливой звездой), после зловещих снов и в других подобных случаях. Считается, что все злое — как болезнь и несчастье, так и грех и преступление — исходит от враждебных человеку сил, злых духов. И больной и грешник рассматриваются как одержимые демоном, бесом.

На демонов или на злых колдунов возлагается также ответственность за семейные распри. Ряд гимнов в «Атхарваведе» посвящен восстановлению согласия в семье, например III.30:

Я освобождаю вас от ненависти, да будете вы едины сердцем, едины в помышлениях. Радуйтесь друг другу, как корова радуется новорожденному теленку. Пусть сын повинуетя отцу и не противоречит матери, пусть будет мирной речь супруга, обращенная к супруге. Брат да не питает злобы к брату, а сестра — к сестре. Да будут речи ваши согласны и полны любви! (1—3).

Помимо семейной тематики сюда относятся также молитвы об утишении гнева господина, о даровании красноречия и силы убеждения при выступлениях в собрании или в суде и т. п.

Большая группа гимнов-заклинаний посвящена браку и любви. Эти гимны связаны с так называемыми «женскими обрядами» (*стрикармани*), магическими действиями преимущественно любовного волхования и ворожбы. Одни из этих заклинаний имеют мирный характер, другие относятся к негативной магии — ангирасам. Первые касаются главным образом брака и деторождения. Таковы безобидные молитвы о ниспослании жениха девушке или невесты юноше, благословения новобрачным, заклинания о зачатии плода или о рождении сына, молитвы об охране беременной, о благополучии новорожденного и т. п. Из этих гимнов состоит вся XIV книга «Атхарваеды», содержащая собрание свадебных гимнов, некоторые — заимствованные из «Ригведы»²⁸.

К другому роду принадлежат заклинания и проклятия, направленные против того, кто мешает семейной жизни, и против соперников в любви. Сравнительно безвредны заговоры, которыми жена стремится утишить ревность мужа или муж — вернуть неверную жену. Менее безобидна любовная ворожба, связанная с рас-

пространенным поверьем, что обладание изображением какого-либо человека дает обладателю власть над этим человеком и возможность нанести ему вред. С таким поверьем связано, например, заклинание III.25, которое произносит мужчина, желающий добиться любви женщины против ее воли; пронзая стрелой ее глиняное изображение в том месте, где полагается быть сердцу, что символизирует пронзание сердца стрелой Камы, бога любви, он произносит слова заклинания:

Кама пронзающий да пронзит себя! Да будешь беззащитна от него на своем ложе! Этой ужасной стрелой Камы пронзаю твое сердце. Стрелой, чье оперение — желание, чье острие — любовь, чье древко — страсть, — этой стрелой, метко направленной, да пронзит тебе Кама сердце!.. Приди ко мне, сжигаемая неутолимым огнем, с пересохшими устами. Укрощенная, забыв о гордости, с ласковой речью, преданная, будь моей безраздельно!.. О Митра и Варуна, изгоните из ее сердца ее собственные желания и, лишив ее воли, отдайте мне во власть! (1, 2, 4, 6).

Не менее выразительно заклинание, которое произносит женщина, желающая покорить сердце мужчины, сопровождая его таким же магическим действием, т. е. пронзая раскаленной стрелой изображение предмета своей страсти: «Опьяните его любовью, бури-Маруты! Опьяните его любовью, вихри! Агни, опьяни его любовью! Пусть сгорает он от любви ко мне!» (VI.130.4). Или в другом гимне: «Любовной мукой я пронизываю тебя с головы до ног! О боги, ниспошлите ему любовную страсть! Пусть сгорает он от любви ко мне!..» (VI.131.1).

Безусловно, к ангирасам следует отнести заклинания, направленные против соперников в любви, накликающие бесплодие на женщину или на мужчину, и т. п. Весьма красноречиво заклинание I.14, направленное против соперницы: «Твое счастье и твою красоту отнимаю у тебя... Как гора недвижимо вросшая в землю, да останешься ты надолго в отчем доме!.. О царь Яма, эта девушка должна стать твоей женой... тебе предаю ее. Пусть сидит она в родительском доме, пока волосы не выпадут у нее из головы!..» (1—3).

Противоположный характер имеют молитвы о здравье и долгой жизни, так называемые гимны долголетия (*аюшьяни суктани*), родственные молитвам об исцелении, составляющим основное содержание памятника; их можно рассматривать как образцы атхарванов.

Такого рода заклинания произносились обычно при торжественных домашних обрядах, например при первом пострижении мальчика или при посвящении юноши в ученики. Большой гимн долголетия составляет всю XVII книгу «Атхарваведы». Гимны этого рода часто вызывают к Агни, который особенно ассоциируется с долголетием (*аюс*) в одной из своих ипостасей — Аюса, сына Пурураваса и Урваши, считающегося его земным воплощением (см. ниже об этом мифе). Часто они обращены также к амулету, который должен обеспечить долгую жизнь и здоровье тому, кто его носит.

Близки к этим гимнам многочисленные молитвы-благословения (*пауштикани*), молитвы о благополучии всякого рода хозяйственных, торговых и тому подобных начинаний. Так, в «Атхарваведе» приводятся молитвы, которые произносили при начале постройки дома, при пахоте, при посеве, молитвы об урожае и о сохранении урожая от вредителей, о дожде, о благополучии стад, пастушеские заклинания от хищников и разбойников, молитвы купца о благополучном пути и удачном торге, игрока — об удаче в игре, заклинания от пожара и т. п. Особую группу среди них составляют заклинания, направленные против ядовитых змей. Они принадлежат особой отрасли ведийского священного знания, получившей название *сарпавидья* («наука о змеях») ²⁹. Эти заклинания интересны тем, что содержат многие древние фольклорные элементы и редкие слова и выражения, только в них сохранившиеся ³⁰. Некоторые из них обращены к змеиному богу Такшаке ³¹.

Молитвы о благополучии и защите от опасности, обращенные к богам, выделяются в группу, называемую Мригарасуктани («Гимны Мригары», названные так по имени их легендарного автора); ее составляют семь гимнов по семь строф в IV книге (23—29) ³².

Все эти молитвы не представляют собой особой художественной ценности, обычно они довольно однообразны и монотонны, но они весьма интересны содержащимися в них сведениями о быте арийского общества (включая его низшие слои) в ту далекую эпоху.

Сильно отличаются по характеру содержания от основной массы заклинаний «Атхарваведы» гимны, посвященные так называемым «царским обрядам» (*раджакармани*). Несомненно, они были включены в книгу отно-

сительно поздно; тем не менее они также представляют определенный интерес для историка ведийской эпохи. Исполнение «царских обрядов» входило в обязанности пурохиты, царского жреца, для которого «Атхарваведа» была предназначена как специально «кшатрийская» Веда из всех четырех. В «Атхарваведу» вошли гимны, исполняемые при церемонии посвящения на царство, когда на царя брызгали освященной водой и он вступал ногой на тигровую шкуру; молитва Варуне при избрании царя; заклинания, обеспечивающие превосходство царя над соседними монархами и твердую власть его над подданными, и т. п. Любопытна молитва, читаемая при восстановлении в правах изгнанного царя (III.3). Некоторые из этих гимнов свидетельствуют о сохраняющихся пережитках родо-племенной демократии в разных индийских государствах.

Отдельные «кшатрийские» гимны «Атхарваведы» не лишены поэтической ценности, например гимн боевому барабану в V книге:

Тролко гремит барабан, из дерева сделан, обтянут коровьей шкурой; его воинственный голос смущает врагов. Пусть гремит победоносный клич, как львиный рык!.. Как яростный бык среди стада, выпускаешь ты могучий рев навстречу врагу. Пронзи ужасом сердце врага! Да рассыплются его ряды во прах! И когда жена врага услышит далеко разносящийся голос барабана, она бросится бежать, ища защиты, устрешенная шумом битвы, таща за руку маленького сына, поспешит, потрясенная стычкой смерть несущих мечей (20.1, 3, 5).

Однако этих «кшатрийских» гимнов в «Атхарваведе» значительно меньше, чем текстов, посвященных интересам брахманов, таких же поздних и, по существу, чужеродных добавлений в книгу. Во многих гимнах всячески утверждается неприкосновенность брахманов и их имущества, и грозные проклятия обращаются против тех, кто посягает на жизнь или имущество брахманов. Всячески подчеркивается и преувеличивается значение *дакины*, платы за жертвоприношение. Угнетение брахмана — тягчайший грех, щедрость по отношению к брахману — величайшая добродетель, — внушают эти гимны.

Поздними добавлениями в «Атхарваведу» являются и гимны, составленные специально для исполнения на жертвоприношениях. Они явно были включены в собрание лишь для того, чтобы обосновать претензии на причисление «Атхарваведы» к священным книгам, прибли-

зять ее содержание к содержанию канонических трех Вед. Эти части памятника наименее интересны в литературном и в историческом аспекте; они же наименее оригинальны, многие из них почти дословно заимствованы из «Ригведы».

Заслуживает внимания, однако, прозаическая XV книга «Атхарваведы», посвященная обряду *вратьястома*, приема в брахманскую варну обращенного иноверца³³. *Вратьями* называли жрецов архаических культов плодородия, остававшихся в ведийскую эпоху за пределами ортодоксальной религиозной системы. Полагают, что они представляли религию тех арийских племен, которые ранее других переселились в Индию и впоследствии были оттеснены на периферию. По-видимому, вратьи пользовались значительным влиянием в новоколонизованных восточных землях. Названный обряд свидетельствует о стремлении ведийского брахманства втянуть в орбиту своего влияния эти неортодоксальные культы; между тем можно предположить, что именно вратьи способствовали проникновению новых веяний в ведийскую литературу последующего периода (так называемой Веданты, см. ниже)³⁴. К сожалению, в XV книге «Атхарваведы» мы находим мало конкретных сведений о вратьях и их отношении к ведийской культуре; толкование обряда малопонятно и окутано мистическим туманом.

В этой же книге содержится ряд космогонических и теософских гимнов; главным образом гимны такого содержания встречаются в поздних книгах «Атхарваведы» и также производят в целом впечатление искусственных включений, долженствующих обосновать значение памятника как источника священного знания, Веды. Впрочем, философия «Атхарваведы» обнаруживает явное родство с архаическим шаманско-колдовским характером ее основного содержания; начала философского осмысления мироздания здесь неразрывно связаны с древней символикой магических обрядов. Подлинное содержание этих гимнов, нередко выглядящих как изощренное фантазирование на тему о мистических и таинственных явлениях, от нас скрыто. Тем не менее построение и терминология этих умозрительных рассуждений свидетельствуют об определенном прогрессе философской мысли со времени «Ригведы», о более высоком уровне развития абстрактного мышления.

Теософские гимны «Атхарваведы» нередко трактуют и развивают идеи и понятия, впервые встречающиеся нам в древнейшей из Вед, освещая их в специфическом аспекте в соответствии с общим характером своего содержания. Так, в гимне IX.2 вновь выдвигается понятие «желания» (*кама*) как космогонической силы, «первого семени [творящего] духа», связанного в своем происхождении с «тапасом» (см. выше). Но в «Атхарваведе» космогоническое содержание включается в этот гимн в магическое заклинание; творческое начало «желания» преобразуется в бога Каму, которого призывают истребить злые силы. В другом гимне первопричиной сущего объявляется Время (Кала), которое также персонафицируется, представляется в образе божественного коня, отождествляется с солнцем (XIX.53).

Всю XIII книгу «Атхарваведы» занимает философско-космогонический гимн (точнее, несколько гимнов) Рохите, «Красному солнцу». Гимн этот изобилует крайне изощренными и туманными рассуждениями о таинственной природе Солнца, космогонического начала, однако в конечном итоге эти спекуляции сводятся к возвеличению Рохиты как прозного божества, жестоко карающего тех, кто осмеливается притеснять жрецов; при этом с Рохитой отождествляется царь, который рассматривается как его земное воплощение.

Характерный образец подобного рода псевдофилософских гимнов представляет собой гимн корове в IX книге (4):

Земля, и Небо, и Воды охраняются Коровай. Боги заключены в Корова. Корова — мать кшатрия. Жертвоприношения — оружие Коровай. От Коровай происходит мысль. Корова есть то, что называют бессмертием, Корова — то, что почитается как смерть; Корова — это вселенная, боги, люди, демоны, предки, провидцы. Только тот, кто знает эту великую тайну, может принимать корову в дар; тот же, кто дарит брахману корову, приобретает весь мир.

Многие из этих гимнов посвящены мистической сущности дакшины; все животные и предметы, которые могут идти в уплату жрецу за исполнение обряда, приобретают в них космическое значение; так, козел (*аджа*), выдаваемый как дакшина, отождествляется с божественным Аджа Экападом (см. выше) и т. д.

Но встречаются в «Атхарваведе» и более развитые умозрительные построения, размышления о сущности ми-

рождения, очевидно, имевшие влияние на позднейшие философские учения. Много внимания уделяют космогонические гимны «Атхарваведы» известной нам из «Гимна творения» в «Ригведе» идее о возникновении «сущего» (*sat*) из «не-сущего» (*asat*), бытия из небытия; на эту тему в гимнах ведутся сложные и замысловатые рассуждения. Так, гимн XVII.1 утверждает, что «бытие основано на небытии; то, что произошло (*бхута*), основано на бытии. То, что произошло, опирается на то, что произойдет, то, что произойдет, основано на том, что произошло» (1). В гимне X.7 говорится, что и бытие и небытие существуют в божестве Скамбхе (10). Скамбха, которому посвящен этот гимн, занимает важное место в теософских текстах «Атхарваведы»; это персонификация мировой оси, опоры вселенной³⁵, ее центра; о существенной роли этого понятия в ведийской космогонии говорилось выше. Некоторые исследователи в образе Скамбхи усматривают также элементы архаического фаллического культа. В упомянутом гимне Скамбха отождествляется с Пурушей, первоначальным Человеком «Ригведы», чье жертвоприношение означает создание вселенной³⁶. Скамбха, как и Пуруша, представляет собой вселенную; отдельные части ее и стихии заключены в членах его тела. Но Скамбха воплощает в себе не только физическую природу; в нем же заключены отвлеченные понятия, такие, как тапас (космический жар, подвижничество), истина, месяцы года и, наконец, бытие и небытие, причем небытие составляет высшую часть его существа. Праджапати, верховное божество поздневедийского пантеона, подчинен Скамбхе, все боги относятся к Скамбхе, «как ветви к дереву» (38). Скамбха отождествляется в гимне также с Индрой, а в последних строфах — с Брахманом.

В «Ригведе» слово *brahman* (среднего рода) означает молитву или магическое заклинание; этот термин употребляется затем как общее обозначение религиозных текстов, составляющих четыре (или первоначально три) Веды: гимнов, заклинаний, обрядовых формул и т. п.³⁷. Уже в «Ригведе» это слово употребляется и в другом, более отвлеченном значении — как обозначение магической силы, заключенной в слове, некоей таинственной сущности, проникающей вселенную³⁸. В «Атхарваведе» и других памятниках поздневедийской литературы это поня-

тие получает дальнейшее развитие. Брахман рассматривается как некая высшая сущность, лежащая в основе мироздания. В то же время в гимне Скамбхе, упомянутом выше, и в некоторых других проявляется уже тенденция к персонификации этого понятия, Брахман наделяется атрибутами верховного божества, утверждает, что «все боги заключены в нем, как коровы в коровнике» (XI.8.32)³⁹.

С другой стороны, имя Брахма (Brahmā, им. пад. от основы мужского рода) как имя персонифицированного божества встречается уже в «Ригведе»; позднее происходит отождествление его с Праджapati. В «Атхарваведе» Праджapati и упоминавшиеся абстрактные божества — Скамбха, Кала, Кама и др. — играют более заметную роль, чем в «Ригведе»; что касается образов древнейшего пантеона, некоторые из них отступают в тень (почти исчезает в «Атхарваведе», например, Ушас), но другие (Индра, Агни, Варуна, Ашвины) сохраняют свои позиции; чаще упоминается Рудра. Однако в отличие от «Ригведы» собственно мифологический элемент в содержании «Атхарваведы» значительной роли не играет; меньше внимания уделяется деяниям богов, мифология которых подчиняется полностью целям магических заговоров и затрагивается только в связи с этими конкретными целями — исцелением от болезни, защитой от демона, каранием врага и т. п.

Особняком стоит в «Атхарваведе» космогонический гимн Земле, которым начинается XII книга; это одно из наиболее замечательных произведений древней поэзии, выделяющееся из общей массы магических формул и мистических спекуляций (хотя художественной выразительности не лишены и некоторые другие тексты этого памятника). Строфы из этого гимна приводим в заключение обзора содержания книги:

Великая истина, строгий закон, посвящение и подвижничество, молитва и жертвоприношение — все это существует на Земле. Она — властительница всего, что на ней есть и что будет. Да создаст Земля для нас раздольный простор!.. Земля, по которой струятся день и ночь неустанно бегущие воды, в нас, к ней приникших, да волеет она, щедрая, силу! Земля, которую измерили Ашвины, с которой шагнул на небо Вишну, которую избавил от врагов Индра, владыка могущества, да питает она меня, как мать поит сына. Да будут мне во благо твои одетые снегом вершины и твои леса, о Земля!.. Тобой рожденные, живут на тебе смертные. Ты несешь на

себе двуногих и четвероногих, тебе, о Земля, принадлежат пять родов человечества, над которыми простирает лучи бессмертного света восходящее солнце... Если я вырыл из тебя что-нибудь, о Земля, пусть нарстет оно скорее снова! Да не пораню я твое тело, о чистая, да не задену твое сердце! Земля, на которой смертные вздыхают и поют, пляшут и сражаются,— да избавит она меня от моих врагов!.. Она выносит на себе глупцов, как и людей почтенных, добрым она позволяет жить на себе и злым... О Мать-Земля, будь благосклонна ко мне и дай мне надежную опору! Вместе с Небом даруй мне, о мудрая, счастье и благополучие! (XII.1.1.9—11, 15, 35, 41, 48, 63).

«Атхарваведа» отражает, несомненно, более позднюю стадию развития древнеиндийского языка по сравнению с языком «Ригведы»; об этом свидетельствуют даже заимствования из старшей Веды в «Книге заклинаний», подвергшиеся некоторой языковой модификации. Развитие идет по линии определенного упрощения грамматического строя (хотя в целом он остается тем же), сведения многих параллельных форм к единой; несколько сокращается древнее разнообразие времен и наклонений (исчезает плюсквамперфект, инъюнктив находится в стадии исчезновения). Меняется сам характер языка и стиля этих гимнов-заклинаний; это уже не «высокий» иератический язык «Ригведы», ему уже несвойственны такие черты, как амбивалентность значений (см. выше), высокая степень символизации; с другой стороны, расширяется лексика в связи с выходом из ограниченной сферы ритуала шраута, приближением к повседневности народной жизни. Поэтический стиль «Атхарваведы» в целом отличается большей простотой, хотя местами ему тоже свойственна некоторая туманность. Выразительность поэзии заклинаний определяется целями магического воздействия словом. Здесь, как и в «Ригведе» (но в меньшей степени), характерны повторы (как правило, менее развернутые: обычная черта заговоров — повторение отдельных слов, которым приписывается особая магическая сила).

Метрика стихов «Атхарваведы» не отличается принципиально от стихосложения «Ригведы». Здесь мы встречаем те же основные размеры, но наиболее употребительным из них является ануштубх; гятри, напротив, встречается значительно реже. Несравненно шире, чем в «Ригведе», употребляются различные размеры в пределах одного стихотворения. Характерной чертой просодии

«Атхарваведы» являются, кроме того, постоянные нарушения правильности стихотворных размеров, большая вольность в построении стиха.

* * *

«Яджурведа» — «Книга жертвенных изречений». Из двух остальных Вед «Самаведа» — «Книга песнопений» — не имеет самостоятельной литературной ценности; почти все стихи, ее составляющие, взяты из «Ригведы»⁴⁰. Гораздо больше значения как литературный памятник имеет «Яджурведа», собрание *яджусов*, магических изречений и молитв, произносимых жрецами во время жертвоприношений. Традиционно три названные Веды распределяются между тремя главными жреческими «специальностями», в соответствии с функциями исполнителей торжественных обрядов брахманизма: «Ригведа» относится к так называемому *хотару*, жрецу, декламирующему ее гимны во время обряда, «Самаведа» — к *удгатару*, исполняющему соответствующие песнопения, «Яджурведа» же призвана была служить руководством для *адхварью*, жрецов, непосредственно совершающих обрядовые действия, сопровождая их чтением *яджусов* («Атхарваведа», как указывалось, претендует на роль Веды брахмана, верховного жреца, надзирающего за обрядом в целом и руководящего всеми остальными).

Текст «Яджурведы» дошел до нас в нескольких редакциях, принадлежащих различным брахманским школам. Всего нам известно пять таких редакций:

1) «Катхака», редакция школы Катха; издана в 1900 г. Л. Шредером⁴¹;

2) «Капиштхала-Катха-самхита», принадлежащая школе Капиштхала, которая является ответвлением школы Катха; издана в 1968 г. Рагху-Вирой^{41а}. Обе названные редакции — «северные» редакции «Яджурведы» — весьма близки между собой.

Более позднего происхождения версии «южных» школ:

3) «Майтраяни-самхита» сложилась на востоке территории современного Гуджарата. Она разделяется на четыре книги, содержащие 54 главы; впервые издана Л. Шредером в 1881—1886 гг.⁴²;

4) «Тайттирия-самхита» (называемая иногда «Апастамба-самхита»), более поздняя, в семи книгах, 44 главах, сложилась на территории южнее реки Нарбады; издана А. Вебером в 1871—1872 гг.⁴³

Эти четыре редакции при отдельных расхождениях имеют общие черты, отличающие их от пятой, самой молодой версии «Яджурведы»; тексты их во многом совпадают дословно, и материал расположен по одному принципу. Их объединяют под общим названием «Черная Яджурведа» («Кришна Яджурведа»). «Белая Яджурведа» («Шукла Яджурведа») — это версия школы Ваджасанейинов, существовавшей на юго-востоке Гангской долины. «Ваджасанейи-самхита», известная в двух редакциях двух ответвлений этой школы — различия между этими редакциями, однако, ничтожны⁴⁴, — издана А. Вебером в 1849—1852 гг.⁴⁵

«Белая Яджурведа» отличается от «Черной» тем, что содержит главным образом только обрядовые изречения и молитвы (в основном стихотворные), между тем как «Черная Яджурведа» содержит сверх того описание самих этих обрядов, различные комментарии в прозе, называемые в ведийской традиции *брахманами*. Кроме того, материал в «Белой Яджурведе» расположен более упорядоченно, что также свидетельствует об относительно позднем ее происхождении.

«Яджурведа» имеет более самостоятельный характер, чем «Самаведа», но как литературный памятник она менее интересна для современного читателя, чем «Ригведа» или «Атхарваведа». Все четыре Веды традиционно связываются, как указывалось, с ритуалом, но содержание «Ригведы», как мы видели, значительно шире, она дает богатый материал для разностороннего изучения культуры своей эпохи; то же можно сказать об «Атхарваведе», еще менее связанной с брахманистскими обрядами. Содержание же «Яджурведы» (как и «Самаведы») действительно ограничено ритуальной тематикой. И если «Самаведа» касается только ритуала сомы, в «Яджурведе» находит отражение вся чудовищно сложная система обрядов древнего брахманизма, разработанная до мельчайших деталей. И каждой детали придается величайшая важность и символическое значение. Малейшее отклонение от освященного порядка ритуальных действий делает недействительным, по отраженным здесь

представлениям, весь длительный и необычайно трудоемкий обряд. При такой системе ритуал становится тайной для всякого, не принадлежащего к жреческой касте и не имеющего возможности посвятить жизнь изучению и усвоению этой премудрости. Как полагают, могущество жрецов (вообще характерная черта для стадии перехода от родо-племенного строя к ранней государственности) коренится еще в индоиранской жреческой идеологии; но только в арийской Индии ритуальная система получила такое особое развитие, и «Яджурведа» отражает эпоху, когда роль и влияние брахманского сословия в жизни индийского общества, по-видимому, необычайно возрастают.

Эта сложная ритуальная система ориентируется на календарь, созданный жрецами, но основывающийся на определении сроков посева и жатвы, выработанном эмпирически многими поколениями земледельцев. Используя астрономические наблюдения, жрецы определили цикл годовых праздников; в ритуальном календаре, отраженном в «Яджурведе», эти знания обращены были в таинство, доступное лишь посвященным.

Рассмотрим содержание «Яджурведы» в той последовательности, в которой оно излагается в версии «Ваджасанейи-самхиты», привлекая и материал «Черной Яджурведы» (в основном во всех редакциях рассматриваются одни и те же темы).

«Ваджасанейи-самхита» разделяется на 40 глав (*адхья*). Первые 18 глав составляют ее древнейшую часть⁴⁶, остальные, начиная с 19-й, были добавлены позднее; наиболее поздним добавлением, относящимся к концу ведийского периода, является 40-я глава. Но и первые 18 глав были созданы позднее самхит «Черной Яджурведы».

В первых двух главах «Ваджасанейи-самхиты» содержится изречение, произносимое при так называемых жертвоприношениях ново- и полнолуния (*даршапурнамаса*), а также относящиеся к жертвоприношениям предкам (*пиндапитрияджня*). Первые из них открывают весь цикл регулярных брахманистских обрядов, и с описания их начинаются также все редакции «Черной Яджурведы».

Для совершения обряда даршапурнамаса устроитель жертвоприношения (*яджамана*)⁴⁷ приглашает четырех

жрецов: *брахмана, хотара, адхварью и агнидха*; главная роль принадлежит адхварью, чьи действия описываются в «Яджурведе» и примыкающей к ней ритуальной литературе. Но сначала действует агнидх, возжигающий на жертвенной площадке три священных огня; в дальнейшем они служат и для всех прочих обрядов. Это — «огонь домохозяина» (*гархапатья*) на алтаре с круглой поверхностью; раз зажженный, огонь поддерживается затем постоянно, и от него зажигаются остальные: «южный огонь» (*дакшинагни*) на полукруглом алтаре и «огонь для возлияний» (*ахавания*), «восточный», на четырехугольном. Посреди трех огней на площадке устраивается небольшое углубление, называемое *веди*, его покрывают священной травой (*бархис*), и оно служит жертвенным алтарем, на который возлагаются приношения богам, так называемый *хавис* — ритуальные лепешки, каша, зерна и т. п.⁴⁸. Эти три огня глава рода, «домохозяин» (*грихапати*), поддерживает или возжигает регулярно в течение всей жизни.

Собственно обряд даршапурнамаса начинается с того, что жрец-адхварью срезает ветвь с дерева определенной породы, произнося слова: «Для пищи тебя [срезаю], для подкрепления тебя [срезаю]»; затем проходит между огнями гархапатья и дакшина к огню ахавания, повернувшись лицом к востоку, смотрит на огонь, касается правой рукой воды и произносит молитву Агни: «О Агни, Владыка обета, я принимаю обет! Да исполню я его, да удастся он мне!» После этого он приближается к дойным коровам, срезанной ветвью отгоняет от коров телят, произнеся перед этим: «Вы — лакомки!» Затем он обращается к корове также с определенным речением и касается ее ветвью; после ряда других строго установленных действий он приступает к доению — молоко затем изливается на три священных огня. Так начинается первый день жертвоприношения (новолуния). И далее весьма подробно описывается (в «Черной Яджурведе») весь обряд, основная часть которого приходится на второй день. Жрецу-адхварью помогает агнидх; жертвователи (глава рода) и его жена присутствуют, принимая в обряде пассивное участие. Жертвоприношение, начинающееся в день полнолуния, отличается в незначительных деталях, но все они обязательны и указаны в текстах. Некоторые детали обряда могут видоиз-

меняться в соответствии с тем, каких результатов ожидает от него жертвователь.

И столь же подробно описываются затем жертвоприношения предкам и другие многочисленные обряды брахманистского ритуала; даршапурнамаса среди них представляет относительно несложный тип; и каждой детали, как было сказано, придается чрезвычайное значение, и каждая должна быть соблюдена неукоснительно ради обеспечения магической действенности обряда.

Третья глава «Ваджасанейи-самхиты» посвящена обряду *агнихотра*, который заключается в возлиянии молока на упомянутые три священных огня; этот обряд глава рода обязан исполнять ежедневно утром и вечером в течение всей своей жизни. Главы 4—8 рассматривают ритуал сомы и связанные с ним жертвоприношения животных (*нирудхапашубандха*). Эти обряды, особенно торжественные и дорогостоящие, доступны были, очевидно, не каждому домохозяину и совершались в сравнительно узком кругу адептов. Во время этих обрядов совершались жертвоприношения животных различным богам (но преимущественно Индре); некоторые длились в течение дня, некоторые — несколько дней. Главы 9—10 посвящены однодневному обряду *ваджанея*, воинскому обряду с состязаниями в гонках на колесницах и питьем хмельного напитка суры, в другое время запрещенного, а также упоминавшемуся обряду *раджасуя*, посвящения царя.

Главы 11—18 посвящены обряду *агничаяна*, церемонии сооружения жертвенного алтаря Агни; это один из самых торжественных и самых сложных обрядов, он длится не менее года. На первом его этапе со множеством символических действий и соблюдением множества условностей замешивается глина для строительного материала, затем столь же замысловато обставляется изготовление из этой глины главной части алтаря — сосуда, в котором будет поддерживаться огонь, называемого *укха*; церемония сопровождается жертвоприношением животных — головы пяти определенных животных замуровываются в основание алтаря, а тела бросаются в ту самую воду, откуда взята была глина для алтаря, который строится в форме птицы с распростертыми крыльями из 10 800 кирпичей, причем каждый кирпич получает свое наименование и символическое значение и за-

кладывается с определенными манипуляциями и магическими изречениями.

Главы 19—21 касаются обрядов, посвященных Индре, Ашвинам и Сарасвати. В главах 22—25 приведены молитвы для обряда *ашвамедхи*, торжественного «жертвоприношения коня», знаменующего высшую степень царского могущества в древней Индии.

Этот обряд, которому придавалось чрезвычайное значение и который многократно упоминается в литературе на всем протяжении древнего периода, также длится в течение года и отличается сложной символикой, отражающей во многих деталях черты очень древнего мировоззрения. В начале его производится довольно сложная церемония с принесением в жертву собаки, затем «освященный» этой церемонией жертвенный конь отпускается на волю и целый год бродит всюду, где ему вздумается, сопровождаемый отрядом вооруженных юношей; предполагается, что земля, на которую ступит его нога, переходит под власть царя, устроителя ашвамедхи, и в случае надобности войны, следующие за конем (часто их возглавляет сын царя), отстаивают эти земельные приобретения силой. В резиденции царя между тем продолжают справлять различные обряды и пышные празднества. По прошествии года коня возвращают и чрезвычайно торжественно приносят в жертву вместе с многими другими животными; на заключительном этапе ашвамедхи в обряде принимает непосредственное участие супруга царя — устраивается нечто вроде символического бракосочетания ее с убитым конем, что должно стимулировать рождение сына-героя и общее плодородие и процветание царства⁴⁹. Весь обряд служит возвышению царя над соседними государями и укреплению его власти и могущества.

Главы, следующие далее, начиная с 26-й, обозначаются в самой индийской традиции как «добавления» (*кхила*), и позднее происхождение их не вызывает сомнений.

Особый интерес представляет, однако, глава 30, посвященная так называемому человеческому жертвоприношению (*пурушамедха*). В ней перечисляются люди, которых следует принести в жертву при этом обряде, — всего 184 человека! Так гласит текст этой главы (не содержащей обычных молитв и изречений):

...жреческому достоинству [следует принести в жертву] брахмана, царскому достоинству — кшатрия, Марутам — вайшью, подвижничеству — шудру, тьме — вора, аду — убийцу, злу — евнуха... страсти — гетеру, шуму — певца, танцу — сказителя, пенью — скомороха... смерти — охотника... костям — игрока... сну — слепого, беззаконию — глухого... сиянию — поджигателя... земле — хромого... небу — лысого... и т. д.

Совершенно очевидно, что речь здесь идет не о действительном человеческом жертвоприношении, но скорее о некоем символическом обряде. Для историка эта глава интересна тем, что в ней среди обреченных в жертву уже перечисляются представители многих каст (джати), — что подтверждает относительно позднее происхождение текста.

Глава 31 повторяет «Гимн Человеку» из «Ригведы», и в дальнейших главах много заимствований из этого памятника, например в главе 35, посвященной погребению мертвых; она составлена большей частью из стихов похоронных гимнов «Ригведы». Многие тексты в этих последних главах относятся уже к последующему периоду, эпохе Веданты, например текст в главе 34.1—6, прославляющий обожествленную Мысль (Манас) как «бессмертный свет» в человеке.

Молитвы «Яджурведы», как и гимны «Ригведы», большей частью обращены к богам, в основном к тем же, которые составляют пантеон, описанный выше, в главе, посвященной старшей из Вед. Но ко времени «Яджурведы» в пантеоне происходят и важные изменения, начало которым было положено еще в поздних частях «Ригведы» и которые отражаются уже и в «Атхарваведе». На первый план выдвигается Праджапати, бог-творец, оттесняющий Индру с главенствующих позиций. Сильно возрастает значение Рудры, сменившего свое постоянное имя на Шива, и особенно Вишну, который в этот период все более отчетливо отождествляется с жертвоприношением.

Определенные важные преобразования происходят со времен «Ригведы» в языке мифологии и религии. Слово *асура* в «Яджурведе» (как и в «Атхарваведе») уже постоянно означает демонов, злых существ, противопоставляемых богам; боги во главе с Индрой борются с асурами за бессмертие. Появляется культ змей; апсары принимают свой классический облик прекрасных небесных нимф, соблазняющих богов и смертных, но совер-

шенно отличных от архаических зловещих апсар «Атхарваведы»; в ином облике выступают и гандхарвы и т. д. Все более важное значение приобретает слово *brahman* как отвлеченное метафизическое понятие; в примыкающей к «Яджурведе» литературе Брахман оно уже приближается по смыслу к философскому термину позднейших учений Упанишад (см. ниже, гл. III).

Но как особенно характерную черту отраженного в «Яджурведе» мировоззрения исследователи отмечают изменившееся по сравнению с «Ригведой» отношение между божеством и жертвоприношением. Как отмечалось выше, отношение к богам в «Ригведе» далеко от благоговейного поклонения, свойственного развитым религиям, но все же они представляются там главным объектом почитания. В «Яджурведе», однако, центром всех стремлений и помышлений становится жертвоприношение, и правильное исполнение его во всех деталях дает жрецу магическую власть, которой он может достичь исполнения любых желаний. Как отмечалось, и в «Ригведе» отсутствует то, что принято называть «религиозным чувством», потребностью поклонения высшему существу, но в «Яджурведе» вообще стирается представление о боге как о высшем существе, свойственное развитым религиозным системам. О «Яджурведе» можно говорить как о памятнике эпохи высшего развития одной из древнейших форм религии — магии⁵⁰.

Возвышение жреческого сословия, характерное для этой эпохи, находит свое предельное выражение в знаменитом изречении «Яджурведы», приравнивающем брахманов к самим богам. «Два рода богов посещают дом жертвователя,— говорит „Майтрайни-самхита“,— одни пьют сому, другие не пьют сому, одни съедают пожертвованное, другие не съедают пожертвованное. Одни — брахманы... другие — боги, ублажаемые жертвоприношениями» (I.4.6). Еще определеннее сказано в «Тайттирия-самхите»: «Брахманы поистине — воплощенные боги» (I.7.3.1)⁵¹.

В некоторых отношениях содержание «Яджурведы», несмотря на относительно позднее ее происхождение, как и содержание «Атхарваведы», архаичнее древнейшей из Вед — «Ригведы». В отличие от «Ригведы» или «Атхарваведы» мы почти не находим здесь сколько-нибудь ярких и выразительных поэтических произведений, не

находим и текстов, достаточно ценных для развития философской мысли.

Как и обе Веды, рассмотренные ранее, «Яджурведа» отражает черты архаического мировоззрения, представления древнейшей эпохи развития человеческого мышления; однако многое в ее содержании свидетельствует о том, что ко времени сложения данной Веды представления эти уже не отвечали уровню общественного развития и поддерживались в значительной мере искусственно ради сословных интересов жречества. Сама настойчивость, с которой утверждаются в «Яджурведе» и особенно в примыкающей к ней литературе Брахман (о которой см. ниже) сверхъестественные преимущества брахманов над простыми смертными, свидетельствует о назревавшем протесте против этой консервативной идеологии, который начинает проявляться более или менее отчетливо уже в литературе последующей эпохи.

Вся масса деталей сложнейших обрядов, описанных в «Яджурведе», толкуется как символы божественных сил, стихий, отвлеченных понятий и т. п. Символизация эта часто совершенно не поддается объяснению с точки зрения привычных для нас понятий и представлений, кажется совершенно лишенной логического обоснования, хаотичной и непоследовательной.

Часто мы встречаем в «Яджурведе» сравнение и сопоставление вещей, с нашей точки зрения ничего общего между собой не имеющих. Так, при одном из обрядов жрец ставит на огонь горшок и обращается к нему со словами: «Ты — небо, ты — земля, ты — сосуд Матарिशвана» («Ваджасанейи-самхита», I. 2)⁵². Подобное же отождествление находим в обращении к укке, глиняному сосуду, составляющему центральную деталь алтаря Агни (см. выше): «Ты тверда, ты — земля... ты тверда, ты — воздушное пространство... ты тверда, ты — небо... ты тверда, ты — страны света...» («Майтрайни-самхита», II.7.6). Символизация переходит здесь в отождествление или, вернее, основывается на отождествлении, восходящем к первобытным формам сознания. Ритуальная утварь отождествляется со стихиями или с богами, с космосом, боги, стихии отождествляются между собой, а также с различными животными, со словесными формулами, с отвлеченными понятиями и т. д. Отождествление богов с животными, очевидно, отражает древнюю

зооморфическую стадию мифотворчества. Так, в упоминавшемся выше обряде агничаяна конь отождествляется с богом Агни и рассматривается как его воплощение (например, глина для алтаря берется с того места, которого конь коснется копытом,—считается, что ее выбирает сам Агни), с Агни в этом обряде отождествляется также козел; одно из обрядовых обращений к королю: «Ты — мысль, ты — разум, ты — дакшина, тебе принадлежит владычество, тебе принадлежит жертва; ты — двуглавая Адити!» («Ваджасанейи-самхита», IV.19).

Ритуальная символика «Яджурведы» являет собой сложную последовательность отождествлений, отражающую совершенно непривычные для нас формы осознания мира, лишенную, с нашей современной точки зрения, какой-либо системы. Так, алтарь жертвенного обряда отождествляется в одном месте с орлом, в другом — с землей; земля отождествляется то с песнопением, то с праведностью, то с богом Праджапати, то с богом Агни, то со стихотворным размером гаятри; небо — с истинной, с бессмертием, с годом, с размером джагати; воздушная сфера — со скотом, с определенной частью алтаря, с размером триштубх и т. д.; солнце — с богами Индрой, Агни, Праджапати, Сомой и др. Бог Агни, в свою очередь, отождествляется с годом, с землей, с солнцем, Праджапати — с солнцем, землей, жертвой и т. д. С жертвой, как упоминалось, часто отождествляется Вишну.

При сооружении алтаря Агни жрец обходит его с жаровней, в которой разожжен огонь, и обращается при этом к огню с такими словами: «Ты — соперников уничтожающий шаг Вишну, садись на гаятри, шагай по земле! Ты — неприятелей уничтожающий шаг Вишну, садись на триштубх, шагай по воздуху! Ты — заклятых врагов уничтожающий шаг Вишну, садись на джагати, шагай по небу!..» («Ваджасанейи-самхита», XII.5). Здесь характерные отождествления и сопоставления ритуальной символики связываются с упоминавшимся мифом о шагах Вишну, отвоевавшего вселенную у демонов.

Заметную роль в этих магических формулах играет также числовая символика. Например, в той же «Ваджасанейи-самхите»:

Агни односложным словом обрел дыхание; да обрету я его! Ашвины двусложным словом обрели двуногих [людей]; да обрету я их!

Вишну трехсложным словом обрел три мира; да обрету я их! Сом четырехсложным словом обрел четвероногий скот; да обрету я его! Пушан пятисложным словом обрел пять сторон света⁵³; да обрету я их! Савитар шестисложным словом обрел шесть времен года⁵⁴; да обрету я их!.. и т. д. (IX.31—32).

Язык некоторых изречений «Яджурведы» представляется совершенно непонятным. Нередко в них встречаются «магические» слова, не имеющие конкретного значения (или утратившие его), ритуальные возгласения: svāhā, svajā, vaṣaṭ, vaṭ, veṭ, hiṇ, im. Особенно священным почитается таинственный слог *ом*, и это священное значение его сохраняется до наших дней; первоначально это слово означало, как полагают, просто утвердительную частицу⁵⁵. Высоко чтились также три так называемых «великих слова» (*махавьяхрити*): bhūr, bhuvās, svar, которые потом символизировали соответственно «землю», «воздух» и «небо», но первоначальное значение их таинственно. Употребление таких слов делает некоторые изречения «Яджурведы» совершенно непереводаемыми, например: nidhāyo vā nidhāyo vā nidhāyo vā om vā om vā om vā e ai om svarṇajyotiḥ в «Майтраяни-самхите» (IV.9.21), где ни для одного из слов, исключая последнее (*сварнаджьотис* — «золотое сияние»), мы не можем установить конкретное значение⁵⁶.

Содержание «Яджурведы» не ограничивается, однако, магическими формулами и описанием обрядов. В «Черной Яджурведе» содержатся также повествовательные тексты — легенды и притчи, приводимые для толкования отдельных деталей ритуала, космогонические мифы. Естественно, что в большинстве своем они проникнуты теми представлениями, о которых было сказано выше, — о магической силе обряда, о власти, даруемой знанием ритуальных тайн.

Одна из центральных мифологических тем — борьба богов и демонов — излагается, например, следующим образом в легенде «Майтраяни-самхиты»: «Боги боролись со злыми демонами. Те и другие пошли и принесли жертву; что делали боги, то же самое делали и демоны, и никто не достиг превосходства. Тогда боги придумали жертвоприношение некоего крошечного животного и посвятили его Вишну. Тем жертвоприношением изгнали боги демонов из этих миров, и стало богам благо, а демонам стало худо» (II.5.3).

В том же ритуальном ключе излагается и космогоническая тема: «Праджапати был совсем один, и возжелал он: став жертвою, да сотворю я существа. И он разделил себя для десятичной жертвы⁵⁷: мысль его стала обрядовой ложкой⁵⁸, память — жертвенным маслом, голос — алтарем⁵⁹, желание — священной травой⁶⁰. Он разделил себя на десять частей, и нашел место для жертвоприношения... и сотворил существа» («Майтраяни-самхита», I.9.3). Представление об акте творения как о космическом жертвоприношении мы встречали уже в «Ригведе», но здесь оно преобладает и бесконечно варьируется. В той же самхите читаем: «Праджапати принес жертву, и из нее возник человек. Он во второй раз принес жертву, и возник конь», далее в третий раз возник бык, в четвертый — овца, в пятый — коза, в шестой — зерно, в седьмой — рис, в восьмой — весна, в девятый — лето, затем — остальные времена года (I.8.1,2).

Любопытны легенды, в которых в образах богов и других мифических существ отражаются реальные и весьма земные черты; моральный облик небожителей рисуется простодушными сочинителями этих легенд по образу и подобию их жреческих прототипов (ибо нет сомнения, что прототипы — главным образом жрецы). Такова, например, легенда в «Майтраяни-самхите» (IV.5.8): «Боги хотели убить Сому, но не могли, ибо Ваю пребывал в нем дыханием жизни. Они его (т. е. Ваю) уговаривали покинуть Сому; он сказал: „Получу ли я что-нибудь за это?“» И боги обещали ему ритуальные сосуды, специально ему посвященные. В другом месте этого текста боги просят Митру сразить грозного дракона Вритру. Митра отказывается. «Убей все-таки», — говорят боги. «Получу ли я что-нибудь за это?» «Выбирай», — сказали боги. И Митра выбирает для себя особое жертвоприношение. Далее (III.4.1) в аналогичной ситуации Индра произносит ту же фразу (когда боги просят помочь им одержать победу в войне с асурами). «Получу ли я что-нибудь за это?» — без этого пожелания бог ничего не предпринимает.

Весьма реалистически изображается борьба богов с демонами в следующей легенде, в той же самхите (IV.6.3):

Шанда и Марка были оба верховными жрецами асуров. Боги не могли их (асуров) истребить, ибо у них были жрецы. Тогда боги

сказали обоим: «Переходите к нам!» Оба отвечали: «Да получим мы что-нибудь!» — «Выбирайте», — сказали те. Оба выбрали чистого и с мукой смешанного сому. Боги подумали: «Если мы будем приносить это в жертву по-асурски, асурам будет от того благо». И они прогнали обоих и принесли жертву Индре.

Боги и демоны в этих легендах действуют совершенно как люди, теми же средствами ведут борьбу, вступают в такие же отношения. Содержание легенд уже свидетельствует о конце древнего мифотворчества, мифологический материал используется в повествовательной литературе, отражающей жизнь новой эпохи. Еще один пример — рассказ в той же «Майтраяни-самхите», в котором Агни выступает как ученик Варуны, Варуна — как брахман-наставник; однажды Агни не застаёт Варуну дома и пользуется этим, чтобы соблазнить его жену; далее рассказывается о том, как Варуна ловит его на месте преступления (I.6.12)⁶¹. Это снижение образов древних ведийских богов продолжается и в литературе последующей эпохи.

«Яджурведа» сложилась в узком кругу жреческого сословия, высокоученых знатоков тайн ритуала, что определяет общий характер ее содержания. В хаосе ритуальных формул и мистических толкований обряда редко встречаются интересные в литературном отношении повествовательные тексты, содержание которых выходило бы за пределы чисто религиозной тематики. Однако в «Яджурведе» можно найти и некоторые элементы народного творчества, например в ритуальных загадках, характер которых иногда близок фольклорному. Эти загадки и отгадывания, как полагают, восходят к древнейшим инициационным обрядам (ср. индоевропейские параллели: Эдип и сфинкс у древних греков, спор богов и великанов в скандинавской «Эдде»). В главе 23 «Ваджасанейи-самхиты» приводятся вопросы и ответы, которыми обмениваются жрецы при обряде ашвамедхи: «Хотар. Кто одиноко шествует своим путем? Кто рождается вечно, снова и снова? Что есть лекарство от холода? Что есть величайшее зернохранилище? — Адхварью. Солнце одиноко шествует своим путем. Месяц рождается снова и снова. Огонь — лекарство от холода. Земля — величайшее зернохранилище» (45,46). Далее, однако, этот обмен загадками и ответами принимает более свойственный «Яджурведе» теософский характер: «Адх-

варью. Что есть свет, подобный солнцу? Что есть река, подобная морю? Что больше земли? Чему неведома мера? — Хотар. Брахман есть свет, подобный солнцу⁶². Небо есть река, подобная морю. Бог Индра — больше земли. Корова же есть то, чему неведома мера» (47,48)⁶³. Видимо, именно из такого рода загадок и ответов развивается позднее диалогическая форма философских текстов Упанишад.

В заключение этого обзора содержания «Яджурведы» приведем две короткие сказки из «Майтраяни-самхиты», своим поэтическим изяществом особенно выделяющиеся на фоне сухих ритуальных формул⁶⁴.

«Когда-то горы имели крылья; они летали по небу и сиделись здесь и там, где придется. Но земля сотрясалась и шаталась под ними. Тогда Индра отсек им крылья, и утвердил землю, и сделал ее недвижимой. А крылья стали облаками; вот почему веют всегда облака над вершинами гор» (I.10.13)⁶⁵. Трудно усомниться в фольклорном происхождении этого текста.

Легенда о сотворении ночи основана на упоминавшемся мифе о Яме и Ями, первоначальных близнецах:

Яма умер. Боги хотели утешить Ями, хотели, чтобы она забыла о Яме. Но на все их уговоры она отвечала: — Но ведь он умер только сегодня! — А тогда еще не было ни дня, ни ночи. Боги сказали: — Так она его не забудет. Мы сотворим ночь! — И они создали ночь. И ночь прошла, и настало утро; и она забыла о нем. Потому говорят: день и ночь приносят забвение горя (I.5.12).

* * *

Брахманы. Четыре Веды, содержание которых мы кратко рассмотрели выше (правда, о «Самаведе» были даны только самые общие сведения), составляют древнейший слой дошедшей до нас индийской литературы ведийского периода. Эти четыре собрания гимнов, заклинаний, песнопений и молитв принято обозначать также термином *самхита*, значение которого более ограничено, чем значение слова «веда». Под словом «веда» понимают иногда то же, что и под словом «самхита», т. е. тексты тех четырех памятников, которые рассматривались выше, иногда же в понятие «веда» в широком смысле кроме «самхиты» включают и примыкающие к последней произведения более поздней эпохи, так назы-

ваемые Брахманы⁶⁶, Араньяки и Упанишады. Так, под «Ригведой» мы подразумеваем обычно собрание 1017 гимнов, обзор содержания которого был дан в предшествующей главе, т. е. тот памятник, название которого более точно определяется как «Ригведа-самхита»; в более широком смысле ведийская традиция включает в понятие «Ригведа» также относящиеся к ее «самхите» брахманы.

К каждой Веде (самхите) относятся свои брахманы. Слово *brāhmaṇa* (среднего рода) мы встречали уже в «Атхарваведе» в значении «священная тайна» (см. выше, примеч. 39), но оно имеет также специфическое значение: «комментарий, толкование ученого жреца (брахмана), специалиста в науке о жертвоприношении, относительно определенной детали ритуала». Такого рода брахманы содержатся уже в «Черной Яджурведе». Но под Брахманами мы подразумеваем здесь определенный цикл ритуальных комментариев к четырем Ведам, которые традиционно включаются в их состав, но в действительности представляют собой самостоятельные литературные памятники, относящиеся в целом к другой, более поздней эпохе; время создания основного свода Брахман — приблизительно VIII—VII вв. до н. э. Хотя традиционно Брахманы распределяются по всем четырем Ведам, и по времени, и по месту создания, и по языку и стилю, и по характеру своего содержания они ближе всего к «Яджурведе».

Не все Брахманы дошли до наших дней, но и сохранившиеся составляют весьма обширный литературный цикл; каждое из этих произведений достигает внушительных размеров.

К «Ригведе» относятся две брахманы, принадлежащие к числу древнейших и наиболее значительных. «Айтарея-брахмана» состоит из 40 глав, в которых трактуются главным образом вопросы жертвоприношения сомы, а также обрядов агнихотра и раджасуя⁶⁷. Как автор в самой книге назван Махидаса Айтарея, но он скорее всего был лишь составителем и редактором трудов многих ученых брахманов. Родственна этой брахмане «Каушитаки-брахмана», иногда называемая «Шанкхаяна-брахмана», также принадлежащая «Ригведе»⁶⁸. И в ней главное содержание составляют жертвоприношения сомы, а кроме того, обряды даршатурнамаса, аг-

нихотра, *чатурмасья* (обряды времен года)⁶⁹ и некоторые другие.

К «Самаведе» относится «Тандья-Маха-брахмана», называемая также «Панчавимша-брахмана», т. е. «Брахмана двадцати пяти [книг]» (состоит из 25 книг, как указывает ее второе название⁷⁰). Это тоже один из древнейших памятников цикла, дающий, в частности, интересные сведения об обряде *вратьястома*, приема в брахманскую варну инородцев; он упоминается еще в «Атхарваведе» (см. выше). Продолжением «Тандья-Маха-брахманы» является «Шадвимша-брахмана» (т. е. «Двадцать шестая»), составляющая как бы ее 26-ю книгу. В свою очередь, последнюю часть «Шадвимши» составляет «Адбхута-брахмана», поздний текст, посвященный чудесам и предзнаменованиям⁷¹.

К «Черной Яджурведе» относится «Тайттирия-брахмана» — своего рода продолжение «Тайттирия-самхиты»⁷². Собственно, «Черная Яджурведа» по своему содержанию настолько близка к Брахманам, что с нее в известном смысле можно начинать этот цикл. «Тайттирия-брахмана» вместе с «Тандья-Маха-брахманой» считаются наиболее древними из сохранившихся Брахман.

К «Белой Яджурведе» относится «Шатапатха-брахмана», т. е. «Брахмана ста путей», называемая так потому, что она состоит из 100 глав (*адхья*). Это самый значительный памятник всего цикла (и по объему и по содержанию); впервые он был издан А. Вебером в 1855 г.⁷³. В редакции школы Мадхьямдина она разделяется на 14 книг (*канда*), в редакции Канва — на 17 (см. примеч. 44 о двух редакциях «Белой Яджурведы»). Автором всей книги назван легендарный мудрец Яджнявалкья, но центральная ее часть (книги 6—10 в редакции Мадхьямдина), посвященная обряду агничаяна и «тайне огненного алтаря», *агнирахасья*, излагается согласно другому авторитету — Шандилье. В этой брахмане также описывается (впервые) чрезвычайно важный обряд инициации (*упанаяна*); значительное место уделяется в ней упоминавшимся обрядам ашвамедха и пурushamedха, похоронным обрядам и т. д. Но особенно интересна «Шатапатха-брахмана» многочисленными содержащимися в ней легендами и мифами. Сложилась эта книга несколько позднее, чем брахманы, названные раньше, язык ее менее архаичен, и стиль более развит,

но и она принадлежит к числу древнейших памятников ведийского цикла.

«Атхарваведа», канонизированная относительно поздно, не имела своих брахман. Позднее ей была приписана «Гопатха-брахмана», памятник более поздней эпохи, в двух книгах, значительная часть содержания которых заимствована из «Шатапатхи» и из «Айтарея-брахманы», а также из других источников, сравнительно поздних.

Если обратиться к общей характеристике содержания цикла Брахман, можно повторить все то, что уже было сказано в этом отношении о «Яджурведе», с которой, как уже отмечалось, они имеют больше всего общего; все они посвящены почти исключительно ритуалу, брахманы «Ригведы» — тем деталям ритуала, которые принадлежат компетенции хотара, брахманы «Самаведы» — в основном обязанностям удгатара, брахманы «Яджурведы» — адхварью. Это своего рода руководства для жрецов, уточняющие, объясняющие и интерпретирующие многочисленные ритуальные правила, которые в основном изложены в «Черной Яджурведе». В равной степени для культовых текстов «Яджурведы» и Брахман характерны те же бесконечные сопоставления ритуальных элементов с мифологическими образами, стихиями, отвлеченными понятиями, та же мистическая символика вещей и чисел, отождествление, ложные этимологии и т. п.

Содержание Брахман традиционно разделяется на «правила» (*видхи*) и «толкования» (*артхавада*). Сначала даются правила совершения отдельных обрядов, затем — толкования и объяснения цели и смысла обрядовых действий и формул.

Так, «Шатапатха-брахмана» начинается с предписаний относительно обета воздержания (*врата*), который жертвователю (*яджамана*) обязан соблюдать перед началом обрядов даршапурнамаса:

Тот, кто намеревается взять на себя обет, касается воды рукою, в то время как он стоит между огнями ахавания и гархапатья, повернувшись лицом к востоку. Причина, по которой он касается воды, следующая: нечист человек, ибо он молвит неправду; потому совершает он внутреннее очищение, ибо вода поистине чиста и очищает. Он думает: очистившись очищающей, я приму обет; и потому касается воды (I.1.1.1).

Далее приводится молитва из «Ваджасанейи-самхиты», обращенная к Агни, которую жертвователю должен произнести, глядя на огонь, и поясняется: «Ибо Агни есть Владыка обетов (Вратапати) среди богов; потому к нему обращает он эти слова» (2).

Эти пояснения довольно просты, но иногда приводят-ся гораздо более сложные и запутанные; при этом цитируются мнения различных авторитетов, которые могут расходиться в важных или второстепенных деталях. Например, далее в той же «Шатапатха-брахмане» отмечается полемика относительно того, нужно ли при упомянутом обете воздержания поститься или нет:

Что касается еды или поста, Ашадха Савайяса придерживается того мнения, что обет именно состоит в посте. Ибо, говорит он, боги знают ведь намерение человека. Они знают, что такой-то, который принимает обет, на следующее утро принесет им жертву. Потому все боги являются в его дом; они живут с ним (*upavasanti*) в его доме. Поэтому день этот называется упавасатха (*upavasatha* «день поста») ⁷⁴. Кроме того, несомненно, неприлично, если кто-нибудь станет есть прежде, чем поедят его гости, тем более если он станет есть прежде, чем поедят боги. Поэтому он ни в коем случае не должен есть. Но иначе говорит Яджнявалкья: — Если он не ест, он поступает так, словно приносит жертву предкам ⁷⁵. Но если он ест, он оскорбляет богов тем, что ест прежде них. Поэтому он должен поесть так, словно бы он и не ел. То, что не годится в жертвенную пищу, даже съеденное, считается за несъеденное. Вкусив такой пищи, он не поступит, как жертвующий предкам... и не поест прежде, чем поели боги. Поэтому пусть он ест то, что растет в лесу, — лесные корни или плоды деревьев. — По этому поводу Барку Варшна сказал: — Приготовьте мне бобов, ибо ими не приносят жертву. — Но так поступать не следовало; так как бобовые добавляются к рису и ячменю, и, следовательно, он умножает ими рис и ячмень. Пусть он поэтому ест только то, что растет в лесу (I.1.1.7—10).

Толкования обрядов в Брахманах, часто гораздо более туманные и замысловатые, чем приведенные выше, основываются главным образом на той же ритуальной символике, которой посвящено содержание «Яджурведы»; здесь также отражаются многие черты архаического мировоззрения древнейшей эпохи, являющего собой систему повторений и тождеств, причудливую и непоследовательную с точки зрения современного читателя. Снова Агни отождествляется здесь то с солнцем, то с конем, то с деревом палаша (а те между собой), Праджапати — с годом, с жертвоприношением, с черной антилопой ⁷⁶, Адити — с той же черной антилопой, с зем-

лей и т. д., Вишну — с жертвоприношением, жертвоприношение — с человеком, женский пояс — с петлей Варуны⁷⁷, женская одежда — с растениями, сосуд Матаришвана — с воздушным пространством (см. выше, примеч. 52), воздушное пространство — с размером триштубх, меж тем как другой стихотворный размер, гаятри, отождествляется с Агни или с птицей, принесшей с небесому, определенные песнопения — соответственно с землей, воздухом и небом и т. д. Так боги, стихии, части вселенной и части человеческого тела, животные, растения, ритуальные и бытовые предметы, стихотворные размеры и отвлеченные понятия как бы сливаются в неразличимом хаосе тождеств; сопоставления эти восходят к архаическому мировоззрению, магическим представлениям, в которых нет еще ничего твердого, определенного и любой предмет или понятие может превратиться в любой другой предмет или понятие. Но жреческая идеология сохраняет или возрождает эти древние формы мышления уже на достаточно позднем историческом этапе, и упомянутые ряды отождествлений в «Яджурведе» и Брахманах, не будучи их прямым отражением, носят следы некоторой искусственности; в них включаются также отвлеченные понятия, такие, как вера, подвижничество, желание и т. п., и стихотворные размеры.

В то же время не все эти отождествления так произвольны и бессистемны, как может показаться на первый взгляд. Например, Вишну регулярно идентифицируется с жертвоприношением, и это отражает возросшее значение его образа в пантеоне, поскольку именно жертвоприношение, как мы отмечали, занимает центральное место в идеологическом содержании Брахман. Но еще более тесно связан с жертвоприношением и постоянно отождествляется с ним Праджапати, что отвечает главенствующему положению его в поздневедийской мифологии и его роли бога-творца. Жертвоприношением Праджапати творит мир, он сам создатель жертвоприношения, он же и жертва, как первая жертва он отдает себя богам (отождествляясь с Пурушей, см. выше).

Также важно и знаменательно отождествление Праджапати с годом. Уже в «Атхарваведе» Праджапати отождествляется с Временем (Кала), которому тоже приписывается космогоническая функция (см. выше), но которое особенно связывается с понятием смерти; спе-

куляции о смерти и бессмертии занимают важное место в Брахманах, и как раз эти тексты представляют определенный интерес, свидетельствуя о предпосылках позднейшего развития некоторых идей древнеиндийских религиозно-философских учений.

Бессмертие богов, согласно теософии Брахман, обеспечивается только жертвоприношением. «Год есть Смерть»,— гласит текст в «Шатапатха-брахмане» (Х.4.3.1); поскольку Праджапати идентифицируется с годом, он выступает также как персонификация Смерти, и в том же тексте говорится, что «боги пребывали в страхе перед этим Вершителем конца (Антака; обычно это эпитет Ямы, с которым Праджапати здесь, таким образом, тоже отождествляется), Смертью, Годом, Праджапати», и далее рассказывается, как ради обретения бессмертия они прибегли к жертвоприношению..

Другое важное понятие Брахман, отождествляемое со Смертью,— Голод (Кшудх); и ему приписывается космогоническая функция («Шатапатха-брахмана», Х.6.5). Кроме того, он связывается с жертвоприношением: даже боги голодали бы, если бы люди не приносили им жертвы. Голоду противопоставляется пища; «от питания отступает голод... от света — тьма, от бессмертия — смерть»,— гласит текст «Шатапатха-брахманы» (Х.2.6.18).

В другом месте того же памятника со смертью отождествляется солнце (II.3.3.7). Солнце в этом аспекте может быть связано с понятием времени; более существенно тут другое: Солнце есть небесный огонь, коему соответствует на земле огонь жертвенный. Оно есть граница двух миров, как и земной жертвенный огонь; «поскольку оно есть Смерть, существа, пребывающие по эту сторону от него, умирают,— по ту сторону от него пребывают боги, потому они бессмертны» (там же). И огонь отождествляется со смертью, связывая понятия смерти и жертвоприношения. В космогоническом мифе, излагаемом в той же «Шатапатха-брахмане» (II.2.4), Праджапати на заре творения создает прежде всего огонь, а затем, опасаясь, что тот может пожрать его самого, создает для него пищу, прежде всего растения на земле, и тем спасается от Агни, Смерти. В мифологическом аспекте противопоставление смерти и пищи воплощается соответственно в образах богов Агни и Сомы. Все эти

представления восходят к чрезвычайно архаическим формам мышления, но здесь они становятся предпосылками для развития некоторых новых идей, выходящих за границы чисто ритуально-мифологического мировоззрения; происходит это уже в более позднюю эпоху, в следующих за Брахманами циклах ведийской литературы эти идеи находят более или менее четкое оформление.

Но уже в Брахманах возникает важное для дальнейшего развития этой идеологии представление о «повторной смерти». Повторную смерть «побеждает» тот, кто постиг истину указанных тождеств; человек тоже способен достигнуть бессмертия, мира богов, для чего необходимо знание ритуала и осмысление его — ритуалу и посвящены толкования Брахман. Эти рассуждения предвосхищают уже позднейшее учение Упанишад о посмертной судьбе человека и законе кармы (см. ниже, гл. III).

Важное значение для этих учений имеют и характерные для Брахман отождествления частей человеческого тела и частей вселенной, сопоставление микро- и макрокосма, которое восходит также к очень древним временам и находит отражение уже в упоминавшемся неоднократно «Гимне Человеку» (Пуруше) в «Ригведе».

Естественно, что человек тоже отождествляется с жертвоприношением (и не только как первозданный Пуруша). И в «Яджурведе» (см. выше) и в Брахманах мы находим многие отголоски той древнейшей эпохи, когда у ариев, по-видимому, действительно существовали человеческие жертвоприношения (см. ниже легенду о Шунахшепе). Сущность жертвоприношения, говорится в «Яджурведе», изначально — в человеке, от него она переходит к коню, быку, овце и т. д. («Майтрайни-самхита», III.10.2). «Сначала боги принесли в жертву человека», — гласит текст «Шатапатха-брахманы» (I.2.3.6); возможно, здесь подразумевается миф о космическом жертвоприношении Пуруши, но далее следуют весьма знаменательные предписания относительно замены человеческого жертвоприношения приношением в жертву животных (см. также «Айтарей-брахмана», II.8)⁷⁸. В дальнейшем, однако, развивается идея о жертве человеком своего «прежнего» тела богам ради обретения мира небесного; жертва эта символизируется жертвоприношениями Агни и Соме⁷⁹. Жертвоприношение бога (Сомы) — параллель человеческому жертвоприношению.

Как жертвоприношение рассматривается в конечном итоге сама жизнь человека, так же как и смерть его и последний, посмертный обряд — предание тела огню на погребальном костре; так человек приносит себя в жертву богам; подражая богам, он совершает жертвоприношение, ведущее его в мир богов.

На упомянутом древнем отождествлении микро- и макрокосма основан текст в «Шатапатха-брахмане» (Х.3.3.8), прямо перекликающийся с учением о посмертной судьбе человека в Упанишадах; после смерти он «входит своим голосом в огонь, своим оком в солнце, своим разумом в луну, своим слухом в страны света, своим дыханием в ветер» (ср. ниже, в гл. III). Далее «он становится тем из этих божеств, кем хочет, и приходит к покою».

Цитированный текст перед этим (6—7) объявляет вместилищем жизни дыхание, которое на космическом уровне отождествляется с ветром. Дыхание — *прана* — другое важное понятие, которое вводится в Брахманах и получает развитие в литературе последующей эпохи. Праджapati создает живые существа из своих «дыханий» («Шатапатха-брахмана», Х.1.3.1), он сам отождествляется с Праной, Дыханием. Слово *прана* употребляется для обозначения как собственного дыхания, так и других форм жизнедеятельности человека — зрения, слуха, речи, мысли. Эти праны именуются «богами»; прана-дыхание относится к ним, как Праджapati к подчиненным ему богам («Шатапатха-брахмана», VII.5.1.21; см. ниже, гл. III).

С другой стороны, праны отождествляются с жертвенными огнями параллельно с отождествлением жизни человека с жертвоприношением огню — агнихотрой («Джайминия-брахмана», I и сл.).

Восхвалению дыхания и ветра как жизненного начала, всеоживляющей силы посвящен уже один из поздних гимнов «Атхарваведы» (XI.4). В Брахманах и особенно в Упанишадах главенство дыхания над прочими жизненными способностями утверждается постоянно; однако в «Шатапатха-брахмане», в одной из версий космогонического мифа, дыхание возникает из речи, речь же творится мыслью (Х.5.1) — явно отражение поздней жреческой идеологии, возвеличивающей магию слова и интуитивные способности самих магов-жрецов, ибо имен-

но таковые способности подразумеваются в этой литературе под «мыслью»⁸⁰.

Мысли (*манас*) отдается решительное предпочтение перед речью (*вач*). Превосходство мысли иллюстрируется аллегорической притчей в «Шатапатха-брахмане» (I.4.5), посвященной, как и другие повествовательные тексты в Брахманах, опять-таки толкованию ритуала; в ней объясняется, почему молитвы богу Праджапати следует произносить лишь шепотом или вполголоса:

Однажды был спор между Мыслью и Речью, кто из них лучше.— Я—лучшая из двух,—говорили обе, и Мысль и Речь. Мысль сказала:—Поистине я лучше тебя, ибо ты не произносишь ничего, что бы я не подумала раньше; и поскольку ты—лишь подражательница моим деяниям, моя последовательница, я, конечно, лучше тебя.—Речь же возразила:—Все же я лучше тебя, ибо то, что ведомо тебе, только я делаю известным, я сообщаю.—Они обратились к Праджапати, чтобы он разрешил их спор. Праджапати тогда решил в пользу Мысли и так сказал Речи:—Мысль лучше, чем ты, потому что поистине ты лишь подражательница ее деяниям, только ее последовательница; и всегда ниже тот, кто лишь подражает деяниям лучшего, кто лишь следует ему.—Речь, обиженная, была подавлена тем решением. Тогда она сказала Праджапати:—Никогда я не буду приносить тебе жертвы, ибо ты решил против меня.—С той поры обряды при жертвоприношении, посвященные Праджапати, совершают тихо, ибо Речь не хочет приносить жертвы Праджапати⁸¹.

Обожествленная Речь, богиня Вач, вообще играет заметную роль в Брахманах. В «Панчавимша-брахмане» (X.2.1) она именуется невестой Праджапати. Некоторые легенды рассказывают о бегстве ее от богов (там же, V.5.10, другая версия еще в «Тайттирия-самхите», VI.1.4.1), о борьбе и соперничестве за нее между богами и асурами («Шатапатха-брахмана», III.5.1) или между богами и гандхарвами (там же, III.2.4). В последней притче, повествующей о похищении сомы, богиня Вач выступает как своего рода прообраз женщины. После того как сома была принесена с небес на землю птицей, ее похитили гандхарвы. Боги решили вернуть похищенную сому. Далее текст гласит:

Боги сказали:—Гандхарвы падки до женщин; мы пошлем к ним Вач, и она вернется к нам с сомой.—И они послали к ним Вач, и она вернулась с сомой. Но гандхарвы последовали за ней и сказали:—Сома принадлежит вам, но Вач должна остаться у нас.—Хорошо,—сказали боги.—Но если она сама захочет вернуться к нам, вы не должны удерживать ее силой; будем соревноваться ради нее.—И они стали соревноваться ради Вач. Они (гандхарвы)

читали ей Веды и говорили: — Так мы ведаем, так мы знаем. — Боги же создали лютно и стали играть и петь перед Вач; и они сказали: — Мы будем петь для тебя, мы будем развлекать тебя. — И она обратилась к богам. Да, так она обратилась к тому, что суетно, от возносящих хвалу и молитву она обратилась к пляске и пению. Поэтому доньше женщины привержены суетным пустякам. Вач обратилась к ним, и другие женщины последовали за нею. С тех пор повелось так, что женщины предпочитают тех, кто поет и пляшет (2—6)⁸².

В подобных рассказах в Брахманах, как и в упомянутых выше в «Яджурведе», боги ведут борьбу со своими врагами, проявляя явную неразборчивость в средствах. Но обычно они побеждают с помощью жертвоприношений, именно благодаря превосходству в знании обрядов.

Этиологические рассказы о происхождении различного рода вещей и обычаев распространены в фольклоре многих народов; они отражают очень древнюю стадию мировоззрения. В Брахманах, однако, некоторые из этих рассказов, видимо, позднего, искусственного происхождения. В индийской традиции такие рассказы обозначаются термином *пурана*. К пуранам относятся и космогонические легенды, из коих некоторые мы уже упоминали. В Брахманах, как и в «Яджурведе», они связаны преимущественно с идеей жертвоприношения, с ритуальными мотивами. Важную роль, однако, начинает играть и другой мотив (происхождение которого, очевидно, весьма древнее, хотя только теперь он последовательно выдвигается на первый план) — мотив космогонической функции тапаса, умерщвления плоти, подвижничества, которое в сочетании с жертвоприношением (и без него) обладает безмерной магической силой.

«Вначале был только Праджapati. Он подумал: — Как мне продолжить себя? — Он изнурял себя подвижничеством, он истязал себя». Так начинается космогоническая легенда в «Шатапатха-брахмане» (II.24), упоминавшаяся выше, и подобным же образом очень многие другие космогонические мифы в Брахманах. В «Шатапатха-брахмане» рассказывается далее, что Праджapati прежде всего создал из своих уст Агни, огонь; здесь присовокупляется характерная для содержания этой литературы ложная этимология: поскольку он был создан прежде (agre) других богов, он назван Агни⁸³. Далее

следует упоминавшийся рассказ о спасении творца от Огня, идентифицируемого со Смертью (см. выше).

Это не единственная версия космогонического мифа в Брахманах, и в самой «Шатапатха-брахмане» рассказываются другие легенды, иначе описывающие акт творения, хотя особенно часто повторяется та же схема: Праджапати начинает с подвижничества, а потом творит с помощью жертвоприношений; подробности варьируются. В седьмой книге «Шатапатха-брахманы» (5.2.6) рассказывается, что Праджапати создал живые существа из своих жизненных органов. Из мысли он создал человека, из глаза — коня, из дыхания — корову, из уха — овцу, из голоса — козу⁸⁴. Поскольку человек был создан из мысли Праджапати, которая главенствует над другими жизненными способностями (хотя, как мы отмечали, в других текстах на первое место выдвигается дыхание), человек выше всех других животных.

Рассказывается, что после акта творения Праджапати, изнуренный этим деянием, впадает в сон и тогда, чтобы пробудить его и вернуть ему силы, совершается новое жертвоприношение, на этот раз другими богами, детьми Праджапати. Это изнурение Праджапати, по существу, и есть изнурение, истощение жертвоприношения, которому принадлежит творческая сила и которое с ним отождествляется⁸⁵.

Творческая сила, как мы видели, приписывается также самоистязанию и желанию; с последним (*кама*) Праджапати отождествляется еще в «Атхарваведе» (XIX.53.54). Более поздней абстракцией является, по видимому, идея о космогонической функции мысли (*манас*). В упоминавшейся космогонической легенде «Шатапатха-брахманы» (X.5.1) мысли вообще приписывается главная роль в творении, в котором Праджапати уже не участвует; она творит речь, речь — дыхание, дыхание — зрение, зрение — слух, слух — жертвоприношение, жертвоприношение — жертвенный огонь. Жертвоприношение относится здесь на достаточно позднюю стадию творения. Но опять-таки мысль творит посредством все того же тапаса, самоистязания (!).

В версии «Тайттирия-брахманы» (II.2.9.10) мысль также наделяется космогонической функцией, она сама творит Праджапати, но в начале творения ставится здесь небытие, «несуществующее» (*асат*): «Из несущест-

ствующего возникла мысль, мысль создала Праджapati, Праджapati создал творения». Там же приводится иная версия, согласно которой «несуществующее» «возжелало», предалось самоистязанию, от тапаса пошел дым (очевидно, подразумевается другое значение слова *тапас* — «жар», см. выше, в гл. I), потом возник огонь, затем свет, пламя, туманы, сгустившиеся в облака, от которых произошел первозданный океан. Только тогда появился Праджapati, создавший землю и остальную вселенную.

Очевидно, более древними являются как раз версии, объясняющие создание вселенной из воды. В «Шатапатха-брахмане» (VI.1.1) Праджapati творит из первозданного океана (опять же подвижничеством) глину, потом камень, металлы, растения. В другом мифе того же памятника (XI.1.6) рассказывается: «Вначале не было ничего, кроме воды, моря воды. Воды пожелали продолжить себя. Они изнуряли себя подвижничеством, они истязали себя⁸⁶. И тогда... возник в них Золотой Зародыш⁸⁷. Тогда еще не было года; но столько, сколько длится год, плавало золотое яйцо в водах. Через год из него возник человек, это был Праджapati» (1,2). Далее говорится, что яйцо плавало еще год, потому что для Праджapati не было другого места, где бы он мог утвердиться. По прошествии года он попытался говорить; и он сказал: *бхур*, и это слово стало землей; он сказал: *бхувас*, и это слово стало воздушным пространством; сказал: *свар*, и это стало небом. Потом Праджapati сотворил богов и демонов⁸⁸, день и ночь.

В «Айtareя-брахмане» (VIII.28) первопричиной сущего объявляется огонь; все происходит из огня и в нем опять растворяется. Но в том же тексте упоминается космогоническая функция Брахмана; это понятие, получающее развитие позднее в философии Упанишад (см. ниже, гл. III), все больше выдвигается на первый план в космогонии Брахман. В приведенной выше версии «Тайттирия-брахманы» Мысль идентифицируется с Брахманом. Бога Праджapati в некоторых ранних версиях творит Брахман, но потом персонифицированный Брахман (Брахма, см. выше) идентифицируется с Праджapati, затем Брахман ставится уже выше его; складывается концепция Брахмы Самосущего (Сваямбху), первопричины вселенной (уже в «Атхарваведе», IV.1, далее в

«Тайттирия-брахмане», II.8.8, «Айтарея-брахмане», I.19.1, и др.).

О значении термина *brahman* говорилось выше. В космогонической легенде «Шатапатха-брахманы» (VI.1.1) Брахман прямо отождествляется с тремя Ведами (*трайи видья*). Понятие это означало, видимо, и некое воплощение могущества брахманского сословия, что тоже могло способствовать выдвиганию его на первый план в литературе Брахман, выражающей жреческую идеологию⁸⁹.

Повествовательные тексты Брахман преимущественно и придают литературный интерес этим памятникам. *Пурана* («старина»), *итихаса* (букв. «былина»), *акхьяна* («сказание») — эти термины и позднее сохраняются для обозначения различных жанров эпической и повествовательной литературы; в Брахманах они обозначают легенды, притчи и повести, которые приводятся в архаизмах для мифологической иллюстрации отдельных положений ритуала. Как и в «Черной Яджурведе», в Брахманах некоторые из этих сказаний, восходящие к древнему фольклору, народному мифотворчеству, отличаются несомненными художественными достоинствами.

Одна из наиболее интересных легенд этого цикла — упоминавшаяся легенда о Шунахшепе — излагается в главах 13—18 седьмой книги «Айтарея-брахманы»:

У Харишчандры, сына Ведхаса, царя из рода Икшваку⁹⁰, не было детей. У него было сто жен, но ни одна не родила ему сына. Однажды посетили его мудрецы Парвата и Нарада. Он спросил Нараду⁹¹: — Все люди желают иметь сына, и мудрые и глупцы. Скажи мне, Нарада, чего достигает человек, имея сына? — Отец, взвешивая на лицо сына, рожденного им при жизни, оплачивает в нем свой долг, достигает благодаря ему бессмертия⁹². Из всех радостей, которые знают существа на земле, в огне и в воздухе, высшая радость — радость отца, обретшего сына. Сыном отец побеждает всякую тьму. Он сам рождается в нем заново, сын для него — корабль спасения. Что толку в грязи, в звериной шкуре, в бороде, в умерщвлении плоти⁹³! Брахманы, желайте себе сына — в нем обретете вы небесное царство. Пища есть жизнь, кров есть защита, драгоценность есть красота; свадьба дарует скот⁹⁴, жена есть друг, дочь есть горе⁹⁵; свет в вышних небесах есть сын для отца (VII.13.1—6).

Далее Нарада советует царю обратиться с молитвой о сыне к богу Варуне. «Да родится у меня сын, и я пожертвую его тебе» — с такой молитвой по совету Нареды обращается Харишчандра к Варуне⁹⁶.

— Да будет так,— сказал Варуна. И у царя родился сын; его назвали Рохита⁸⁷. И Варуна сказал царю: — Ну вот, у тебя родился сын, отдай его мне.— Но тот отвечал:— Только когда исполнится животному десять дней, становится оно годным для жертвоприношения. Пусть он проживет десять дней; тогда я принесу его тебе в жертву.— Да будет так.— И вот, ему минуло десять дней. Бог сказал отцу:— Вот ему исполнилось десять дней. Принеси его мне в жертву.— Но тот отвечал:— Только когда у животного прорежутся зубы, становится оно годным для жертвоприношения. Пусть у него прорежутся зубы; тогда я принесу его тебе в жертву.— Да будет так (12—15).

И так Харишчандра выпрашивает у бога отсрочку за отсрочкой и оттягивает жертвоприношение, пока Рохита не достигает совершеннолетия. Тогда наконец царь уже не может уклониться от выполнения данного Варуне обещания, но Рохита убегает и целый год скитается в лесах. Варуна между тем карает Харишчандру, настав на него водянку. Узнав об этом, Рохита хочет вернуться, но перед ним предстает Индра в облике брахмана и велит ему продолжать свои скитания. Проходит пять лет, и на исходе каждого года Рохита собирается домой, но всякий раз Индра является ему и побуждает его к дальнейшим странствиям.

Наконец на шестой год Рохита встречает в лесу нищего брахмана Аджигарту, страдающего от голода вместе со своей семьей. У брахмана три сына — Шунахпучча, Шунахшепа и Шунолангула⁸⁸. Рохита предлагает брахману сто коров за одного из его сыновей, с тем чтобы тот заменил его на жертвоприношении Варуне, и Аджигарта соглашается. Поскольку отец не хочет отдавать старшего сына, а мать — младшего, Рохите продают среднего, Шунахшепу. Варуна принимает замену (с характерной мотивировкой: «Потому что брахман стоит больше, чем кшатрий», — сказал Варуна). Все готовят для жертвоприношения, но не находится никого, кто взялся бы привязать несчастного Шунахшепу к жертвенному столбу, к которому обычно привязывают животных перед ритуальным заклинанием. Тогда отец Шунахшепы говорит: «Дайте мне еще сто коров, и я его привяжу». И потом еще за третью сотню коров он берется заклать собственного сына. Ему дают коров, сколько он просит, и вот Аджигарта с ножом в руках приближается к Шунахшепе. «Тот подумал: Меня хотят заклать, словно я не человек. Хорошо же! Я прибегну к защите

богов» (18.12). И он обращается с молитвами ко всем высшим божествам ведийского пантеона — здесь как его молитвы приводится ряд гимнов из «Ригведы»; но только когда Шунахшепа обратился с молитвой к Ушас, путы упали с него, и Харишчандра выздоровел. В заключение рассказывается, как Шунахшепу торжественно вводят в брахманское собрание, где его осеняет благодать и он открывает новый вид жертвоприношения сомы; знаменитый мудрец Вишвамित्रа усыновляет его и объявляет своим наследником в обход собственных ста сыновей. Затем в «Айтарея-брахмане» поясняется, что эту легенду должен рассказывать жрец-хотар царю при обряде раджасуя и с царя снимутся все грехи, а он за это должен даровать рассказчику тысячу коров; а также этот рассказ должен выслушать тот, кто хочет иметь сына.

Помимо мифологического содержания, отразившего важный переворот в сознании общества на ранней стадии исторического развития, в этой повести в «Айтарея-брахмане» представляют интерес такие моменты, как продажа сына ради пропитания семьи, переосмысление древнего мотива жертвоприношения первенца в образе алчного брахмана Аджигарты, — мотивы, навеянные, очевидно, уже действительностью современной памятнику эпохи.

Имя Шунахшепа встречается еще в «Ригведе» (он считается автором нескольких ее гимнов). В Брахманах мы находим развернутое изложение части мифов, которые в «Ригведе» только упоминаются или приводятся в отрывках. Так, в «Шатапатха-брахмане» содержится версия мифа о Пуруравасе и Урваши, отраженного впервые в известном гимне-диалоге (см. выше). Миф повествует о том, как небесная дева (апсара) Урваши полюбила смертного, царя Пурураваса, и согласилась стать его женой, но поставила ему условие — она никогда не должна была видеть его обнаженным⁶⁹. Они жили вместе счастливо, но гандхарвы, друзья и супруги апсар, хотели, чтобы Урваши покинула смертного и вернулась к своим. У нее было два ягненка, которых она очень любила. Однажды ночью гандхарвы похитили одного из них. На крик Урваши Пуруравас вскочил со своего ложа, но пока он оделся и выбежал из дома, похитители исчезли; Урваши же осыпала его упреками. В следующую ночь, когда гандхарвы явились за вторым

ягненком, Пуруравас вскочил с ложа, не одеваясь. Тогда гандхарвы осветили его молнией; Урваши увидела его обнаженным, условие было нарушено, и она исчезла. Пуруравас отправляется на поиски ее, скитается по всей Курукшетре и наконец приходит к озеру, покрытому лотосами, где плавают апсары в облике лебедей, и среди них Урваши. «Когда она увидела его, она сказала: — Вот человек, которого я любила. — Покажемся ему, — сказали они. — Хорошо, — отвечала она, и они предстали перед ним в своем истинном облике».

И далее следует диалог между Пуруравасом и Урваши, тот самый, который составляет все содержание гимна «Ригведы» (X.95): «Пуруравас. О жена, жестокая, погоди, поговори со мной. Если останется между нами несказанное, не будет нам радости в грядущие дни. Урваши. К чему мне говорить с тобой? Я ушла, как первый луч зари. Пуруравас, возвращайся домой! Я как ветер, которого не удержать...» Пуруравас в отчаянии обещает покончить с собой, броситься с утеса на съедение диким волкам. «Урваши. Не умирай, Пуруравас, не бросайся с утеса на съедение диким волкам. Не может быть дружбы с женщинами; сердца их — сердца гиен». Но далее в «Шатапатха-брахмане» рассказывается:

Тогда ей стало жаль его, и она сказала: — В этот же день через год приходи сюда снова; тогда ты останешься со мной на одну ночь. К тому времени родится наш сын, которого я ношу во чреве. — И когда минул год, он пришел туда снова. И что же — там стоял золотой дворец! Ему сказали: — Войди. — И они выслали к нему Урваши. Она же ему сказала: — Завтра гандхарвы дадут тебе на выбор исполнение одного желания, выбери одно. — Выбери ты за меня! — Ты должен сказать: я хочу стать одним из ваших!

Пуруравас так и поступил, и гандхарвы научили его особому обряду, особой форме жертвоприношения огню, дающей человеку возможность стать гандхарвом. Собственно, ради объяснения такого обряда и приводится этот миф в «Шатапатха-брахмане» (XI.5.1). Но сам он, несомненно, является порождением древнего народного мифотворчества и отражает мотив, распространенный в фольклоре многих народов и многократно использованный в мировой литературе¹⁰⁰.

В «Шатапатха-брахмане» мы встречаем также древнейшую в индийской литературе версию другого распро-

страненного у многих народов мира мифа — мифа о потопе:

Однажды утром Ману принесли воды вымыть руки, как это принято и поныне... Когда он умывался, ему попала рыба в руки. Она ему сказала: — Сохрани мне жизнь, и я спасу тебя. — От чего ты спасешь меня? — Придет потоп для всех живых существ. От него я спасу тебя. Как мне сохранить тебе жизнь? — Она сказала: — Пока мы, рыбы, маленькие, нам грозит отовсюду смертельная опасность. Одна рыба пожирает другую. Ты должен сначала держать меня в горшке, а когда я из него вырасту, ты выкопай пруд и держи меня там, а когда я из него вырасту, отнеси меня к морю, ибо тогда смерть не будет грозить мне ниоткуда. — И так она выросла вскоре и стала рыбою джаша, а это самая большая из рыб. И она сказала: — В такой-то год будет потоп. Потому сделай корабль и жди меня. Когда же настанет потоп, взойди на корабль, и я спасу тебя. — И после того как он таким образом сохранил ей жизнь, он отнес ее к морю. И в том году, который ему указала рыба, он построил корабль и ждал. Когда же настал потоп, он взшел на корабль, и рыба приплыла к нему. Он привязал канат к рогу рыбы, и она быстро повлекла его к северной горе. Тогда сказала рыба: — Я спасла тебя. Привяжи корабль к дереву. Но смотри, чтобы, пока ты будешь на горе, вода не отрезала тебя от земли. Поэтому спускайся постепенно, по мере спада воды. — Он спускался постепенно. И это место в северных горах доныне называется «Спуск Ману»¹⁰¹. А потоп смыл все живые существа. Только Ману остался (I.8.1.1—6).

Далее рассказывается о том, как Ману ради продолжения человеческого рода совершил жертвоприношение; из этого жертвоприношения возникла женщина по имени Ила; и Ману с Илой возобновили человеческий род на земле. Все сказание приводится в «Шатапатхабрахмане» как объяснение термина *ила(ида)*, означающего род жертвенной пищи; таким образом, и этот миф связывается в Брахманах с задачей толкования ритуала.

Хотя в целом Брахманы не представляют значительной литературной ценности, в истории индийской литературы они занимают немаловажное место. Вместе с «Черной Яджурведой» они представляют собой древнейшие памятники древнеиндийской прозы¹⁰². Стиль Брахман достаточно был охарактеризован выше, в обзоре их содержания (как и стиль «Яджурведы»). Язык их представляет более позднюю стадию развития древнеиндийского по сравнению с «Ригведой», в связи с чем его можно сравнить с языком «Атхарваведы», с которым он являет отдельные общие черты; здесь также древнее многообразие форм сводится к известному единству. В Брахманах содержатся и стихотворные тексты (*гатха*), более

архаические по языку, чем проза. В целом наиболее архаичен язык «Панчавимша-» и «Тайттирия-брахманы». Последняя по содержанию, языку и стилю мало отличается от «Тайттирия-самхиты», продолжением которой она, по существу, является. Стиль ее отличается значительной тяжеловесностью; также тяжел и часто туманен стиль «Айтарей-брахманы» и ряда других ранних памятников цикла. Напротив, более развит и в то же время более прост и ясен литературный стиль относительно поздней «Шатапатха-брахманы»; язык ее уже приближается во многом к классическому санскриту.

Глава III

ВЕДАНТА

Конец ведийского периода. Следующая эпоха в истории древнеиндийской литературы может быть обозначена как эпоха Веданты (т. е. «Конец Вед»); в это время создаются произведения, завершающие ведийский цикл. В них нашли отражение значительные изменения и сдвиги в общественной жизни и идеологии, последовавшие за длительным периодом жреческого господства, запечатленного в самхитах «Яджурведы» и Брахманах.

В VII—VI вв. до н. э. политические и культурные центры индийской цивилизации перемещаются далее на восток, в область среднего течения Ганга. Здесь складывается и развивается новая культура, наследующая древние ведийские традиции, но продолжающая их в новом русле, в новых исторических условиях. Среди государств Северной Индии особенно возвышаются в этот период Кошала и Видеха. Выше упоминался знаменитый царь Видехи Джанака, обладавший, по-видимому, значительным могуществом¹. В текстах, относящихся к этой эпохе, о Видехе говорится как о могущественном и богатом государстве с сильной централизованной царской властью. Позже гегемония переходит к государству Магадха (территория современного Южного Бихара). Возвышение его начинается при царе Бимбисаре (545—493 гг. до н. э.), который присоединил к Магадхе Ангу (совр. Западная Бенгалия) и укрепил свое влияние брачным союзом с царским домом Кошалы. Магадха и становится впоследствии центром первого объединения Индии, создания первого общеиндийского государства.

В создании больших рабовладельческих государств ведущая роль принадлежит воинской аристократии, и

кшатрии в эту эпоху постепенно все больше выдвигаются на первый план как в политической жизни, так и в сфере идеологии². Охотно вступая в союз с брахманами в процессе утверждения своего сословного господства в обществе, кшатрии, однако, не склонны были уступить жречеству безусловное первенство в социальной жизни.

В литературе этой эпохи мы находим свидетельства того, что утверждаемая брахманством иерархия варн все более подрывается в новых исторических условиях и кастовые предрассудки, освящаемые религией брахманизма, уже не играют в жизни общества решающей роли. Неограниченное господство жречества, которое идеологически обосновывается в «Яджурведе» и Брахманах, к концу поздневедийского периода встречает все большее сопротивление со стороны других сословий, и там, где оно становится препятствием на пути исторического развития общества, кшатра, воинская аристократия, на данном историческом этапе занимающая более прогрессивные позиции, в основном и выступает выразительницей этого сопротивления. Эта идеологическая борьба между двумя господствующими сословиями древнеиндийского общества нашла отражение в литературных памятниках эпохи, следующей за эпохой Брахман, — в Араньяках и Упанишадах³.

К этому времени общество уже явно перерастает примитивную веру в магию, на которой основывается вся грандиозная система брахманистского ритуала; идеологи жреческого сословия уже не могут не учитывать протеста против бессмысленной обрядности, нарастающего в широких социальных слоях, и не только со стороны кшатриев. Более решительный протест нарастает среди низших сословий, и он выливается впоследствии в религиозно-реформаторские движения, среди которых самыми влиятельными были буддийское и джайнское (но и они были возглавлены кшатриями). И брахманство вынуждено в сфере идеологии заняться обоснованием своих претензий на первенство, отвечающим новому уровню общественной мысли.

В этот период брахманские идеологи развивают знаменитое учение о четырех так называемых *ашрамах*, т. е. четырех стадиях жизни. Подразумевается, что эти стадии должен пройти в своей жизни каждый член инду-

истского общества (высших его сословий), во всяком случае, если он стремится строить ее согласно идеалу священного закона. Четыре ступени сознательной жизни брахманиста — ашрамы — следуют за обрядом посвящения⁴, и в первую из них он вступает и проходит ее как «ученик» (*брахмачарин*) — это период ученичества. В течение определенного времени юноша живет у своего наставника, ведет жизнь суровую и воздержанную и занимается главным образом изучением священного писания. Закончив изучение Вед, он вступает во вторую стадию — становится «домохозяином» (*грихастха*), т. е. возвращается домой, женится и основывает собственную семью⁵. Достигнув преклонного возраста, увидев детей своих детей и утвердив таким образом свой род на земле, он переходит за третью ступень — «лесного отшельника» (*ванапрастха*), удаляется от мира в лесную обитель и там, очистив душу от мирских страстей, предается размышлению о священных предметах, т. е. о смысле и значении обрядов, и покаянию. Наконец в глубокой старости, познав окончательно суетность и тщету мирского существования, он становится «странником» (*санньясин*) и порывает все земные узы; это — четвертая, последняя ашрама.

Первые свидетельства сложения учения об ашрамах мы находим в ранних Упанишадах, хотя их точных обозначений в этих памятниках еще нет. Полностью система четырех ашрам развивается только в поздних произведениях Веданты, относящихся, по-видимому, к периоду после жизни легендарного Будды. Полагают, что это учение возникло под влиянием или, вернее, в борьбе с влиянием буддизма и джайнизма, для которых характерна проповедь отречения от мира, и третья ступень — лесное отшельничество — была установлена для создания некоего противовеса буддийским лесным монастырям, постепенно становившимся все более влиятельными и привлекавшими все большие массы приверженцев новой религии. С этой третьей ступенью, идеологически противопоставленной буддийскому и джайнскому влияниям, и связывается создание литературного цикла Араньяк, продолжающего Брахманы, хотя очевидно, что система ашрам еще не оформилась полностью ко времени их создания, но находилась в процессе становления.

Араньяки и Упанишады в составе ведийского цикла. Слово *араньяка* означает «лесная книга»; подразумевается, что произведения этого рода созданы были в лесных обителях упомянутыми отшельниками-ванапрастхами или, во всяком случае, для них предназначались. Содержание их еще весьма близко Брахманам, но его составляют уже не столько описание и толкование ритуальных деталей, сколько теософические рассуждения и спекуляции о сущности обрядности, своего рода философское обоснование брахманских религиозных учений и претензий брахманства на сословное первенство. Зачатки этой жреческой философии, коренящейся все в той же архаической ритуальной идеологии, мы находим уже в Брахманах и в поздних гимнах «Атхарваведы», но в содержании Араньяк они уже играют преобладающую роль.

Циклы ведийской литературы были соотнесены таким образом с упомянутыми жизненными стадиями: Веды (самхиты) — со стадией брахмачарина, чья деятельность посвящена их изучению; Брахманы — с жизнью «домохозяина», которому надлежало руководствоваться их предписаниями в исполнении регулярных домашних и торжественных обрядов; Араньяки — со стадией «лесного отшельника». Первоначально было только три ашрамы. Понятие четвертой возникло позднее, она, в сущности, очень близка третьей, и граница между ними, т. е. между ванапрастхой и санньясином, не совсем отчетлива. Стадия санньясина соотносится с циклом Упанишад, завершающим Веды, и, вероятно, и введена была в эпоху, когда сложились Упанишады, ради установления такого соответствия.

Слово *упанишад* означает «сокровенное учение»; это книги, в которых, как предполагается, заключена конечная мудрость жизни, доступная лишь немногим избранным. Не все достигают стадии санньясина, и эти учения открываются не всякому, но проповедуются в узком кругу, из уст в уста (указания на это содержатся в самих текстах памятников) ⁶. Упанишады составляют формально неотъемлемую, а именно завершающую часть ведийского цикла, продолжение Брахман и Араньяк, хотя со-

держание их отражает идеологию новой эпохи и во многом существенно расходится с господствующими идеями предшествующих литературных памятников.

Араньяки и Упанишады включаются в ведийский цикл либо в составе самих Брахман как их завершающие части, либо примыкая к отдельным Брахманам как их продолжения. Так, к «Айтарея-брахмане» примыкает «Айтарея-араньяка», состоящая из пяти книг; главы 4—7 во второй книге «Айтарея-араньяки» составляют «Айтарея-упанишад». К «Каушитаки-брахмане» примыкает «Каушитаки-араньяка» в 15 главах; главы 3—6 составляют «Каушитаки-упанишад». Принадлежащая «Самаведе» «Талавакара-брахмана»⁷ состоит из пяти книг; четвертая носит название «Джайминия-упанишад-брахмана» и представляет собой самостоятельное произведение, принадлежащее циклу Араньяк. В эту же книгу включена «Кена-упанишад», представляющая собой один из самых важных памятников цикла Упанишад. В принадлежащей также «Самаведе» «Чхандогья-брахмане» из составляющих ее 10 глав главы 3—10 представляют собой знаменитую «Чхандогья-упанишад». К «Тайттирия-брахмане» примыкает «Тайттирия-араньяка» в 10 главах. В «Тайттирия-араньяке» главы 7—9 называются «Тайттирия-упанишад», глава же десятая составляет «Маха-Нараяна-упанишад». «Майтраяни-самхита» не имеет ни брахманы, ни араньяки, но в ее последнюю книгу включена «Майтраяна-упанишад». 40-я глава «Ваджасанейи-самхиты» также является фактически самостоятельным произведением, которое называется «Иша-упанишад». Книга 14 «Шатапатха-брахманы» образует араньяку, последние шесть глав которой составляют «Брихадараньяка-упанишад», древнейший и значительнейший памятник этого цикла.

Таким образом, Араньяки включаются в Брахманы или их продолжают, Упанишады включаются в Араньяки и Брахманы (а «Майтраяна» и «Иша» — даже в самхиту); Брахманы же рассматриваются традицией как приложения к Ведам (самхитам), как составные части Вед; и весь грандиозный свод ведийской литературы оказывается формально заключенным в рамки четырех книг⁸. Вся эта литература и объединяется в традиции под названием «откровения» (*шрути*), противопоставляемая последующей литературе «предания» (*с്മрити*).

Главные Упанишады. Содержание цикла Араньяк представляет собой как бы переходную ступень от Брахман к Упанишад; мы не останавливаемся на нем особо в нашем обзоре. Прежде чем перейти к содержанию Упанишад в целом, определим главные произведения этого цикла в их приблизительной хронологической последовательности, которая ни в коей степени не зависит от места каждой из них в составе ведийского канона, формально установленного традицией.

Следует заметить, что под названием «упанишад» в индийской литературе сохранилось огромное количество произведений (более 200), но подавляющее большинство их относится к поздним временам и далеко выходит за пределы нашего периода⁹. Здесь под Упанишадными мы подразумеваем только древние, «подлинные» упанишады, созданные в середине I тысячелетия до н. э.

К самым древним произведениям этого цикла относят следующие шесть: «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Тайттирия», «Айтарейя», «Каушитаки» и «Кена»; полагают, что они складывались именно в указанной последовательности: «Брихадараньяка» является самой древней, «Кена-упанишад» — самой поздней из шести. «Брихадараньяка» и «Чхандогья», несомненно наиболее древние и наиболее значительные памятники всего цикла, сложились, как можно судить по их содержанию, на северо-западе долины Ганга, вероятно, около VIII—VII вв. до н. э. По языку, а отчасти и по содержанию шесть ранних упанишад наиболее близки Брахманам. Все они написаны довольно безыскусственной прозой, только последняя («Кена») наполовину стихотворная.

«Брихадараньяка-упанишад» дошла до нас в двух рецензиях, как и «Шатапатха-брахмана», в которую она включается (см. выше); по содержанию они почти не различаются; авторство этого текста также приписывается легендарному мудрецу Яджнявалкье. «Брихадараньяка» состоит из трех разделов (*канда*), каждый из которых содержит по две главы (*адхьяя*); главы, в свою очередь, подразделяются на более мелкие главки — *брахманы*. 1-я глава «Брихадараньяки» начинается с аллегорического истолкования обряда ашвамедхи, которое заключается в отождествлении частей тела жертвен-

ного коня с частями вселенной, стихиями и временными понятиями (годом, месяцами и т. д.); затем следуют космогонические и мифологические тексты, содержащие подобные же отождествления и ритуальные толкования, весьма близкие типичным текстам Брахман по своему содержанию. 2-я глава содержит диалог между мудрецом Гаргьей и царем Аджаташатру о природе Брахмана, высшего начала, затем следует проповедь Яджнявалкьи, обращенная им к своей жене Майтрейи и касающаяся важного для новых учений Упанишад понятия Атмана (см. ниже); завершается она диалогом мифического жреца Дадхьянча с богами Ашвинами и перечнем «учителей» передававших сокровенную истину, восходящую к высшему божеству, к самому Брахману Самосущему, из уст в уста, из поколения в поколение. В 3-й главе (1-й главе 2-го раздела) содержатся чрезвычайно важные для понимания учения Упанишад о посмертной судьбе человека тексты, излагающие это учение как проповедь Яджнявалкьи, обращенную им к другим мудрецам, ведущим с ним попеременно диалоги при дворе Джанаки, царя Видехи. 4-ю главу составляют философские диалоги Яджнявалкьи с царем Джанакой, а также со своей женой Майтрейи; как и каждая заключительная глава раздела, она завершается перечнем «учителей», хранителей традиции. 5-я глава (1-я глава 3-го раздела) содержит ряд текстов этического, ритуального и космогонического содержания. 6-я заключительная глава содержит важное для философии Веданты учение о пяти огнях и о двух посмертных путях человека, которое излагается устами царя панчалов Праваханы Джайвали; параллельные тексты находим в ряде других упанишад (см. ниже); в той же главе перед заключительным перечнем «учителей» содержатся ритуальные тексты, посвященные домашним обрядам.

Первое научное издание текста «Брихадараньяки» с английским переводом было опубликовано А. Штенцлером в Лондоне в 1831 г. Большое значение имело издание рецензии Мадхьямдина, осуществленное О. Бётлингом в 1889 г.¹⁰

«Чхандогья-упанишад» состоит из восьми глав (гл. 3—10 «Чхандогья-брахманы», принадлежащей школе Тандин), разделяющихся на более мелкие параграфы

(*кханда*). Первая глава упанишады посвящена символическому значению *удгитхи*, ритуального исполнения песнопений «Самаведы», иллюстрируемому некоторыми легендами и рассказами. 2-я глава разбирает строение и сущность *самана*, обрядового песнопения, отождествляемого здесь со стихиями, временами года, солнцем и т. п. В 3-й главе рассматривается концепция Брахмана в свете ряда подобных же отождествлений; она заключается космогоническим мифом о происхождении мира из яйца, причем Брахман отождествляется с солнцем. В 4-й главе в ряде диалогов рассматриваются то же понятие Брахмана, символика жертвенных огней, а также учение о «пути богов» (см. ниже), ведущем к Брахману. 5-я глава содержит учение о пяти огнях и посмертной судьбе человека, перекликающееся с соответствующим текстом в последней главе «Брихадараньяки»; здесь его также излагает царь Правахана, но далее идет беседа царя Ашвапати с шестерыми брахманами о сущности понятия Атмана. 6-я глава заключает в себе знаменитое поучение Уддалаки Аруни своему сыну о едином начале мироздания (см. ниже). 7-я глава содержит беседу мифических мудрецов Санаткумары и Нарады¹¹, в которой первый поучает последнего о сущности Атмана как источника многообразных понятий и явлений мира. В 8-й главе рассуждения о сущности Атмана влагаются в уста Праджапати, поучающего царя богов Индру и царя демонов Вирочану.

Первое научное издание «Чхандогья-упанишад», принадлежащее Э. Роэру, вышло в Калькутте в серии «*Vibliotheca Indica*» в 1850 г.

Эти две упанишады, как отмечалось, являются наиболее древними и значительными памятниками цикла, следующая за ними в вышеприведенном перечне «Тайттирия-упанишад», состоящая из трех разделов (*валли*), рассматривает последовательно вопросы должного произношения текстов Вед, природу Атмана, сущность Брахмана и отношение одного из этих понятий к другому. Космогонической функции Атмана и должному почитанию его посвящено в основном содержание «Айтарей-упанишад», также состоящей из трех частей (*кханда*); в ней развивается, кроме того, учение о возрождении после смерти. Посмертные пути человека, природа Атмана и должное почитание Атмана и Брахмана — основные

темы четырехчастной «Каушитаки-упанишад». Проблеме постижения Брахмана посвящена «Кена-упанишад» (называемая также «Талавакара-упанишад»).

Более позднего происхождения следующая группа из пяти упанишад (также в приблизительном хронологическом порядке): «Катхака-упанишад», примыкающая к «Черной Яджурведе»; «Иша-упанишад», включенная, как упоминалось, в «Белую Яджурведу»; «Шветашватара-упанишад», относящаяся к «Черной Яджурведе»; «Мундака-упанишад», относящаяся к «Атхарваведе»; «Маха-Нараяна-упанишад», включенная в «Тайттирия-араньяку» (см. выше). Эти упанишады созданы в стихах; и если названные выше первые шесть по своему содержанию и языку еще во многом близки Брахманам и Араньякам, пять стихотворных упанишад следующей группы уже в значительной степени отвлекаются от ритуальной мистики.

В «Катхака-упанишад» учение о посмертной судьбе человека излагается в мифологическом обрамлении в своеобразной поэме о Начикетасе (см. ниже); в последней из двух частей, составляющих эту упанишаду, речь идет о природе и постижении Атмана, о достижении Брахмана, сопоставляемого с аллегорическим образом вселенского дерева. Краткая «Иша-упанишад» (всего 18 двустихий) принадлежит тем не менее к авторитетнейшим памятникам древней Веданты: в ней рассматриваются вопросы о достижении истинного познания отречением от мирских желаний. Выделяется среди ранних упанишад своим содержанием «Шветашватара», насыщенная теологическими рассуждениями, испытавшая влияние относительно поздних религиозных учений шиваизма; исторический интерес представляет содержащаяся в ней полемика с материалистическими направлениями древнеиндийской философской мысли.

За пятью стихотворными упанишадами, перечисленными выше, следуют еще три прозаические, замыкающие цикл древнейших 14 произведений, представляющих фактическое завершение ведийского литературного свода. Это — «Прашна-упанишад», относящаяся к «Атхарваведе», «Майтраяна- (или „Майтраяния-“) упанишад», включенная в «Майтраяни-самхиту», и краткая «Мандукья-упанишад», обычно относимая к «Атхарваведе». Проза этих упанишад уже совсем иная, чем язык пер-

вых шести; язык и стиль их явно принадлежат более позднему периоду, а содержание уже свидетельствует местами о знакомстве с ранним буддизмом¹².

Помимо перечисленных 14 главных упанишад, о содержании которых и будет идти далее речь, обозначаемые этим термином другие произведения относятся к позднейшим временам и с ведийским циклом связаны только формально. Большинство их условно причисляется к упанишадам «Атхарваведы».

Но и содержание 14 древних упанишад весьма разнообразно и неоднородно, и нелегко дать ему исчерпывающую характеристику. Исследование этих памятников начинается на Западе и в самой Индии довольно рано (см. выше о работе Анкетиль-Дюперрона, с 1816 г. появляются первые переводы Упанишад на английский с оригинала, выполненные Рам Мохан Раем). Особенное значение имели первые научные издания текстов Упанишад Э. Розера, позднее — О. Бётлингга (см. выше), а также немецкий перевод и исследование П. Дейссена. В начале XX в. существенно расширили наше понимание идейного содержания Упанишад работы Г. Ольденберга и А. Хиллебрандта, которые подчеркивали связь Веданты с предшествующей традицией и полемизировали с Дейссеном, слишком модернизовавшим и европеизировавшим эти произведения в своем толковании. Позже следует отметить работы индийцев С. Радхакришнана, Р. Ранаде, немецкого индолога-марксиста В. Рубена и его соотечественницы Б. Хейман и др., посвященные философии упанишад, а также серию изданий текстов и французских переводов этих памятников, вышедшую под руководством Л. Рену с 1943 г.

В Упанишадах нашли выражение новые идеи, новые учения, которые заключали в себе определенный протест против жреческой идеологии Брахман. Однако это отнюдь не означало, что Упанишады порывали с предшествующей традицией. Формально они оставались ее продолжением, тексты их развивали темы древнейшей литературы, некоторые из коих восходили еще к гимнам «Ригведы»; и новые учения излагались в них нередко в причудливом сочетании с мистическими умозрениями вполне в духе Брахман; протест был, таким образом, завуалированным, внешне оформленным как продолжение и развитие той же традиции брахманизма.

Новые идеи излагаются в Упанишадах часто в неразрывной связи с ритуальными толкованиями, внешне вполне отвечающими духу Брахман (особенно в древнейших памятниках цикла); посвященные ритуалу тексты, как и в Брахманах, часто насыщены мифологическим содержанием, хотя в целом мифологические сюжеты здесь более редки и играют значительно меньшую роль. Боги (чаще других Праджапати) и другие мифологические персонажи выступают обычно в обрамлении дидактических текстов Упанишад как участники философских диалогов, в их уста влагается проповедь некоторых учений.

Упанишады отнюдь не отрицают ритуала, как такового, они остаются на той же почве ритуальных толкований, касаются тех же тем, что и Брахманы. Однако внимание сосредоточивается здесь на символике обряда. И новые учения Упанишад развиваются как бы непосредственно из брахманических ритуальных толкований в связи с утверждаемым в литературе Веданты положением о предпочтении «внутреннего» ритуала внешнему и с обоснованием идеи «должного почитания» (*упасана*) божества. Главное отличие в содержании Упанишад от Брахман заключается в том, что Упанишады посвящены уже в основном не толкованию внешней обрядности, но отвлеченным от нее и более глубоким проблемам мироздания и человеческого бытия. Магия и мистика Брахман сменяются здесь началами подлинно философской мысли¹³.

Упанишады считают древнейшими памятниками индийской философской литературы. В то же время содержание их, как отмечалось, очень разнообразно, они включают материал самого различного характера: ритуальный, философский, космогонический, мифологический; в Упанишадах находят зачатки не только философской, но и вообще научной мысли древней Индии, в них широко отразились взгляды той эпохи на мироздание и природу, на физиологию и психическую деятельность человека и т. д. И хотя философские учения Упанишад определяют в целом как идеалистические, некоторые исследователи справедливо указывают, что в них во многом отразились натурфилософские, наивно материалистические воззрения древней эпохи¹⁴.

Говоря об Упанишадах как о памятниках философ-

ской литературы, следует подчеркнуть, что под этим не подразумеваются сухие умозрительные трактаты, ограничивающиеся отвлеченными рассуждениями. Отмеченные яркой образностью и метафоричностью языка, они напоминают современному читателю своеобразные философские поэмы, излагающие новые учения со страстной проповеднической силой убеждения и выразительностью; после угнетающе монотонной схоластики Брахман эти произведения знаменуют определенный творческий подъем в истории древнеиндийской литературы.

Нередко в Упанишадах живости и выразительности изложения новых идей способствует характерная диалогическая форма (мы отмечали выше возможный генезис этой формы из древних инициационных обрядов индоевропейской эпохи); прием этот сближает Упанишады с некоторыми памятниками древней философской литературы в самой Индии и за ее пределами¹⁵. Участниками философских диалогов в Упанишадах выступают обычно брахманы и кшатрии, иногда же, как было отмечено, боги и другие мифические существа. Имена кое-кого из этих участников, возможно, принадлежат историческим лицам, древнеиндийским философам. Некоторые из этих имен встречались уже в Брахманах: Яджнявалкья, Шандилья, Джанака, Уддалака Аруни и др. Исследователи иногда склонны усматривать в них имена действительных авторов Упанишад, но определение индивидуального авторства отдельных текстов этих памятников сейчас, конечно, уже невозможно¹⁶.

Не порывая внешне с брахманистской традицией, Упанишады отражают идеологию новой эпохи, когда безраздельное господство жречества в области духовной культуры оспаривалось другими сословиями и в интеллектуальной жизни общества уже участвовали более широкие социальные слои. Среди проповедников и философских авторитетов в Упанишадах упоминаются помимо брахманов не только кшатрии — Джанака (уже в поздних книгах «Шатапатха-брахманы» посрамляющий брахманов своей ученостью и ораторским искусством в диспутах), Аджаташатру, Ашвапати Кайкея, Правахана Джайвали и др., — но и совсем безродный Сатьякама Джабала, бедняк Райква и т. п. Любопытно отметить, что среди участников философских диспутов в Упани-

шадах выступают иногда и женщины (Гарги, Майтрейи).

Надо заметить, что диалогическая форма в Упанишадах не получила полного развития в привычном для нас смысле; в ней почти отсутствует диалектический элемент. Диалоги состоят, как правило, из вопросов и ответов, причем последние нередко переходят в проповедь, нарушая указанную форму. Однако и роль вопроса в этих диалогах достаточно велика, постановка проблемы в этой традиции считается по-своему не менее важной, чем сам ответ. Это значение вопроса для конструкции философских текстов Упанишад отражается уже в названии некоторых произведений: «Прашна» — букв. «Упанишада вопросов», «Кена» — вопросительное местоимение, первое слово текста, букв. «Кем?»¹⁷.

Основное отличие идейного содержания Упанишад от предшествующей литературы заключается в том, что самодовлеющей ценности ритуала они противопоставляют высшее значение знания; «пути деяния» (*кармамарга*), т. е. пути обряда, проповедуемому в Брахманах, Упанишады противопоставляют «путь знания» (*джнянамарга*). Правда, и в Брахманах постоянно подчеркивается значение знания, и уже там оно нередко ставится выше самого исполнения обрядов, но в этих текстах под ним подразумевается именно знание ритуала, дающее «ведающему», «тому, кто ведает», магическую силу; в Упанишадах отношение к знанию изменяется постепенно, хотя в ранних памятниках цикла оно нередко еще близко магическим представлениям древнейшей эпохи. Но все отчетливее проявляется в них стремление проникнуть в тайны мироздания, не связанное фактически с ритуалом. В утверждении высшей ценности знания и заключается пафос Упанишад, в значительной мере определяющий их поэтическую выразительность. В «Чхандогья-упанишад» (IV.1—3) бедняк Райква, ютящийся под своей повозкой, свысока смотрит на богача Джанашрути, ибо обладает высшим знанием, и тот смиренно приходит к нищему философу с просьбой поведать ему драгоценную истину.

* * *

Основные учения Упанишад. Начала философской мысли в древней Индии прослеживаются уже на весьма ранней стадии, и предпосылки развитых концеп-

ций и учений Упанишад можно найти в предшествующей литературе, в Брахманах и «Яджурведе», в спекулятивных гимнах «Атхарваведы» и даже в «Ригведе», хотя в этих текстах они еще теснейшим образом связаны с мифологическим мышлением древнейшей эпохи. Одной из важнейших таких предпосылок было неоднократно упоминавшееся сопоставление элементов микро- и макрокосма, восходящее к весьма архаической стадии мировоззрения. В самом значении термина *упанишад* усматривают выражение этой идеи, лежащей в основе развития философских учений этого цикла (см. выше, примеч. 8). Мы упоминали выше зарождение концепции праны — дыхания, отождествляемого на космическом уровне с ветром. Уже в Брахманах развивается представление о главенстве дыхания над другими жизненными силами человека; из наблюдений за человеком во время сна возникает идея, что, «когда человек спит, голос его уходит в дыхание, в дыхание уходит зрение, в дыхание — мысль, в дыхание — слух» («Шатапатха-брахмана», Х.3.3.6).

Тот же текст продолжает:

Когда он пробуждается, они возникают снова из дыхания... Это — для человека. Для богов — голос есть огонь, око есть солнце, мысль есть луна, уши суть страны света, дыхание — ветер. Когда огонь иссякает, он развеивается в ветре... Когда солнце заходит, оно уходит в ветер, в ветер — луна, на ветре покоятся страны света, из ветра они возникают снова.

И далее — цитированный выше текст: «Кто, ведая это, уходит из мира, входит своим голосом в огонь...» и т. д. (6—8).

В Упанишадах то же представление о превосходстве дыхания иллюстрируется притчей о споре между пятью жизненными силами; они спорили о превосходстве и обратились наконец к Праджapati, чтобы он разрешил их разногласие. В «Чхандогья-упанишад» рассказывается:

Он сказал им: — Тот из вас лучше, после ухода которого тело окажется словно в наихудшем положении. — Тогда ушла речь. И, отсутствовав год, она пришла назад и сказала: — Как вы смогли жить без меня? — Они ответили: — Как живут немые, не говорящие, но дышащие дыханием, видящие глазом, слышащие ухом, мыслящие разумом — так жили и мы. — И речь вошла в тело. Тогда ушел глаз. И отсутствовав год, он пришел назад и сказал: — Как вы смогли жить без меня? — Они ответили: — Как живут сле-

пые, не видящие, но дышащие дыханием, говорящие языком, слышащие ухом, мыслящие разумом — так жили и мы. — И глаз вошел в тело (V.117—9).

Затем уходит ухо, и остальные чувства живут без него, как глухие, потом — разум (мыслительный орган), и остальные органы живут без него, как живут безумные. Но когда дыхание (прана) захотело уйти из тела, оно рвануло остальные жизненные силы вслед за собой, как ретивый конь вырывает из земли колышки, к которым его привязали. «Они собрались вокруг него и сказали: — Почтенный, будь нашим господином. Ты — лучшее из нас. Не уходи... И поистине их зовут не речами, не глазами, не ушами, не разумами. Их зовут дыханиями (прана)...» (12,15)¹⁸.

Древнее магическое учение о дыхании-ветре находит свое продолжение в Упанишадах, но оно развивается в стороне от их основных доктрин, тексты, превозносящие дыхание и ветер как единственное божественное начало, дающее жизнь и движение природе, не касаются обычно концепций Атмана и кармы, занимающих центральное место в философии Упанишад¹⁹.

Понятие Атмана также связывается с дыханием, но оно не тождественно пране. Слово это производится от корня ап- «дышать», его толкуют как «дыхание, душа»; в санскрите оно имеет значение возвратного местоимения и понимается как означающее «себя», собственное тело в противопоставлении окружающей среде, внешнему миру, в отличие от прана, производимого от того же корня. Атман понимается не столько как «дыхание», сколько как «душа», собственная душа в противопоставлении всему остальному, включая и свое тело. Прана в главных учениях Упанишад — лишь один из аспектов Атмана, житнетворное начало («...ибо, пока в этом теле пребывает дыхание, до той поры пребывает и жизнь», — гласит текст «Каушитаки-упанишад», III.2). Впрочем, прана понимается иногда и как равнозначная Атману, и тогда говорится о тождестве ее Брахману («Каушитаки-упанишад», II.1).

Отождествление Атмана с Брахманом составляет основное учение Упанишад²⁰. О значении термина *Брахман* в «Ригведе» и о трансформации этого значения в поздних Ведах и Брахманах уже говорилось выше²¹. К эпохе Веданты это понятие рассматривается уже не

просто как священное слово или совокупность священных текстов, но как некая божественная сущность, «святость» вообще, нечто, существовавшее изначально, в начале всех вещей²², «Брахман перворожденный» (*брахма пратхамаджа*), которому приписывалась, как мы видели, космогоническая функция. В конечном итоге Брахман стал рассматриваться как первооснова, первопричина всего сущего, бытия (*брахма сваямбху*), тот божественный принцип, внешним выражением которого является окружающий нас мир, вселенная. В Упанишадах Брахман — понятие, близкое Мировой Душе, Абсолюту европейских идеалистических систем. В «Брихадараньяка-упанишад» Брахман есть высшая реальность, неопишуемая в позитивных выражениях, изначальный принцип, единственное действительное, существующее за внешними явлениями мира.

Слово *атман* в «Ригведе» означает еще просто «ветер» (VII.82.7 и др.); концепция Атмана как Мировой Души прослеживается, однако, уже в позднем гимне «Атхарваведы» (X.8.44). В «Тайттирия-брахмане» вседуший Атман уже отождествляется с Брахманом (III.12.9). Но окончательно учение об этом тождестве утверждается в Упанишадах. Вот как излагается оно в знаменитом «Поучении Шандильи» в «Чхандогья-упанишад» (III.14):

Воистину все это — Брахман... Воистину человек состоит из намерения. Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни. Пусть же он исполняет свое намерение. Состоящий из разума, чье тело — жизненное дыхание, чей образ — свет, чье решение — истина, чья сущность — пространство; содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце; это Брахман. Кто полагает: — Уйдя из жизни, я достигну его, — у того поистине не будет сомнений. Так сказал Шандилья, сказал Шандилья.

Согласно этому учению, Брахман, та божественная сущность, которая воплощается в окружающем человека мире, тождествен Атману, т. е. душе, сокровенной внутренней сущности человека, истинной его сущности,

которая остается, если отвлечься от всего внешнего, что ему принадлежит.

Именно эта идея, согласно традиционным толкованиям, выражена в той же «Чхандогья-упанишад» в известном изречении «то есть ты» (*tat tvam asi*), т. е. все, что тебя окружает, есть ты сам, твоя душа, едино с тобою²³.

Мы встречаем это изречение в поучении Уддалаки Аруни своему сыну Шветакету. В «Чхандогья-упанишад» рассказывается, как сын Уддалаки возвращается домой после 24 лет ученичества, досконально изучив Веды, гордый полученными знаниями, «мнящий себя ученым». Однако отец разрушает его самодовольство, спрашивая его, получил ли он наставление, «благодаря которому неуслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным, неузнанное — узнанным». Уддалака говорит:

Подобно тому как по одному комку глины узнается все сделанное из глины, ибо всякое видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина... как по одному куску золота узнается все сделанное из золота, ибо всякое видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото... как по одному ножкику... узнается все сделанное из железа, ибо всякое видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо, — таково, дорогой, и это наставление (VI.3—6)²⁴.

Выясняется, что учителя Шветакету ничего не знали о таком наставлении, и тогда Уддалака преподает его сыну. Это поучение Уддалаки, занимающее шестую книгу «Чхандогья-упанишад», — один из самых авторитетных и выразительных текстов в литературе Упанишад, который часто цитируется и на который часто ссылаются при толковании учений Веданты. Уддалака излагает сначала космогоническую теорию, согласно которой вначале было Сущее (*sat*); оно сотворило жар, жар сотворил воду, вода — пищу, а затем возникли существа трех родов: рожденные из яйца, рожденные от живых и рожденные из ростка²⁵. И все существа созданы из этих трех элементов: жара, воды и пищи. Следует физиологическое объяснение: поглощенная пища становится мясом, вода — кровью, жар — костью и мозгом, а их «тончайшие» (*сукушма*) части становятся соответственно разумом, дыханием, речью и т. д.

Далее следует главное поучение, которое Уддалака развивает из вышеизложенной теории. Пища, поясня-

ет он, основа творения, основа пищи — вода, основа воды — жар, основа жара — Сущее.

Все эти творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем... И когда... человек умирает, его речь погружается в разум, разум — в дыхание, дыхание — в жар, жар — в высшее божество. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету! — Учи меня дальше, почтенный! — сказал Шветакету. — Хорошо, дорогой, — сказал он. — Подобно тому, дорогой, как пчелы, приготовляя мед, собирают соки различных деревьев и делают из них один сок и эти соки не различают себя там, говоря: — Я — сок этого дерева! Я — сок того дерева! — так же точно... и все эти существа, достигнув Сущего, не знают, что они достигли Сущего. Кем они ни бывают здесь — тигром, или львом, или волком, или кабаном, или червем... или мошкой, — они становятся Тем. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету! — Учи меня дальше, почтенный! — Хорошо, дорогой, — сказал он... — Принеси сюда плод ньягродхи (смоковницы). — Вот он, почтенный. — Разломи его. — Он разломлен, почтенный. — Что ты видишь в нем? — Эти маленькие семена, почтенный. — Разломи же одно из них. — Оно разломлено, почтенный. — Что ты видишь в нем? — Ничего, почтенный. — И он сказал ему: — Поистине, дорогой, вот — тонкая сущность, которую ты не воспринимаешь; поистине благодаря ей существует эта большая ньягродха... И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету! — Учи меня дальше, почтенный! — Хорошо, дорогой, — сказал он. — Положи эту соль в воду и приди ко мне утром. — И тот так и сделал. Отец сказал ему: — Принеси-ка ту соль, которую ты вечером положил в воду. — И, поискав, он не нашел соли, ибо она растворилась. Отец сказал: — Попробуй-ка эту воду сверху — какая она? — Соленая. — Попробуй со дна — какая она? — Соленая. — Попробуй с середины — какая она? — ...Она все время одинакова. — Отец сказал ему: — Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь Сущего, но здесь оно и есть. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету! (VI.8.6—7; 9.1—4; 12.1—3; 13.1—3) ²⁶.

Этот текст из «Чхандогья-упанишад», иллюстрирующий учение о единстве Атмана, человеческой души, со вселенной, представляет собой яркий образец стиля ранних Упанишад с характерными для него сравнениями, повторами, придающими изложению этих учений проповедническую убедительность. «Поучение Уддалаки» считается одним из основополагающих текстов в развитии доктрины о тождестве Атмана и Брахмана, составившей ядро философской системы, называемой «веданта», системы объективного идеализма, которая сложилась, однако, уже значительно позже, в средние века, и на всем

протяжений средневековья и до наших дней остается в Индии наиболее влиятельной философской школой²⁷.

Однако некоторые исследователи именно в текстах, связанных с именем Уддалаки, видят начало материалистического направления в древнеиндийской философии и считают (не без оснований), что истинный смысл его «Поучения» был искажен в позднейшей ведантистской традиции. Действительно, нигде в этом тексте не говорится прямо о тождестве Атмана с Брахманом. В знаменитой формуле «то есть ты», толкуемой как утверждение принципа объективного идеализма, возможно усмотреть, напротив, констатацию того факта, что человек материален и в этом смысле един с природой. Характерно, что начало мироздания Уддалака видит в Сущем и далее понимает эволюцию творения вполне материалистически. Исследователи, усматривающие черты индивидуального авторства в текстах Упанишад, противопоставляют наивно-материалистические и гилозоистические тенденции в проповедях Уддалаки откровенному идеализму его ученика Яджнявалкьи (см. выше, примеч. 16).

С учением об Атмане в Упанишадах тесно связано учение о карме, составляющее самую характерную черту индийской идеалистической философии и религии. Прежде чем перейти к нему, следует еще раз вернуться к концепции Атмана в Упанишадах. Многие места в этих текстах посвящены определению того, что представляет собой Атман, т. е. человеческая душа, о которой говорится, что она тождественна вселенной. В Упанишадах подвергаются критике и отвергаются наивные, примитивные представления о душе, характерные для древнейшей эпохи, отождествляющие ее с отражением в человеческом зрачке, с духом, странствующим в сновидениях, с дыханием и т. п. Душа, Атман, по учению Упанишад, — это таинственная, сокровенная сущность человека, которая остается после того, как мы отбросим все внешние оболочки, представляющие собой лишь ее проявления. Это не совокупность органов чувств; глаз, например, служит лишь для зрения, ухо — лишь для слуха, голос — для речи, мозг — для мышления, но это лишь орудия, а душа, Атман, — это то, что видит, пребывая в глазу, слышит, пребывая в ухе, мыслит, пребывая в мозгу, и что останется после того, как исчезнут и зрение, и слух, и мысль и исчезнут их органы.

Атман — это познающий дух человека, познающий «пуруша» (данный термин означает индивидуальную душу в философии Упанишад); именно он тождествен Брахману, вселенной. Не следует путать его при этом и с разумом (манас), эмпирическим разумом, охватывающим лишь узкий круг явлений практической жизни.

Как отмечалось выше, Атман не тождествен ни дыханию, ни другим жизненным способностям, пранам. Но он связан с ними. В Упанишадах много говорится об отношении его к пяти пранам: речи, дыханию, зрению, слуху и мыслительному органу²⁸. Так же как Атман отождествляется со вселенной, они отождествляются с пятью стихиями: огнем, ветром, солнцем, странами света и луной (см. выше)²⁹. После смерти человека его жизненные силы сливаются с теми стихиями, с которыми они отождествляются; выше мы цитировали текст «Шатапатха-брахманы», где уже засвидетельствованы эти представления (Х.3.3.8). Учение о судьбе человека после смерти — это и есть учение о карме. Оно представляет собой дальнейшее развитие учения об Атмане. Эта знаменитая идея о переселении душ, как ее часто называют на Западе, впоследствии ставшая известной миру главным образом через посредство буддизма, впервые излагается в Упанишадах, но, как и учение об Атмане, — как сокровенное, как великая тайна.

Одно из наиболее известных изложений этой доктрины в Упанишадах содержится в «Катхака-упанишад», где оно облачается в художественную форму; это повесть (или поэма) о Начикетасе, построенная на распроstrаненном мифологическом сюжете (параллели мы находим в мифе о Гильгамеше в древнем Двуречье, в эпизоде поэмы об Одиссее и в мифе об Орфее в древней Греции и т. д.).

Юный Начикетас, герой поэмы, умер и отправился в царство мертвых. Но когда он прибыл туда, ему пришлось ждать три дня, пока не вернулся в свои владения Яма, бог смерти. Не оказав вовремя должного приема гостю, Яма во искупление предлагает Начикетасу исполнить три его желания. Легенда эта и излагается так в «Тайттирия-брахмане» (III.11.8) и упоминается уже в «Ригведе», но в «Катхака-упанишад» данный сюжет используется для яркого и выразительного утверждения

высшей ценности знания, характерного для всего цикла Веданты.

Начикетас прежде всего выражает желание, чтобы смиловился его суровый отец, в гневе отправивший его в царство мертвых.

Вторым его желанием было обрести небесный мир, где не бояться смерти. В качестве же третьего дара Начикетас просит Яму поведать ему тайну смерти, открыть посмертную судьбу человека. «„Сомнение [возникает] после смерти человека,— говорит Начикетас в поэме,— одни [говорят]: Он есть,— другие: Его нет.— Да узнаю я это... вот третий дар из даров“.— [Яма сказал:] „Даже боги до сих пор сомневаются здесь, ибо нелегко распознать это... Выбери себе другой дар, Начикетас, не обременяй меня, освободи меня от этого“» (1.1.20—21). Но Начикетас не отступается. Яма говорит:

«Выбери себе [в дар] сыновей и внуков, что проживут сотню лет; множество скота, слонов, золото, коней. Выбери себе [во владение] обширные угодья на земле и живи сам [столько] осеней, сколько хочешь... Какие ни бывают труднодостижимые желания в мире смертных — проси себе вволю все, что желаешь. Вот красавицы на колесницах, сопровождаемые музыкой,— такие недоступны людям. Пусть, подаренные мною, они служат тебе, Начикетас,— не спрашивай только о смерти». [Начикетас сказал:] «Преходящи [эти удовольствия] у смертного, о Антака³⁰... да и жизнь-то вся коротка. Пусть же [остаются] у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству; разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя?.. Кто из подверженных уничтожению и смерти... станет радоваться слишком долгой жизни? Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются, что [заключено] в великом переходе,— этот дар... и не иной, выбирает Начикетас» (23.25—29).

И Яма открывает ему тайну, излагает учение о бессмертии Атмана.

Этот прием художественного обрамления весьма характерен для изложения учений Упанишад, как и упоминавшаяся диалогическая форма. Более раннее, чем в «Катхака-упанишад», упоминание учения о карме (одно из наиболее ранних) мы находим в третьей главе «Брихадараньяка-упанишад», в диалоге Джараткаравы Артабхаги и Яджнявалкьи. Артабхага спрашивает собеседника:

Яджнявалкья,— сказал он,— когда речь... умершего человека входит в огонь, дыхание — в ветер, глаз — в солнце, разум — в луну, ухо — в страны света, тело — в землю, Атман — в пространство, волоски на теле — в травы, волосы на голове — в деревья, кровь и

семя попадают в воду — где тогда находится этот человек? — Тот отвечал: — Артабхага, дорогой, возьми мою руку. Мы одни узнаем это, не надо нам говорить об этом на людях. — И, отойдя, они повели беседу. И когда они говорили, то говорили о деянии (*karman*); когда восхваляли, то восхваляли деяние. Поистине человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного (III.2.13—15).

Деяние — карма — вот что остается от человека после того, как он умирает и тело его растворяется в стихиях. Далее в другом месте «Брихадараньяки» говорится, что, когда человек умирает,

конец его сердца начинает светиться, и с этим светом Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела. Когда он выходит, за ним выходит жизненное дыхание, за ним выходят все жизненные силы. Он становится познанием, он и следует за познанием. Тогда им овладевают знание, и деяние, и прежний опыт. Подобно тому как гусеница, достигнув конца былинки и приблизившись к другой былинке, подтягивается к ней, так и этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание и приблизившись к другому телу, подтягивается к нему. Подобно тому как золотых дел мастер, взяв кусок золота, придает ему другой, более новый, более прекрасный образ, так и этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ... Как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Делаящий доброе бывает добрым, делаящий дурное бывает дурным... Каково бывает его желание, такова бывает воля, какова бывает воля, такое деяние он и делает, такого удела он и достигает (IV.4).

В учении о карме в Упанишадах развивается восходящее еще к «Ригведе» представление о двух путях после смерти: «пути богов» (*деваяна*) и «пути предков» (*питрияна*). В пятой главе «Чхандогья-упанишад» изложение этой концепции ведется от лица царя Праваханы Джайвали, предпосылающего ему изложение учения о пяти жертвенных огнях, учения, в котором устанавливаются сложная система соответствий их с различными частями микро- и макрокосма и в котором рождение и смерть человека рассматриваются в свете ритуальной символики. Знаменательно, что Правахана подчеркнуто излагает это учение как принадлежащее кшатриям и неведомое брахманам, хотя в действительности концепция пяти огней складывается еще в предшествующем цикле ведийской литературы в ритуальном ключе, свойственном всему содержанию Брахман.

Знание истины, заключенной в учении о пяти огнях, ведет после смерти «путем богов» в мир Брахмана, от-

куда не возвращаются к жизни. Этого мира, символизирующего высшее блаженство, нельзя достигнуть одним лишь исполнением обрядов. Подвижничество более действительно для достижения его, но и оно никогда не поможет обрести вечное блаженство без познания «непреходящего» Брахмана. Вторым «путем» идут не достигшие высшего знания, ограничивающиеся предписанной обрядностью; из мира предков после ряда превращений они вновь приходят к земному существованию. Как говорит в «Чхандогья-упанишад» Правахана,

они возвращаются тем же путем, каким пришли, в пространство, из пространства — в ветер; став ветром, они становятся дымом; став дымом, становятся туманом; став туманом, становятся облаком; став облаком, они проливаются дождем. Затем они рождаются здесь... Те, кто отличался здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или кшатрия, или вайши. Те же, кто отличался здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или свиньи, или чандалы³¹ (V.10.5—7).

Оба эти пути, «путь богов» и «путь предков», проходят через луну. В «Каушитаки-упанишад» говорится:

Поистине те, кто уходит из этого мира, все идут к луне... Поистине луна — это врата небесного мира. Кто отвечает ей [должным образом] (далее объясняется, что луна спрашивает пришедшего: «Кто ты?» — и должно ответить ей: «Я есмь ты». — В. Э.), того она отпускает (идти «путем богов». — В. Э.). Кто же не отвечает ей, тот, став дождем, проливается здесь дождем; тот снова рождается здесь червем, или насекомым, или рыбой, или птицей, или львом, или вепрем, или змеей, или тигром, или человеком, или в каком-либо ином состоянии согласно [своим] деяниям, согласно [своим] знаниям (I.2)³².

В «Катхака-упанишад», в упоминавшейся поэме о Начикетасе, Яма говорит герою, раскрывая ему тайну жизни и смерти: «Кто непонятлив, неразумен, всегда нечист, тот не достигает того места и возвращается в круговорот бытия. Кто же понятлив, разумен, всегда чист, тот достигает того места, откуда он больше не рождается...» (I.3.7—8). Под «тем местом» здесь подразумевается «мир Брахмана» (*брахмалока*), с которым сливается человек, осознавший тождество Атмана, своей души, с Брахманом и очистившийся благими деяниями. Здесь мы встречаем впервые очень важное для индийских религий понятие *сансара*, переводимое как «круговорот бытия». Сансара — это собственно мир, в который снова и снова возвращается человек после смерти, для

того чтобы прожить новую жизнь — на более высокой или более низкой ступени в иерархии мирского существования, в зависимости от своих добрых и дурных деяний в прошлом рождении, — прожить жизнь, и снова умереть, и снова родиться. И эта перспектива бесконечного возвращения к жизни в мире сансары отнюдь не радует мудреца; истинное благо он видит в освобождении от этого мира, которое дается добродетелью и просветленным постижением тождества Атмана Брахману; тогда душа сливается с миром Брахмана и вкушает вечное блаженство³³.

Как уже было сказано, в Упанишадах лежат истоки позднейших философских учений древней Индии. Философские концепции Упанишад берут начало непосредственно из древних мифологических и ритуальных представлений, развивая их, однако, на совершенно новом уровне. Хотя иногда трудно провести четкую грань между воззрениями, излагаемыми в Брахманах и ранних Упанишадах, последние в целом свидетельствуют о решительном шаге вперед после изжившей себя обрядовой схоластики предшествующей литературы. Главные учения Упанишад характеризуются как идеалистические, но нельзя отрицать положительную роль их в разработке важных философских проблем, без чего невозможно было бы дальнейшее развитие духовной культуры общества; в этом отношении действительно правомерно сравнение роли их с ролью идеалистических учений Парменида или Платона в развитии философской мысли древней Греции. В свое время радикальность переворота, совершенного Упанишадами в развитии древней магико-мифологической традиции, была несколько переоценена европейскими исследователями, бессознательно сближавшими их учения с концепциями западной идеалистической философии нового времени; но это не умаляет их действительного значения в истории духовной культуры древнего общества.

С другой стороны, в утверждении тождества Брахмана Атману, духовному принципу, уже таилась главная опасность, связанная с идеалистическим подходом к действительности, — опасность отрыва познающей мысли от реальности окружающего мира, в дальнейшем крайне отрицательно сказывающаяся на развитии положительных знаний. Атман, чистое сознание, провозглашается в

Упанишадах единственной реальностью и единственным объектом познания. В «Чхандогья-упанишад» Санаткумара в диалоге с Нарадой (VII.1.2) отвергает все известные в ту эпоху науки и области знания, признавая полную их бесполезность по сравнению с мистическим познанием души — Атмана. Отсюда развивается идея *авидьи*, «неведения» или, точнее, ложного знания, к которому относились все позитивные науки, основанные на рациональном восприятии действительности.

Между тем сам Брахман, отождествленный с Атманом, в конечном итоге признавался философами Упанишад непознаваемым. В знаменитом тексте «Брихадараньяки» (III.9.26) Яджнявалкья утверждает невозможность определения Атмана посредством положительных характеристик; единственно допустимым он признает чисто негативный подход к определению: Атман определяется как «не то, не то» (*ne'ti ne'ti*). Позитивное познание Атмана, согласно Яджнявалкье, невозможно, поскольку предполагает «двойственность», которая исключается признанием единственной реальности познающего духа.

Ибо если есть двойственность, то как будто единый видит другого, единый говорит другому, единый думает о другом, единый понимает другого. Если воистину все становится лишь собственным «Я» единого, то как и кого единый стал бы обонять? То как и кого единый стал бы видеть? То как и кого единый стал бы слышать? То как и кому единый стал бы говорить? То как и о ком единый стал бы думать? То как и кого единый стал бы понимать? Как стал бы единый понимать того, под кем единый понимает все это? Слушай, как единый стал бы понимать понимающего (II.4.14).

Отвергая возможность постижения Атмана путем рациональным, Яджнявалкья обращается к мистическим формам познания; освобождение от власти вселенского неведения он ищет в сновидениях. Высшим же состоянием, в котором человек при жизни может приобщиться к познанию Брахмана, он называет сон без сновидений, сон, полностью отключающий сознание, — *сушупти* (сам термин появляется уже в позднейшей комментаторской литературе). В этой концепции Упанишад (см. «Брихадараньяка-упанишад», IV.3.19—21 и др.) исследователи видят первые шаги на пути к развитию позднейшего учения о йоге³⁴.

Учение об Атмане, развитое в древнейших Упанишадах, вскоре же послужило философской основой для ут-

верждения новой религиозной идеологии. Если в Брахманах, где безличные силы оттесняют богов на второй план и множественность явлений сводится к единству, мы наблюдаем постепенное нарастание монотеистических тенденций, учения Упанишад окончательно подрывают архаический политеизм «Ригведы», идеалистические концепции Веданты дают основание для развития идеи единого бога, который понимается как персонифицированный аспект Брахмана, Абсолюта. Особенно отчетливо теистические тенденции проявляются в «Шветашватара-упанишад», отождествляющей Брахмана с богом Рудрой (Ишварой), который признается творцом мира, всеведущим и всемогущим, охраняющим целостность вселенной. Любопытно, однако, в вышеназванном памятнике опровержение взглядов враждебных теизму философских течений, чьи тексты не дошли до нас. Полемика с ними в «Шветашватара-упанишад» свидетельствует о развитии в поздневедийскую эпоху параллельно с идеализмом главных учений Упанишад материалистических и атеистических учений. Очевидно, что уже в это время, около VII—VI вв. до н. э., появляются концепции, которые составили впоследствии основу философской школы *санкхья*, занимавшей позиции, близкие к материалистическим; впоследствии она приобретает значительное влияние, но затем постепенно отступает от первоначальных принципов и идет на уступки идеализму. Но в период Упанишад уже существует, по-видимому, и наиболее последовательная материалистическая школа в древнеиндийской философии — *локаята*, называемая также *чарвака*. В противовес *ишвара-ваде*, теизму Упанишад, материалистические системы выдвигали учение *свабхава-вады*, в котором современные исследователи усматривают зарождение концепции «естественного закона»³⁵.

* * *

Язык и стиль Упанишад. Язык Упанишад представляет собой переходную ступень от ведийского к санскриту эпоса и классической литературы. В то же время уже ранние упанишады являют следы движения практиков (характерные и для эпического санскрита). Язык «Брихадараньяки» и «Чхандогьи», как указывалось,

наиболее близок еще языку Брахман; в языке же трех позднейших (прозаических) памятников цикла четырнадцати отмечают черты близости изысканной и усложненной санскритской прозе позднеклассического периода.

Выше приводились тексты из главных упанишад, являющие образцы стиля литературы этого цикла. В знаменитом поучении Удалаки из «Чхандогья-упанишад» и в других примерах мы могли наблюдать одну из характернейших черт стиля Упанишад — многократные повторения, причем прием этот, обусловленный более всего ораторской, проповеднической направленностью этих произведений, проводится в них на самых различных уровнях. Повторы охватывают не только отдельные слова или фразы и словосочетания (например, многозначащая формула *tat tvam asi* в поучении Удалаки сыну), но и более обширные тексты, иногда целые главы. С другой стороны, характерным стилистическим приемом в Упанишадах является звукопись; звуковые повторы обычно приобретают в этих текстах некое символическое значение; все эти повторы на разных уровнях тесно связаны с многочисленными параллелизмами, не менее характерными для содержания и стиля Упанишад.

Язык Упанишад насыщен метафорами и сравнениями, придающими чрезвычайную выразительность изложений их учений. Нередко сложные сравнения служат отмеченным смысловым параллелизмам, образуя развернутые конструкции; часто они переходят в отождествления (например, отождествление частей тела жертвенного коня с космическими элементами в начале «Брихадараньяки»), приобретают аллегорический смысл (например, сравнение человека, связанного узами кармы, с калейкой, пленником, пьяным, одержимым в «Чхандогья-упанишад», VI.1.4—6), некоторые образы становятся символами (например, характерный в индийской символике образ колесницы или образ колеса, которому уподобляется Атман, заключающий в себе все сущее).

Диалогическая форма изложения сообщает ему определенную живость, эмоционально окрашивает тексты Упанишад, хотя, быть может, диалогам этим и недостает драматизма. Употребителен прием риторических вопросов. Некоторые проблемы предлагаются собеседниками в форме загадок. Яркая образность речи в Упанишадах подчинена проповедническому пафосу, задачам

внушения слушателям содержащихся в тексте идей; здесь, как и в памятниках литературы предшествующей эпохи, магия слова еще не воспринимается в эстетическом плане, хотя начала художественной выразительности мы уже усматриваем в этих древних текстах.

При всем отличии содержания Упанишад от произведений предшествующих циклов стилю их также нередко присущи черты суггестивности, нарочитой неопределенности смысла, недосказанности или многозначности. Особенно в древнейших упанишадах мы находим следы ритуальной мистики, восходящие к Брахманам. Характерной особенностью являются также амбивалентность содержания во многих случаях, сочетание противоположных свойств в одном предмете (например, пространственная характеристика Атмана в цитированном выше поучении Шандильи в «Чхандогья-упанишад» или восходящее еще к «Ригведе» описание солнца как животворящего начала, одновременно связанного с ночью и смертью). Эта черта восходит к чрезвычайно древнему мировоззрению, следы которого обнаруживаются и в этом позднем цикле ведийской литературы.

Деление главных упанишад на прозаические и стихотворные, отмеченное выше, в значительной степени является условным. В прозаических упанишадах встречаются стихи (целиком прозой написана лишь «Мандукья-упанишад»), в стихотворные включены прозаические тексты. Целиком стихотворными являются «Шветашватара-» и «Иша-упанишад»; в «Кена-упанишад», как отмечалось, стихи и проза распределяются приблизительно поровну. Наряду с ведийскими размерами в Упанишадах уже широко употребляется шлока, которая становится основным размером эпической поэзии в последующий период.

Стиль Упанишад, отмеченный большим богатством выразительных средств, оказал несомненное влияние на религиозно-философскую литературу древней Индии.

* * *

Веданга. Упанишады завершают канонический свод ведийской литературы; но к нему примыкает еще обширный круг произведений, объединяемых под общим названием «Веданга» («Члены Вед»), или литература

сутр. Она относится к более позднему периоду (V—II в. до н. э.) и уже не причисляется традицией к понятию *шрути*, священного писания. Шесть *веданг* — шесть вспомогательных научных дисциплин практического характера, примыкающих к священной мудрости Вед. Сюда относятся: ритуал (*кальпа*), фонетика (*шикша*), грамматика (*вьякарана*), этимология (*нирукта*), просодия (*чхандас*) и астрономия (*джьотис*). Они излагаются в сутрах. Слово *сутра* буквально означает «нить»; здесь оно употребляется в значении «руководство». Сутры представляют собой краткие правила и положения, сформулированные языком предельно сжатым, часто за счет ясности и понятности изложения. Некоторые из них совершенно непонятны без развернутого комментария. Сборники таких сутр (они тоже называются «сутрами») и представляют собой памятники веданги — ранней индийской научной (тем не менее тесно связанной с религией) литературы. Мало общего с наукой имеют в нашем понимании *кальпасутры* — наиболее обширный и авторитетный раздел этой литературы, посвященный непосредственно ритуалу. Кальпасутры, продолжающие и детально разрабатывающие обрядовые правила Брахман, подразделяются на *шраутасутры*, посвященные торжественным публичным церемониям, жертвоприношениям сомы и т. п., и *грихьясутры*, посвященные, как показывает их название³⁶, повседневным домашним обрядам. Каждая из кальпасутр приписывается к той или иной «школе» одной из четырех Вед, как и памятники предшествующих канонических циклов. Особенный исторический интерес представляют грихьясутры описанием многих черт повседневного быта эпохи, ее социальной жизни и обычаев. В этой связи заслуживает упоминания как ценнейший источник «Каушика-сутра», примыкающая к «Атхарваведе» и включающая материал, чрезвычайно важный для понимания содержания этого памятника.

К грихьясутрам примыкает третья разновидность — *дхармасутры*, ранние памятники права, к шраутасутрам — *шувьвасутры*, касающиеся измерения жертвенных площадок и содержащие начала науки геометрии.

О высоком развитии в древней Индии науки о языке, которой посвящены следующие три дисциплины, было сказано в вводной части нашего обзора; характерно, что

стимулом к зарождению и прогрессу этой науки явились практические задачи фиксации и сохранения в жреческой традиции текста священных книг. Памятники последних двух дисциплин (метрики и астрономии), дошедшие до нас, очень немногочисленны и относятся к сравнительно поздней эпохе³⁷.

* * *

К концу древнейшего периода ведийская литературная традиция фактически замирает. В узком кругу ученых брахманов еще продолжают создаваться на архаическом языке поздние упанишады и сутры, но в то же время приходят на смену и затмевают их новые явления культуры, вызванные к жизни новой исторической эпохой. В устной народной традиции складываются ранние версии великих эпических поэм древней Индии, начинается развиваться литература на среднеиндийских языках, связанная в своем возникновении с религиозными движениями буддизма и джайнизма, порывающими с брахманистской кастовой замкнутостью. Но памятники ведийского цикла, в которых закладывается основа древнеиндийской культуры, оказывают большое влияние на ее дальнейшее историческое развитие.

БИБЛИОГРАФИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

Литература

- В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и в России. Изд. 2-е. Л., 1925.
- Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- А. Бэшем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 10—15 (Открытие древней Индии), 20—36 (Городская культура харап্পской цивилизации), 424—428 (Письменность).
- Б. Я. Волчок. Протоиндийские божества.— Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. II. М., 1972, с. 246—304.
- Иван Павлович Минаев. Сборник статей. М., 1966.
- Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
- Дж. Неру. Открытие Индии. М., 1955.
- И. Д. Серебряков. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971, с. 5—34 (о начале изучения древнеиндийской литературы в Европе).
- Г. Х. Оджа. Бхарати́я пра́чина липимала. Изд. 2-е. Аджмер, 1918.
- G. Bühler. Indische Palaeographie. Strassburg, 1896.
- A. H. Dani. Indian Palaeography. Ox., 1963.
- W. Ruben. Über die Literatur der vorarischen Stamme Indien. B., 1952.
- E. Windisch. Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde. T. 1. Strassburg, 1917; T. 2. B.—L., 1920.

* * *

¹ Цит. по: Дж. Неру. Открытие Индии, с. 90.

² Русский перевод: Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т. 2. Таш., 1963.

³ A. Roger. De open Deure tot het verborgen Heyndendom... Leyden, 1651. Книга неоднократно пересиздавалась в XVII в., в 1663 г. вышел ее немецкий перевод, в 1670 г. — французский.

⁴ Так, в середине XVIII в. кто-то из миссионеров ввел в заблуждение Вольтера, ознакомив его с текстом, якобы представляющим собой перевод на французский язык одной из священных книг древних индийцев — «Яджурведы». Текст этот был издан в 1778 г. под заглавием «Ezour Vedam» и даже переведен год спустя на немецкий язык. Но вскоре выяснилось, что это была мистификация, ничего общего не имевшая с ведийским оригиналом. История с

фальшивой «Яджурведой» вызвала у некоторых скептически настроенных умов такое недоверие ко всем сведениям о таинственной древней культуре Индии, что в те годы высказывалось даже сомнение в самом существовании языка санскрита и санскритской литературы.

⁵ The Bhagavat-Geeta or Dialogue of Kreesna and Arjoon. L., 1785. В 1787 г. вышел французский перевод перевода Уилкинса, в 1788 г. — русский (см. ниже).

⁶ Еще до Джонса французский миссионер, отец Керду (в 1767 г.), указал на родство санскрита с европейскими языками; он выдвинул предположение, что индийские брахманы происходят от одного из сыновей Иафета.

⁷ Особенное значение имел немецкий перевод, сделанный известным писателем-просветителем Г. Форстером; он был опубликован в 1791 г. и вскоре же выдержал несколько переизданий. Именно с него был сделан первый русский перевод (см. ниже).

⁸ Следует заметить, однако, что все названные выше пионеры английской индологии жили и работали в самой Индии (в Калькутте).

⁹ F. Schlegel. Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg, 1808.

¹⁰ С перевода Рюккерта сделал в 1844 г. свой знаменитый перевод В. А. Жуковский (Наль и Дамаянти. Индийская повесть. СПб., 1844).

¹¹ Panchatantra. Fühl Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übers. mit Einl. und Anmerkungen von Th. Benfey. Th. 1. Einleitung: über das indische Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derselben. Th. 2. Übersetzung und Anmerkungen. Lpz., 1859.

¹² Они произвели большое впечатление на многих европейских мыслителей в те годы; в частности, А. Шопенгауэр объявил их «порождением высочайшей человеческой мудрости» (в «Paregra und Paralipomena». II. § 186; см.: M. F. Hecker. Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln, 1897, с. 6).

¹³ E. Burnouf. Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien. P., 1844.

¹⁴ Отто Бётлингк (1815—1904), один из крупнейших индологов XIX в., был уроженцем Петербурга, и научная деятельность его связана с Петербургской Академией наук, хотя свои работы он публиковал на немецком языке.

¹⁵ O. Böhtlingk und R. Roth. Sanskrit-Wörterbuch. Hrsg. von Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Th. 1—7. St.-Pbg., 1852—1875.

¹⁶ O. Böhtlingk. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Th. 1—7. St.-Pbg., 1879—1889. В этом издании, сокращенном за счет ссылок на первоисточники, количество слов было значительно увеличено.

¹⁷ Ch. Lassen. Indische Altertumskunde. Bd 1—4. Bonn, 1847—1861.

¹⁸ Индийские ученые брахманы (пандиты) внесли чрезвычайно важный вклад в изучение древнеиндийской культуры уже на раннем этапе его развития. Без их помощи и сотрудничества едва ли возможны были бы достижения зачинателей европейской индологии. Но в колониальной Индии местные ученые силы долгое время огра-

ничивались ролью информаторов для западных индологов и к самостоятельной работе перешли не скоро. Из ранних индологических работ, принадлежавших индийским авторам, следует отметить первый перевод с оригинала на английский язык цикла важнейших упанишад, осуществленный в 1816—1819 гг. знаменитым бенгальским просветителем Раммоханом Раем (1772—1833). Ему принадлежит также первое издание текста избранных упанишад.

¹⁹ Багуат-Гета или беседы Кришны с Аржуном. Пер. с англ. А. А. Петрова. М., 1788.

²⁰ Матсьопакьянам или Сказание о рыбе (Из Махабхараты). Пер. с санскр. П. Петрова («Москвитянин». 1841, ч. 4, № 8, с. 404—409). Еще раньше, в 1837 г., Петров перевел на русский язык с оригинала эпизод из поэмы «Адхьятма-Рамаяна», но этот перевод не был тогда опубликован.

²¹ П. Петров. О священной литературе народов загангесской Индии.— «Журнал Министерства народного просвещения». 1841, ч. 31, № 7, с. 27—36; он же. О духовной литературе индусов.— «Журнал Министерства народного просвещения». 1845, ч. 48, № 11, с. 133—148.

²² Сундас и Упасундас. Эпизод из Махабхараты. Пер. К. Коссовича («Москвитянин». 1844, ч. 1, № 2, с. 311—329). В 1851 г. в «Москвитянине» был опубликован новый перевод того же сказания, принадлежащий Н. Бергу. В 1851—1852 гг. И. А. Коссович (брат К. А. Коссовича) опубликовал первый перевод с оригинала «Сказания о Нале».

²³ Васантазена. Древнеиндийская драма. Пер. с санскр. К. А. Коссовича («Москвитянин». 1849, ч. 5, № 17, кн. 1, с. 1—42). Он перевел целиком аллегорическую санскритскую драму «Прабодха-чандродая» Кришнамишры (1847). Ему же принадлежит первый перевод с оригинала на русский язык ведийского гимна (Гимн утренней заре.— Н. Берг. Песни разных народов. М., 1854).

²⁴ Русская индологическая школа с этого времени занимает ведущее положение в области изучения северного буддизма (махаяны), в которой издания «Bibliotheca Buddhica» играют ту же роль, какую издания «Pali Text Society» играют для изучения южного буддизма (хинаяны).

²⁵ Ф. И. Щербатской. Теория поэзии в Индии.— «Журнал Министерства народного просвещения». 1902, ч. 341, № 6, с. 299—329.

²⁶ Особенное внимание русских индологов к буддологическим проблемам на этом этапе связано с тем влиянием, которое буддийская идеология оказала на историю культуры многих народов, проживающих на территории русского государства и в сопредельных странах. В свое время И. П. Минаев писал: «У нас, на Руси, изучение вообще Востока никогда не имело и не могло иметь отвлеченного характера. Мы слишком близки к Востоку для того, чтобы интересоваться им только отвлеченно... Восток для русского ученого не может быть мертвым, исключительно книжным объектом научной пытливости» (И. П. Минаев. Изучение Индии в русских университетах.— Глазами друзей. Русские об Индии. М., 1957, с. 205—206).

²⁷ Облако-вестник (Megha-dūta). Древнеиндийская элегия Калидасы. Пер. П. Риттер. Харьков, 1914; Хмара-вистун (Megha-dūta).

Староиндийська елегія Калідаси. Перекл. с санскрит. мови з вступит. ст. й примітк. П. Риттер. Харків, 1929.

²⁸ Крупнейший русский индолог прошлого века И. П. Минаев занимался также новоиндийскими языками; его ученик и последователь Ф. И. Щербатской, глава русской индологической школы, неоднократно указывал на важность изучения индийской культурной традиции в целом — от древних ее истоков до нового времени. Однако для большинства европейских индологов XIX в. замечательные достижения древнеиндийской культуры совершенно заслоняли проблемы современной Индии.

²⁹ Позднее вышли также переводы того же автора второй (1962) и четвертой (1967) книг эпоса и был закончен перевод третьей книги, который подготовили С. Л. Невелева и Я. В. Васильков (остался неопубликованным).

³⁰ Всего в 1956—1963 гг. вышло семь томов, которые включали переводы «Сказания о Нале» и «Сказания о Савитри», первые переводы на русский язык с оригинала «Бхагавадгиты», «Мокшадхармы», «Сказания о Раме» и др.

³¹ В. С. Воробьеву-Десятовскому (1927—1956), талантливому исследователю языков и культуры древней Индии, принадлежит первый полный русский перевод «Глиняной повозки» Шудраки (1956).

³² F. Adelung. Literatur der Sanskrit-Sprache. St.-Pbg., 1830.

³³ A. Weber. Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte. B., 1852.

³⁴ A. Weber. The History of Indian Literature. L., 1878.

³⁵ F. M. Müller. History of Ancient Sanskrit Literature. L., 1859.

³⁶ L. Schroeder. Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. Lpz., 1887.

³⁷ A. A. Macdonell. A History of Sanskrit Literature. L., 1900.

³⁸ H. Oldenberg. Die Literatur des alten Indien. Stuttgart—Berlin, 1903. Автор книги является также одним из наиболее видных исследователей ведийской литературы.

³⁹ V. Henri. Les littératures de l'Inde. P., 1904.

⁴⁰ M. Winternitz. Geschichte der indischen Literatur. Bd 1—3. Lpz., 1908—1920.

⁴¹ M. Winternitz. A History of Indian Literature. Vol. 1—2. Calcutta, 1930—1932. Смерть помешала автору подготовить английское издание третьего тома. В 1949 г. индийские ученые С. Н. Дасгупта и С. К. Де выпустили в Калькутте первый том своей книги «A History of Sanscrit Literature. Classical Period», которая должна была по их замыслу заменить оставшийся неизданным третий том английского перевода монографии Винтерница (эта работа, учитывающая новый материал и достижения индологии за время, истекшее после 1920 г., была переиздана в 1962 г.). Первый выпуск третьего тома книги Винтерница все же вышел в английском переводе в Калькутте в 1959 г.

⁴² K. Chaitanya. A New History of Sanscrit Literature. L., 1962.

⁴³ И. П. Минаев. Очерк важнейших памятников санскритской литературы.—Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Кор-

ша. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1880, с. 114—156. Переиздан в кн.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.

⁴⁴ И. Д. Серебряков. Древнеиндийская литература. М., 1963. В книге дан обзор лишь некоторых важнейших памятников древнеиндийской литературы.

⁴⁵ И. Д. Серебряков. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971.

^{45a} Работами советских исследователей установлена принадлежность языка этих надписей к дравидским (см. указанную выше в библиографии книгу «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов»).

⁴⁶ Следует заметить, что именно в ранней буддийской литературе и буддийском искусстве прослеживаются весьма архаические элементы неарийского происхождения.

⁴⁷ Выступы по краям головы на изображениях рогатого божества протоиндийских печатей могут иметь связь с представлением о четырехликом боге, каким Шива рисуется в некоторых индуистских памятниках. Четыре лика Шивы соответствуют четырем странам света, которые, возможно, и олицетворяют изображенные на печати животные. Согласно этой интерпретации, носорог представляет север, слон — восток, буйвол — юг, тигр — запад (в отношении слона и буйвола обнаруживается точное соответствие с индуистскими зооморфными символами стран света, но тигр и носорог с направлениями никогда потом не ассоциируются). Есть основания полагать, что культ стран света в индуизме восходит к эпохе цивилизации Хараппы (см.: Б. Я. Волчок. Протоиндийские божества, с. 265—271). С другой стороны, верховный бог протоиндийского пантеона отождествляется с планетой Юпитер, которую в индуистской мифологии олицетворяет Брихаспати, один из прототипов образа Брахмы; почитание планеты Юпитер позднее особенно связано с ритуальным календарем, что может объяснить высокое положение в пантеоне бога, с этой планетой ассоциируемого (см. там же).

⁴⁸ Ю. В. Кнорозов, однако, указывает, что божество на печати, очевидно, не борется с тиграми, скорее тигры его приветствуют (см.: «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. II, с. 230—231»).

⁴⁹ В палийской «Джатаке о тигре» («Вьяггха-джатака», № 272, указана В. Рубеном) лесное божество изгоняет тигра и льва из своего леса, который гибнет после этого, вырубленный людьми.

⁵⁰ Уже в XI в. на это жаловался ал-Бируни: «...переписчики невнимательны к языку и мало заботятся о точности при переписывании и сличении копии с подлинником. Вследствие этого гибнет вдохновенный труд автора, его книга искажается уже при первом или повторном переписывании, и текст ее предстает чем-то совершенно новым...» (Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения, с. 65). В другом месте он сообщает, что индийцы «не считают дозволенным записывать Веды... Они избегают пользоваться пером, поскольку оно бессильно и может добавить или опустить что-нибудь в написанном» (там же, с. 141).

⁵¹ Надо заметить, что в надписях Ашоки алфавит обозначается термином *lipi* (*libi*, *dipi*), сохранившимся и поныне; он восходит к ахеменидскому *dipi* — явное доказательство влияния с запада.

⁵² Происхождение термина неясно; буквально он означает «ослиная губа».

⁵³ В самой Индии рукописей, датируемых ранее XIV в., почти не обнаружено. В 1900 г. М. А. Штейн обнаружил в Хотане рукописи на деревянных дощечках, датируемые IV в. н. э.

⁵⁴ В эпоху раннего средневековья обширные собрания рукописных книг существовали при буддийских монастырях. Особенно славились библиотеки буддийских «университетов» Такшашилы, Наланды и Валабхи, откуда в VII в. многие рукописи были вывезены в Китай. Известностью пользовалась библиотека просвещенного монарха Бходжи Дхарского в XI в. Древние индийские библиотеки погибли в эпоху разрушительных иноземных нашествий в средние века.

Глава I

Издание

T. Aufrecht. Die Hymnen des Rigveda. T. 1—2. 3 Aufl. B., 1955.

Переводы

Б. Ларин. Из области ведийской поэзии.— «Восток». 1924, № 4, с. 46—57.

Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. von K. F. Geldner. T. 1—4. Cambridge, Mass., 1951—1957.

Vedic Hymns. Vol. 1—2. Ох., 1892—1897 (англ. пер. М. Мюллера и Г. Ольденберга).

Литература

A. Bergaigne. La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda. I—III. P., 1878—1883.

J. Gonda. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart, 1960.

A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads. Cambridge, Mass., 1925.

A. A. Macdonell. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.

H. Oldenberg. Die Religion des Veda. B., 1894.

L. Renou. Bibliographie védique. P., 1931.

* * *

¹ Относительно времени и пути прихода ариев в Индию между исследователями до сих пор существуют разногласия. Согласно некоторым гипотезам, предки современных иранских и индоарийских народностей первоначально обитали на территории Средней Азии, откуда и распространились к югу — в Иран и Северо-Западную Индию. Другие исследователи помещают прародину арийских народов в южнорусских степях и полагают, что путь движения их в Иран и Индию проходил либо через Среднюю Азию, либо через Кавказ (либо они продвигались обоими путями). В пользу кавказского пути говорит тот факт, что во II тысячелетии до н. э. родственные ариям племена появляются в Передней Азии. В митаннийском документе, датируемом XIV в. до н. э., названы имена арийских бо-

жеств: Mitraś (Митра), Uruwanaśś (Варуна), Indara (Индра), Naśatia (Насатья). В других переднеазиатских текстах той же эпохи упоминаются бог солнца Surijaśś (Сурья), бог огня Akni (у хеттов, ср. вед. Agni). Некоторые исследователи выдвигали предположение, что именно под ударами вторгшихся в Индию воинственных арийских племен пала древняя цивилизация Хараппы, но оно не подкрепляется достаточно убедительными аргументами; по-видимому, арии пришли в страну уже после падения этой цивилизации. Вообще говорить об «арийском завоевании» Индии (выражение, употребительное до последнего времени во многих исторических трудах) или об «арийской культуре», принесенной в страну завоевателями, неверно. Культура ведийской эпохи складывалась на индийской почве не из одних «арийских» элементов; большую роль в дальнейшем культурном развитии сыграли факторы местного доарийского происхождения, образы и представления, сложившиеся в среде коренного населения страны (см. гл. «Арийская проблема» в кн.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия. М., 1969, с. 118—131).

² Со сравнительно недавнего времени историки этой эпохи дополняют данные «Ригведы» материалом, доставляемым археологическими раскопками. Индийские археологи связывают период сложения «Ригведы» с так называемой культурой серой расписной керамики, см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия, с. 126—131.

³ Некоторые индийские ученые относят создание «Ригведы» к VI тысячелетию до н. э., но эта датировка не может быть принята современной наукой. См. о различных датировках «Ригведы»: Т. Я. Елизаренкова. Древнейший памятник индийской культуры.— Ригведа. Избранные гимны, с. 14—15.

⁴ Слово samudra (букв. «собрание вод, многоводье»), позднее означающее «океан», в «Ригведе» (например, VII.72.3), возможно, относится к разливу в низовьях Инда. Море уже определено известно в «Атхарваведе».

⁵ Слово ayas — одного происхождения с латинским aes («медь»), немецким Eisen. Археологические раскопки, впрочем, свидетельствуют, что железо появилось в Индии уже около XI в. до н. э., см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия, с. 135.

⁶ Во всяком случае, мясо быков в ранневедийский период употребляется в пищу; их закалывают на жертвоприношениях. В эпоху «Ригведы» быков запрягают в телеги, на них пашут и т. д.

⁷ По замечанию Макдонелла, ни одному другому животному человечество не обязано столь многим, но только в древней Индии роль коровы в истории цивилизации получила достойное признание (А. А. Macdonell. A History of Sanskrit Literature. L., 1900, с. 110).

⁸ В поздневедийской литературе прямо утверждается: «Иметь дочь — несчастье» («Айтарей-брахмана», VII.13.6); в Ведах содержатся упоминания о варварском обычае уничтожения новорожденных дочерей (не изжитого в Индии вплоть до конца средневековья), а также об уничтожении стариков.

⁹ В «Ригведе» это слово еще не имеет значения «деревня, поселение», которое оно приобрело позднее, но употребляется как родовой термин.

¹⁰ Содержание этих двух терминов и различие между ними остаются неясными, и перевод их также условен.

¹¹ См.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия, с. 334—360.

¹² *Varṇa* буквально означает «цвет». Исходя из этого, европейские историки выдвинули в прошлом расовую теорию происхождения варн, согласно которой в основе данного социального института лежит противопоставление белокожих ариев темнокожим аборигенам в эпоху так называемого арийского завоевания. В действительности институт варн сложился в результате взаимодействия многих исторических факторов на стадии разложения первобытно-общинного строя, из которых определяющим явилось возникновение имущественного неравенства в племенном обществе (см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. Древняя Индия, с. 162—169).

¹³ В последние годы в Индии обнаружены также тексты некоторых других редакций.

¹⁴ Хотя в последнее время это установившееся в науке мнение некоторые индийские ученые подвергают сомнению.

¹⁵ Еще до Уилсона первый полный перевод «Ригведы» на европейский язык (французский) опубликовал С. Л. Ланглуа (в 1841—1851 гг.).

¹⁶ Он был опубликован полностью уже после смерти переводчика (см. библиографию к настоящей главе).

¹⁷ См.: Т. Я. Елизаренкова. Древнейший памятник индийской культуры.

¹⁸ *Rig-Veda-Saṁhita, the Sacred Hymns of the Brahmins, together with the comm. of Sayanacharya. Ed. by Max Müller. Vol. 1—6. L., 1849—1875 (2 ed. 1890—1892).*

¹⁹ *Rigveda Saṁhita and Pada Text with Sayana's comm. critically ed. by Vaidika Saṁsodhana Maṇḍala. Vol. 1—5. Poona, 1933—1951.*

²⁰ Это еще не означает сознательного рационального объяснения явлений природы, но происходит естественно, поскольку в первобытном сознании жизнь природы не отделяется от жизни общины (см.: А. Ф. Лосев. Античная мифология. М., 1967, с. 7—10: «Мифология и общинно-родовая формация»).

²¹ Имя Дьяус-питар — того же происхождения, что греческое *Εὐρύπαιτος*, латинское *Dies-piter* (*Yu-piter*).

²² Глагол *smi* «улыбаться» в «Ригведе» нередко означает сверкание молнии; этот образ переходит и в позднейшую санскритскую поэзию.

²³ Слово *дьяус* в женском роде употребляется иногда уже в «Ригведе».

²⁴ По мнению некоторых исследователей, первоначально оно означало «носатые» и указывало на лошадиный облик этих божеств.

²⁵ Уже в этих текстах оно приводится обычно в двойственном числе.

²⁶ По предположению Ж. Пшилуски, индийская и иранская формы этого имени восходят к неарийскому названию лошади (как параллель арийскому имени Ашвин).

²⁷ Перевод Т. Я. Елизаренковой (во всех случаях, кроме оговоренных в примечаниях, перевод цитат из первоисточников принадлежит автору настоящей книги).

²⁸ Например, в цитированном выше гимне Ашвины выступают

одновременно сватами и женихами девы Сурьи. Мотив двоих спутников женского божества (часто зооморфных — Ашвины иногда отождествляются с конями или птицами, богиня же — с мировым деревом) отражается в некоторых древних мифологиях и иконографиях (в частности, в протоиндийской), где он связывается с культом Богини-Матери (см. выше, в разделе о культуре городов Индской долины).

²⁹ Они рисуются в том же облике в древнегреческой литературе; они тоже ассоциируются с конями (для мифологии Диоскуров кони играют еще большую роль, чем для Ашвинов); они также «спасают на водах» (с ними ассоциируются так называемые огни святого Эльма на мачтах кораблей) и т. д.

³⁰ Греческие имена *Ἥελιος*—*Ἠλέν* и санскритские *Sūrya*—*Sūryā* восходят к общему индоевропейскому названию солнца.

³¹ Позднее (иногда уже в «Ригведе») Ашвины именуются сыновьями Вивасвата, бога солнца, и божественной кобылы Саранью, дочери бога Тваштара (см. ниже).

³² «Как два коршуна (*grdhre'va*), приходите вы к дереву, где хранится сокровище», — обращается к ним гимн (II.39.1). Отцом Ашвинов называют Вивасвата, отождествляемого с неким Мартандой (см. ниже), который изображался в виде яйца.

³³ Иногда ее отождествляют с девой Сурьей как сестру Ашвинов, но чаще они выступают обе как самостоятельные образы в ведийском пантеоне.

³⁴ Имя ее родственно греческому *Εως*, латинскому *Aurora*, русскому слову «утро».

³⁵ Приводится сокращенный перевод гимна.

³⁶ Одного происхождения с греческим *Ἥελιος* (ср. примеч. 30), латинским *sol*, литовским *saule*, русским «солнце» и т. д.

³⁷ В гимнах говорится о Савитаре, движущемся среди тьмы: он едет на колеснице, запряженной двумя черными конями. Некоторые исследователи полагают, что первоначально это была одна из ипостасей Варуны (связанного, как мы видели, с ночью).

³⁸ *Tat Savitūr vāreṇyaṃ bhārgo devāsya dhīmahi Dhiyo yo naḥ pracodayat*. Эта молитва до наших дней читается по утрам набожными брахманами.

³⁹ Имя возводит к глаголу *pus* «процветать, питаться». Оно родственно греческому *Πῦς* (из **Pausan*); в последнее время его сближают также с именем древнепрусского бога *Puškaitis*, с которым, как и с греческим Паном, Пушан имеет, по-видимому, ряд общих черт.

⁴⁰ Перевод Т. Я. Елизаренковой. «Сын Избавления» (Вимучо Напат) — один из постоянных эпитетов Пушана.

⁴¹ По мнению некоторых исследователей, основная функция ведийского Вишну — осуществление связи между верхней и нижней сферами вселенной, что сближает его с образом мирового дерева как центра вселенной (см. ниже).

⁴² В «Ригведе» Вишну не выступает в образе карлика, но в ряде гимнов к нему прилагается эпитет, указывающий, возможно, на его уродливую внешность: *çipivīṣṭa* — это не вполне ясное по значению слово толкуют как «лысый, облезлый»; это может подтверждать его происхождение от какого-то образа низшей мифологии (наподобие гномов или троллей европейского фольклора). Имени

«Вишну» некоторые исследователи приписывают неарийское происхождение.

⁴³ Иранский Митра в отличие от индийского занимает в пантеоне одно из видных мест как бог-змееборец (в этом отношении он ближе ведийскому Индре, хотя и Митра в Ведах иногда выступает как бог-воитель); в противоположность индийской параллели он оттесняет на второй план ассоциирующегося с ним бога Ахуру (иранское соответствие Варуне-Асуре), а впоследствии его культ распространяется за пределы Ирана, в Армению и дальше на запад, до самого Рима (указывают на отражение его в христианской мифологии в образе Георгия Победоносца).

⁴⁴ В «Яджурведе» («Тайттирия-самхита», VI.4.8) указывается, что Митре следует приносить в жертву животное белого цвета, Варуне же — черного. Некоторые исследователи видят в Митре и Варуне соответственно бога солнца и бога луны.

⁴⁵ В позднейшей литературе бог Митра упоминается очень редко, иногда как олицетворение одного из созвездий лунного Зодиака.

⁴⁶ См. примеч. 42. Имя его возводят к глаголу *vṛ* «покрывать, обволакивать». Делались попытки установить его родство с греческим Ураном, что подтвердило бы толкование его как божества неба, однако этимологическая связь этих имен подвергается серьезному сомнению. Другая возможная индоевропейская параллель — славянский Велес (Волос). Предполагают также связь с хеттским богом моря Аруной (см. ниже о превращении Варумы в бога моря и вод в послеведийской мифологии).

⁴⁷ «Он знает полет птиц в небе, путь кораблей в море... течение далеко странствующего ветра» (I.25.7, 9). В «Атхарваведе» (IV. 16.2) говорится, что «где двое сойдутся для тайного сговора, там Варуна незримо присутствует третьим».

⁴⁸ В свое время Г. Ольденберг выдвинул предположение, что Митра, Варуна и примыкающая к ним группа богов Адитьев (см. ниже) соответствуют иранской группе божеств Амеша-Спента, возглавляемой Митрой и Ахурой и что обе группы отражают заимствованный индоиранцами у древних семитов культ солнца, луны и пяти планет. Аргументы Ольденберга, однако, не были признаны убедительными большинством исследователей.

⁴⁹ Это, очевидно, обуславливает его космогоническую функцию и значение в арийском пантеоне ранней эпохи. Впоследствии Варуна как божество вод занимает в пантеоне индуизма второстепенное положение (возможно, это объясняется тем, что море не играло значительной роли в истории древнеиндийской культуры; ср. значение образа Посейдона в греческой мифологии).

⁵⁰ Его имя употребляется как нарицательное в значении «сват, друг (жениха)» (ср. перс. *ētmān* «гость»):

⁵¹ Имя его означает «ловкий, умелый, способный» (ср. лат. *dexter*).

⁵² Означает то же, что и *Bhaga*, — «доля».

⁵³ Впоследствии Дакша отождествляется с Праджапати (см. ниже), возглавляющим поздневедийский пантеон, а в индуистской мифологии рассматривается как один из сыновей Брахмы, отец богини Адити (сыном которой он считается в «Ригведе»).

⁵⁴ Мартанда означает буквально «Яйцо смертного»; в поздневедийской литературе говорится, что он рожден был в виде шара и что от него произошел человек.

⁵⁵ В некоторых гимнах можно усмотреть отождествление Адити с землей.

⁵⁶ Имя Индры встречается в упоминавшемся уже митаннийском документе XIV в. до н. э., однако этимология его неясна. В «Авесте» имя «Индра» принадлежит одному из демонов. В «Ригведе» Индра выступает как сын Дьяуса.

⁵⁷ Ваджра очень неясно изображается в гимнах «Ригведы». Предполагают, что изначально она представляла собой фаллический символ плодородия.

⁵⁸ В «Авесте» оно толкуется как отвлеченное — «Победитель препятствия». Параллель ему усматривают также в армянской мифологии, в имени победителя дракона — Вахагн.

⁵⁹ В «Авесте» *vegega* употребляется только как нарицательное в значении «препятствие», и в самой «Ригведе» *vṛtra* иногда означает нарицательное «враг». На этом основании некоторые исследователи считают, что образ Вритры сложился в самой Индии.

⁶⁰ Гимн приводится в сокращенном переводе.

⁶¹ Это толкование отстаивал А. Людвиг, позднее — А. Хиллебрандт. Некоторые исследователи через гипотетические промежуточные формы — **voldra* — **vlodra* — усматривают родство имени *vṛtra* с древнескандинавским *lodurr*, одним из имен злого божества Локи в скандинавской мифологии.

⁶² Другая параллель — греческий миф о победе Зевса над Тифоном. Согласно представлениям первобытной эпохи, победа над драконом, означающая космогонический акт, происходит в центре вселенной (см. об этом ниже), и это деяние затем периодически повторяется, воспроизводимое символически в различных ритуальных действиях.

⁶³ В демоническом племени пани современные исследователи усматривают черты какого-то реального народа, враждовавшего с ариями в раннюю эпоху их истории. По предположению Хиллебрандта, это могло быть иранское племя парнов, в то время обособившееся на Оксусе (Амударье) и, возможно, совершавшее грабительские набеги на поселения ариев. Советский исследователь Н. В. Гуров обосновывает дравидское происхождение этнонима пани (см.: Н. В. Гуров. К этимологии ведического *pani*. — Санскрит и древнеиндийская культура. I. М., 1979, с. 145—154).

⁶⁴ Брихаспати, или Брахманаспати, занимает видное место в пантеоне «Ригведы» (ему посвящено 11 гимнов) как жрец (*pyroхита*) богов. Оба имени толкуются как «Владыка Молитвы» (этимология их, впрочем, донныне вызывает разногласия); второе употребляется реже и впоследствии исчезает. В Брихаспати видят олицетворение религиозного поклонения, прототип индуистского Брахмы. Некоторые авторы (Уилсон, М. Мюллер) рассматривают его как выделившийся ритуальный аспект образа бога огня Агни, другие (Г. П. Шмидт) производят этот образ из мифологии Индры как вторичное обособление жреческих функций древнего царя (см. также ниже).

⁶⁵ М. Мюллер толковал этот миф как доказательство солярной природы образа Индры (зarya исчезает при появлении солнца) и сравнивал его с мифом об Аполлоне и Дафне в греческой литературе. Более основательно другое толкование, согласно которому в мифе отразилась победа божества новой, героической мифологии над древним культом эпохи матриархата.

⁶⁶ Здесь также, по-видимому, отражается мотив победы нового над божествами уходящей в прошлое эпохи (ср. греческий миф о Зевсе, победившем своего отца Кроноса). Имя матери Индры в гимнах «Ригведы» не упоминается (позднее его называют сыном Адити, хотя в Ведах он еще не причисляется к Адитьям), но говорится смутно о неестественном его рождении (через бок матери) — мотив, также характерный для героической мифологии.

⁶⁷ По замечанию Макдонелла — одно из первых изображений опьянения в литературе (А. А. Macdonell. A History of Sanskrit Literature, с. 87).

⁶⁸ В этих мифах отражаются представления, связанные с архаическими культами плодородия, и первоначально содержание их носило совсем иной характер, чем в позднейших литературных версиях.

⁶⁹ Шамбара, также Дану, Раухина — имена демонов, побежденных Индрой. Дану упоминается в гимнах как имя матери Вритры (см. также примеч. 94).

⁷⁰ В подлиннике: vajra.

⁷¹ Перевод Т. Я. Елизаренковой.

⁷² На это указывают иранские параллели: *Θrita* и *Aram Napāt*. Иранский Трита выступает, однако, как человеческий образ, легендарный целитель. Убийство трехглавого дракона в «Авесте» приписывается другому герою (*Θraetaona*). Другая индоевропейская параллель Трите — греческий Тритон. Очевидно, образ Триты изначально связан с водной стихией. Апам Напат в «Авесте» — дух вод.

⁷³ Действительное происхождение имени *Çiva* неясно; в свое время высказывалось предположение, что оно восходит к древнему дравидскому имени со значением «красный» (т. е. дравидской параллели арийскому *Rudra*).

⁷⁴ В древней Индии красный цвет символизирует смерть (очевидно, по цвету крови): красные предметы употребляются при магических действиях, имеющих целью причинить смерть, осужденного на смерть одевают в красное платье, красные венки употребляются при похоронных обрядах и т. п.

⁷⁵ Змея в мифологии — очень древний символ, восходящий к так называемой хтонической стадии (мифологии матриархата), предшествующей «героической» стадии мифотворчества позднейшей эпохи. В этой ранней мифологии змея представляется непосредственным порождением земли, воплощением ее скрытых сил. В ведийской литературе имя «Рудрас» иногда употребляется в женском роде в значении «плакальщицы, вопленицы» (по другой этимологии, имя возводится к глаголу *rud* «плакать, рыдать»).

⁷⁶ В роли «брахманов» пантеона выступают жреческие божества Агни и Брихаспати; как «шудры» выступают Ашвины, о чем упоминалось выше. Это распределение богов ведийского пантеона по четырем сословиям (варнам), происходит уже в литературе после «Ригведы», но в какой-то мере оно может отражать древнейшее разделение пантеона по трем основным социальным функциям, которое, согласно Ж. Дюмезилю, восходит к эпохе индоевропейского единства. Теория Дюмезиля определяет эти функции, принадлежащие архаической социальной структуре индоевропейского общества («трехчастной», по его терминологии), которая находит отражение в идеологической сфере, в мифологии: 1) магико-юридическая (ад-

министративная), 2) функция физической силы (военная), 3) функция плодородия (обеспечивающая материальное благосостояние общины). В индийском пантеоне, согласно Дюмезилю, первую представляют Митра и Варуна (см. выше), вторую — Индра и Маруты, третью — Ашвины, податели благ и спасители. По этой теории, институт варн восходит к эпохе индоевропейского единства, но только в Индии он сохранился отчетливо, пополнившись четвертым сословием. В позднейшей индийской традиции Маруты и Ашвины, как мы видим, спускаются на ступень ниже в «социальной иерархии» пантеона, Митра и Варуна вместе с Индрой включаются в одно сословие. Следует заметить, что ряд важнейших божеств ведийского пантеона не находят места в «трехчастной» (tripartite) системе теории Дюмезиля (см.: Т. Я. Елизаренкова. Древнейший памятник индийской культуры, с. 43).

⁷⁷ Имя Vata, как и Vayu, имеет иранскую параллель (соответственно Vata и Vayu) и восходит, как полагают, к индоевропейской эпохе (ср. рус. «ветер»; некоторые исследователи сближают его с именем древнегерманского бога Вотана).

⁷⁸ Или «Сурья, Индра, Агни»; возможна какая-то связь и с позднейшей индуистской триадой: Брахма, Вишну, Шива (см.: A. A. Macdonell. A History of Sanskrit Literature, с. 95).

⁷⁹ В послеведийской литературе напиток бессмертия постоянно называется «амрита» (amṛta, ср. греч. *αμβροσια*).

⁸⁰ Перевод Т. Я. Елизаренковой.

⁸¹ Относительно идентификации этого растения существуют разногласия между исследователями. Обычно его отождествляют с разновидностью растения *ephedra*, сок которого оказывает наркотическое действие. Выдвигалось также предположение, что сома — вид мухомора (который, как известно, употреблялся в сходных культовых целях сибирскими шаманами).

⁸² В них рассказывается о похищении сомы гандхарвами, о соперничестве богов и гандхарвов из-за сомы. Позднее, этот миф связывается с именем Ману, прародителя человечества.

⁸³ Таким образом, Сомы, согласно этой версии, рождается в результате оплодотворения Земли божеством неба.

⁸⁴ Некоторые возводят их к изначальной паре Небо и Земля (А. Б. Кит, Г. Д. Грисвольд), другие усматривают прототип всех божественных пар в противопоставлении Индра — Варуна (Г. Ольденберг). Л. Рену рассматривает это явление в свете характерной для всего содержания «Ригведы» так называемой амбивалентности.

⁸⁵ Подобные же дихотомические различия встречаются и в поздневедийской литературе. «Следует знать двойное... третьего нет», — говорит «Шатапатха-брахмана» (I.6.3, 23). Различаются «высшие» и «низшие» боги («Тайттирия-самхита», VI.4.6.2), пьющие сому и не пьющие, боги и асуры и т. д. (См. подробнее: J. Gonda. The Dual Deities in the Religion of the Veda. Amsterdam—London, 1974).

⁸⁶ Образы индивидуальных богов получают развитие из представления о безымянных духах и демонах различных природных явлений, возникающих одновременно и затем исчезающих. Эта неустойчивость образа, зыбкость его черт, живет еще долгое время и в богах развитого пантеона (см.: H. Usener. Götternamen. Bonn,

1896, с. 279—301; см. также: J. Gonda. Veda und älterer Hinduismus, с. 26—31).

⁸⁷ Отношения между божеством и его почитателем строились на принципе: «Дай мне, и я дам тебе» (*dēhi me dadāmi te*).

⁸⁸ Ср. русское *работа*, немецкое *Arbeit*. Имя «Рибху» родственно имени эльфов (*Elfe, Elbe*) германского фольклора.

⁸⁹ Двенадцать дней — те, что нужно прибавить для приравнения лунного года к солнечному. Связь Рибху с календарем дает основание усматривать в них также олицетворение сезонов, трех времен года (*ritu*) древнего ведийского календаря.

⁹⁰ В «Ригведе» (*Gandharva*) и «Авесте» (*Gandhareva*) этот образ упоминается только в единственном числе. Некоторые исследователи проводят параллель с именем греческих кентавров *κένταυροι*.

⁹¹ Предполагают, что он был заимствован позднее от аборигенов.

⁹² В иранской мифологии, напротив, слово *ahura* утвердилось как наименование бога (например, в имени Ахура-Мазды, высшего божества зороастризма); имя же *daeua*, соответствующее индийскому *deva*, означает демонов («дивов»). В свое время это противоречие между Ведами и «Авестой» склонны были объяснять историческим конфликтом, враждой между арийскими и иранскими племенами в тот период, когда они, обособившись, разошлись в разные области. Однако объяснение это представляется неубедительным; слово *asura* изменило свое значение внутри самой «Ригведы».

⁹³ Пена имела магическое значение у архаических народов, поскольку, занимая промежуточное положение между сушей и водой, она, как предполагалось, дает безопасное убежище.

⁹⁴ Шамбара и другие названные здесь демоны именуются в гимнах *дасами*; Индра побеждает Шамбару в союзе с арийским вождем Диводасой. Некоторые исследователи полагают, что большинство этих имен в действительности принадлежит историческим лицам, вождям племен *дасов* (аборигенов), враждовавших с ариями.

⁹⁵ Джатаведас, «Ведающий [все] рожденное», — эпитет Агни.

⁹⁶ Варуна больше других богов пантеона ассоциируется с Ямой и представлениями о загробной жизни.

⁹⁷ Иима — «первый человек» в мифологии «Авесты», прототип царя Джемшида позднейших иранских сказаний. Другая индоевропейская параллель — великан Имир (*Ymir*), первозданный человек в скандинавской мифологии.

⁹⁸ Он еще не обожествлен полностью, и ему еще не принадлежит функция карателя грешников, в Ведах более свойственная Варуне.

⁹⁹ Сарамея. В Ведах они именуются также Шабала, Шарвара или Карвара; очевидно, они родственны греческому Церберу, что указывает на древность этих мифических образов. Параллель им имеется также в иранской мифологии, где, как и у греков, путь в потусторонний мир сторожит один чудовищный пес (но иногда упоминаются и четыре «пса Иимы»).

¹⁰⁰ Согласно изложению мифа в «Шатапатха-брахмане» (III.1), Марганда родился «безобразным» (*avikṛta*) и боги Адиты, объявив, что он «не подобен» им, переделали его: из шара, который он собой представлял, они вырезали человека.

¹⁰¹ В «Ригведе» и позднейшей литературе упоминается миф, согласно которому боги, не желая отдавать дочь Тваштара смертному Вивасвату, обманули его: создав сходную обликом деву, они подменили ею невесту (X.17). Она и рождает Вивасвату смертных детей.

¹⁰² Более двух десятков, если добавить к ним гимны, приближающиеся к диалогической форме. В основном гимны-диалоги содержатся в X книге.

¹⁰³ Эти гимны Г. Ольденберг обозначал термином *акхьяна* (т. е. «повествовательные») и усматривал в них начала эпической поэзии в древней Индии. Винтерниц, Гельднер и др. сближали их с жанром баллады в европейских литературах. Л. Шредер видел в них зачатки индийской драматической литературы, тексты так называемых «ведийских мистерий» — обрядовых драм, разыгрывавшихся жрецами.

¹⁰⁴ В основе гимна усматривают магическое заклинание против игральных костей, см.: Ригведа. Избранные гимны, с. 268.

¹⁰⁵ Перевод Т. Я. Елизаренковой.

¹⁰⁶ Это имя, означающее буквально «Создатель всего», «Все-создатель», первоначально употребляется как эпитет бога-творца, но особенно ассоциируется с Тваштаром. Как имя индивидуального бога-творца оно появляется в поздних гимнах «Ригведы», и в поздневедийской литературе Вишвакарман идентифицируется с Праджапати. Впоследствии, однако, в индуистском пантеоне Вишвакарман, унаследовавший функции ведийского Тваштара, играет роль божественного мастера и зодчего.

¹⁰⁷ Тераформизм — воплощение непознаваемых и враждебных человеку сил природы в образах драконов и всякого рода чудовищ — отражает древнейшую, так называемую хтоническую стадию мифотворчества (см. выше, примеч. 75).

¹⁰⁸ С молитвой об избавлении от амхаса обращаются к Митре и Варуне, к Вишну, особенно же к Пушану как воплощению движения солнца, его путеводительного аспекта. См. начало цитированного выше гимна I.42: «О Пушан, обойди дороги! Прогони опасность (амхас), о Сын Избавления...». Амхас означает отсутствие пространства, а также несчастье, болезнь, опасность — вообще всякое зло, смыкаясь с позднейшим понятием *папа* (зло, грех).

¹⁰⁹ Особенно это характерно для мифологии некоторых палеоазиатских народов (так называемая «шаманская символика»). Кроме вегетативного символа опоры вселенной — мирового дерева — может фигурировать зооморфический (например, в X.82.6 — Аджа Экапад выступает в этой роли) или антропоморфический (например, в X.114.3, где мировое дерево заменяется представлением о вселенной как о женщине).

¹¹⁰ *Ná 'sad āsin nó sād asīt tabānim nā 'sid rājo nō vyōmā parō yāt.* Отметим характерную аллитерацию в начале этой строфы.

¹¹¹ Тапас, космический жар.

¹¹² Желание (*кама*) также рассматривается как творческое начало в ведийской космогонии.

¹¹³ Перевод Т. Я. Елизаренковой.

¹¹⁴ Следует заметить, что в «Ригведе» мы находим, с другой стороны, следы влияния среднеиндийских языков, которые, очевидно, составляли основу разговорной речевой стихии в эпоху создания памятника.

¹¹⁵ По определению Л. Рену; см. выше, примеч. 84.

¹¹⁶ См. выше, примеч. 110.

¹¹⁷ О языке и стиле «Ригведы» см. подробнее: Т. Я. Елизаренкова. Древнейший памятник индийской культуры, с. 60—78 (разделы «Язык Ригведы» и «Стиль Ригведы»), а также: J. Gopdā. Stylistic Repetition in the Veda. Amsterdam, 1959; он же. Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in the Rigveda. Amsterdam, 1960; K. Hoffmann. Der Injunktiv im Veda. Heidelberg, 1967.

¹¹⁸ *Пада* буквально означает «стопа», однако значение термина не совпадает со «стопой» греческой метрики или европейского силлабо-тонического стихосложения.

¹¹⁹ Ср. латинское *versus*. Позднее *вритта* становится общим обозначением стихотворных размеров, основанных на счете слогов, противопоставляемом *джати*, метрическим размерам, определяемым счетом мор (метрическое стихосложение получает развитие в санскритской классической литературе под влиянием народной поэзии).

Глава II

Издания

Atharva Veda. Ed. by R. Roth and W. D. Whitney. 2 ed. rev. by M. Lindenau. B., 1924.

Satapatha Brāhmaṇa. Ed. by A. S. Samashrami and H. Samakantha. Vol. 1—3, 5—7. Calcutta, 1900—1912.

The White Yajurveda. P. I. The Vājasaneyi-Saṃhitā... Ed. by A. Weber with the comm. of Mahidhara. B.—L., 1852.

Переводы

Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

Hymns of the Atharvaveda. Transl. by M. Bloomfield. Ox., 1897.

The Texts of the White Yajurveda. Transl... by R. T. H. Griffith. Benares, 1899.

The Satapatha Brahmana. Transl. by J. Eggeling. P. 1—5. Ox., 1882—1900.

Литература

M. Bloomfield. The Atharvaveda. Strassburg, 1899.

A. Hillebrandt. Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.

См. также литературу к гл. I.

¹ В «Шатапатха-брахмане» (I.4.1) рассказывается об арийском вожде Видегхе Матхаве, который следовал от реки Сарасвати за богом Агни, испепелявшим леса на своем пути, вплоть до реки Саданиры (совр. Гандак); эту реку до той поры не переступал ни один арий. Агни научил Видегхе перенести огонь на другой берег, и так была заселена ариями страна Видеха (совр. Северный Бихар), получившая название по имени этого вождя. В этой легенде

явственно отразился реальный исторический процесс освоения ариями новых земель, сопровождаемого выжиганием джунглей. В «Атхарваведе» (V.22.14) уже упоминаются страны Магадха (совр. Южный Бихар) и Анга (совр. Западная Бенгалия). О продвижении ариев свидетельствуют и археологические раскопки, обнаруживающие распространение на восток серой расписной керамики, с которой связывают культуру ведийских племен.

² Борьба между этими племенами за гегемонию в Северной Индии нашла отражение в древнеиндийском героическом эпосе. Знаменитую битву на Курукшетре, описанную в «Махабхарате», некоторые историки относят к середине X в. до н. э.

³ Археологические раскопки свидетельствуют о существовании поселения на месте города Хастинапура уже в середине II тысячелетия до н. э. Хастинапур, столица государства куру, в рассматриваемую эпоху представлял собой, по-видимому, скопление глинобитных хижин с немногими большими зданиями из кирпича. В конце IX в. до н. э. он был покинут жителями вследствие наводнения.

⁴ Личность царя обожествляется в эту эпоху, обряд посвящения на царство (*раджасуя*) обставляется особенно торжественно.

⁵ Древнее название города Варанаси (Бенареса) и исторической области, центром которой он являлся.

⁶ Параллель индийскому *atharvan* — иранское *athravan* (жрец культа огня). Имя «Ангирас» некоторые исследователи сближают с греческим *ἄγγελος* «вестник, посланец [небес]»; ср. «ангел» в христианской мифологии.

⁷ Нельзя, однако, утверждать с уверенностью, какое из этих значений первично — «жрец» или «заклинание».

⁸ См.: W. Winternitz. Geschichte der indischen Literatur. Bd 1, с. 105.

⁹ Борьба развитой религии с магией — характерное историческое явление, и мы наблюдаем его и в Индии, хотя здесь религия и магия особенно тесно переплетались и сосуществовали в рамках одной системы на протяжении всего древнего периода (см. ниже).

¹⁰ В позднейшей традиции, в некоторых пуранах, «Атхарваведа» объявляется Ведой брахмана, верховного жреца, надзирающего за обрядом (между тем как остальные Веды присваиваются жрецам — непосредственным исполнителям обряда, см. об этом ниже). В связи с этим она получает еще одно название: «Брахмаведа».

¹¹ Т. е. с центральным ритуалом сомы. Именно поэтому ранняя ритуальная литература и умалчивает о ней. Исключение представляет ее последняя (XX книга), явно добавленная позднее специально для установления этой связи.

¹² Однако и она, несомненно, подверглась жреческой обработке и редактированию и в целом отражает идеологию господствующих сословий (см. ниже).

¹³ Еще семь школ известны только по названиям. См.: M. Bloomfield. The Atharvaveda, с. 11—13.

¹⁴ Этот термин встречается уже в позднейшей литературе, однако на древность его указывает иранская параллель: *baesazu*.

¹⁵ Распространенное (также и у других народов) верование, что эти демоны либо извне одолевает и мучают больного, либо вселяются в него; тогда больной рассматривается как одержимый болезнью, демоном.

¹⁶ Рохани — по-видимому, название целебного растения. Начало гимна построено на аллитерации и игре слов, основанной на созвучии Rohaṇi и глагола roḥau «выправлять, восстанавливать».

¹⁷ Арундхати — здесь название лианы, обладающей целебными свойствами.

¹⁸ В подлиннике — Дхатар.

¹⁹ Известный немецкий мифолог А. Кун обнаружил интересные совпадения между этими заклинаниями и соответствующими заговорами у ряда европейских народов. Так, в знаменитом «Мерзбургском заклятии», восходящем к X в., призывается бог Вотан для исцеления поврежденной ноги у лошади, причем употребляются те же выражения, что и в индийском заклинании: «Кость к кости, кровь к крови, член к члену...» и т. д. Подобная же формула употребляется в норвежском народном заговоре, где языческий бог заменяется уже Иисусом: «Иисус свел сердцевину с сердцевинной, кость с костью, мясо с мясом...», в шотландском заклинании: «Приставил сустав к суставу, кость к кости, жилу к жиле...», в эстонском: «Вновь вернись сустав к суставу, вновь вернись жила к жиле, вновь вернись кость к кости, вновь вернись мясо к мясу...» и т. п. (A. Kuhn. Indische und germanische Segensprüche. Цит. по: L. Schroeder. Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung, с. 176—178).

²⁰ Муджаваты — название племени, обитавшего, по-видимому, в горах, в области современного Кашмира. Балхики — жители Балха. Упоминающиеся ниже гандхары — жители Гандхары (совр. Кандагар). Пожелание, чтобы болезнь ушла к другим народам, в другие страны, вообще характерно для этих заклинаний; ср., например, заклинание от кашля VI.105 с рефреном: «Прочь, лети от нас, Кашель, в далекие края».

²¹ Приводится сокращенный перевод гимна.

²² Или balāsa, как в цитированном выше гимне; но эти толкования спорны.

²³ Воздействию червей приписывается особенно зубная боль, и не только у индийцев, но и у многих европейских народов, американских индейцев, жителей Мадагаскара и др. (см.: M. Winternitz. Geschichte der indischen Literatur. Bd 1, с. 116).

²⁴ Несомненно, здесь в образах апсар и гандхаров отражаются более древние представления. По происхождению это духи природы, речные и лесные божества, подобные греческим нимфам и фавнам, германским эльфам, славянским русалкам и тому подобным образам народных верований.

²⁵ И у других народов распространено представление о растении с сильным запахом как о действенном средстве против «нечистой силы» (например, чеснок, тимьян и т. п. в некоторых европейских суевериях).

²⁶ Гуггулу, Пила, Налади, Аукшамандхи, Прамандани — имена апсар (более в литературе не встречающиеся). Здесь отражается распространенное также у многих народов поверье, что злой дух лишается силы, если его узнают и называют по имени.

²⁷ Например, амулет из дерева аралу (*Colosanthus indica*), который носили на теле на красной нити (III.9), или растение типа подсолнечника (*садампушна*), которое рассматривалось как талисман, обнаруживающий и обезвреживающий демонов-невидимок (IV.20).

²⁸ По выражению Винтерница, нечто вроде второго, расширенного издания свадебных гимнов «Ригведы» (M. Winternitz. *Geschichte der indischen Literatur*. Bd 1, с. 123).

²⁹ Или *вишавидья* — «наука о ядах».

³⁰ Любопытное слово *tābuvam* неясного значения А. Вебер пытался сблизить с «табу» (см.: M. Bloomfield. *The Atharvaveda*, с. 61).

³¹ В самой «Атхарваведе» это имя еще не упоминается, мы находим его в примыкающей к памятнику комментаторской литературе.

³² Эти гимны сравнительно позднего происхождения были отчасти заимствованы из «Яджурведы»; они обращены преимущественно к Рудре с просьбой об избавлении от амхаса (см. выше). По сравнению с «Ригведой» гимны, обращенные к богам, в поздних Ведах носят еще более четко выраженный практический характер и ближе к магическому заклинанию, чем к религиозной молитве.

³³ Позднее слово *вратья* меняет свое значение: «вратьями» называют отверженных, «потерявших» касту вследствие нарушения предписанных для каждой обязанностей, а также потомков «противозаконного» брака шудры и кшатрийки.

³⁴ См.: А. Бэшем. Чудо, которым была Индия, с. 263.

³⁵ Само слово *скамбха* буквально означает «опора».

³⁶ Пуруше посвящен большой космогонический гимн в «Атхарваведе» (X.2), во многом представляющий собой перепев знаменитого «Гимна Человеку» «Ригведы». Но в «Атхарваведе» Пуруша уже ассоциируется и частично отождествляется с Брахманом (см. ниже).

³⁷ Этимология слова *brahman* неясна и до сих пор вызывает различные предположения. Первоначально, возможно, оно не было связано с понятием речи (см. ниже); традиционно его производят от глагола *bṛh* «расти, распространяться».

³⁸ Исследователи сопоставляют его с полинезийским «мана» — термином, принятым в современной науке для обозначения этого понятия, общего для многих архаических культур (см., например: А. Бэшем. Чудо, которым была Индия, с. 139, 239). Возможно, исторически именно это значение слова *brahman* предшествует значению «молитва». Отсюда производное *brāhmaṇa* «брахман», т. е. жрец — носитель этой магической силы.

³⁹ «Брахман» в этом стихе идентифицируется также с Пурушей. Другой гимн «Атхарваеды» (X.8) начинается словами: «Слава предвечному Брахману (Брахме?), повелевающему прошлым и будущим, кому единому принадлежит небо» (1). В «Атхарваведе» в этом же гимне мы также встречаем термин *brāhmaṇa* (среднего рода) в значении «священная тайна».

⁴⁰ В основном из ее восьмой и девятой книг. Стихи в «Самаведе» расположены в соответствии с порядком обрядов, совершаемых жрецами-удгатарами, поющими ее гимны на жертвоприношениях сомы. «Самаведа» содержит 154 строфы (из них только 78 нет в известной нам редакции «Ригведы») и разделяется на две книги, из которых первая — более древняя и по времени создания, очевидно, предшествует «Белой Яджурведе». Известны две редакции «Самаведы»: Каутхума (полностью не сохранилась) и Ранаяния, мало

различающиеся между собой. Последняя была издана миссионером Стивенсоном в 1842 г., но гораздо большее значение имело научное издание Бенфея с немецким переводом и словарем: *Die Hymnen des Sama-Veda. Hrsg., übers. und mit Glossar versehen von Th. Benfey. Lpz., 1848.* «Самаведа» — первая Веда, изданная в Европе полностью. К «Самаведе» примыкают так называемые ганы — «песенники», объясняющие манеру пения ее гимнов; вместе с ними «Самаведа» может рассматриваться как первый памятник индийской музыки.

⁴¹ *Kāṭhakam. Die Saṃhitā der Kaṭha-Çakhā. Hrsg. von L. Schroeder. Lpz., 1900.*

^{41a} *Kaṣiṣṭhala-Kaṭha Saṃhitā. Ed. by Raghu Virā. Delhi, 1968.*

⁴² *Maitrāyaṇi Saṃhitā. Hrsg. von L. Schroeder. Bd 1—4. Lpz., 1881—1886.*

⁴³ *Taittirīya saṃhitā. Hrsg. von A. Weber (Indische Studien. Bd 11—12. Lpz., 1871—1872).*

⁴⁴ Редакции Мадхьямдина и Канва; различия сводятся к различиям (очевидно, диалектного происхождения) в прозаических изречениях.

⁴⁵ См. выше библиографию к главе.

⁴⁶ Содержание их находит прямое соответствие в «Тайттирия-самхите».

⁴⁷ Особенностью брахманистского ритуала, как указал в свое время А. Барт, является его «частный» характер; обряды справляются ради отдельного лица, обычно «домохозяина», главы рода. Нет публичных обрядов общественного характера (в какой-то мере их представляют торжественные обряды, учреждаемые царем, но и они формально совершаются ради блага отдельной личности, т. е. самого монарха). См.: А. Барт. Религии Индии. М., 1897, с. 37.

⁴⁸ Вся система ведийского ритуала делится на две части — жертвоприношения сомы и приношения хависа, т. е. молока и прочих жертвенных продуктов.

⁴⁹ Эта заключительная часть ашвамедхи особенно отмечена обшценными моментами, в нее включаются обряды непристойности и поношения, восходящие к древнейшим земледельческим культам плодородия, что выражается и в самом акте символического совокупления царицы с жертвенным конем, и в следующем затем обрядовом обмене непристойными насмешками между жрицами и женщинами из свиты царицы.

⁵⁰ Дж. Фрэзер в свое время противопоставлял понятия магии и религии как антагонистические, указывая на дорелигиозное происхождение магического обряда (см.: Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Вып. 1. Изд. 2-е. М.—Л., 1931). В древней Индии, однако, элементы магии пронизывают религиозную систему на всем протяжении ее истории.

⁵¹ *Ete vai devāḥ pratyakṣaṃ yad brāhmaṇāḥ.* Отдельные изречения, указывающие на обожествление брахманов, мы находим уже в «Ригведе» и особенно в «Атхарваведе». Позднее эта мысль развивается в «Шатапатха-брахмане» (II.2.2.6): «Два рода богов есть: ибо поистине боги суть боги; и брахманы, изучающие священную мудрость и поучающие ей,—земные боги; есть два рода жертвоприношения: богам — возлияния, брахманам, земным богам,—дак-

шина...» Характерно для этой эпохи не только возвышение жречества, но и снижение образов богов, лишенных абсолютного владычества над миром. Выше их, могущественнее их — магический обряд, боги подчиняются ему. И тот, кто владеет знанием этого обряда, обретает власть над богами; следовательно, брахманы могущественнее богов. На это в «Яджурведе» имеется множество указаний, а позднее, в «Законах Ману», эта мысль выражена прямо: «Брахман уже рождением своим есть для самих богов божество» (XI.84).

⁵² Под «сосудом Матарившана» здесь, очевидно, подразумевается воздушное пространство.

⁵³ Пятая сторона — зенит.

⁵⁴ Первоначально индийский календарь делился на три времени года: жаркое, сырое и холодное; здесь — одно из первых упоминаний окончательно установившегося впоследствии деления на шесть сезонов: весна (*васанта*), лето (*гришма*), дожди (*варша*), осень (*шарад*), зима (*хеманта*), холода (*шишира*).

⁵⁵ В дальнейшем оно традиционно ставится в начале текста религиозного содержания (в противоположность еврейскому «аминь» в христианстве, замыкающему речь).

⁵⁶ Л. Шредер, один из первых и авторитетнейших исследователей текста «Яджурведы», который приводит этот и некоторые другие подобные примеры, иллюстрирующие видимый алогизм и невразумительность многих ее изречений, в своем курсе истории древнеиндийской литературы приходит к выводу, что авторами их могли быть душевнобольные люди. Он приводит записи бредовых речей пациентов кенигсбергской психиатрической клиники и обнаруживает в манере построения речи, характере повторов и монотонных вариаций одной и той же мысли сходство с языком многих таинственных заклинаний «Яджурведы» (см.: L. Schroeder. Indiens Literatur und Cultur im historischen Entwicklung, с. 113—114). Возможно, мнение это не лишено основания; известно, что в архаических культурах душевнобольные нередко рассматривались как люди, чьими устами изрекают волю духи, сверхъестественные силы (ср. отношение к юродивым в России в сравнительно недалеком прошлом). Часто экстатические состояния достигаются намеренно жрецами архаических шаманских культов, с которыми, как отмечалось выше, ведийская религия имеет много общего. Нужно отметить, однако, что в работах ранних исследователей «Яджурведы» — Л. Шредера, А. Хиллебрандта, М. Винтерница и др. — многие ее тексты представляются лишенными смысла вследствие недостаточной еще изученности закономерностей лежащей в их основе системы мифологического мышления.

⁵⁷ *Дашахотар*.

⁵⁸ *Д ж у х у* — изогнутая деревянная ложка, которой жертвенное масло наливается в огонь.

⁵⁹ В подлиннике — *веди* (см. выше).

⁶⁰ *Бархис* — см. выше.

⁶¹ Ср. у Гомера рассказ о Гепесте, уличающем Афродиту и Аresa.

⁶² В подлиннике *brahman*, среднего рода, возможно, в значении «священное слово».

⁶³ Мистическое возвеличение коровы как дара жрецу (дакшины) известно нам уже по «Атхарваведе». Некоторые из этих загадок посвящены возвеличению богов — ради магического воздействия на них. В «Яджурведе» впервые встречаем и очень распространенный впоследствии в индуизме вид обращения к божеству — перечисление его многочисленных имен, коему тоже приписывалась магическая действенность; это — «Сто имен Рудры» (Шатарудрия) в 16-й главе «Ваджасанейи-самхиты» (также в «Тайттирия-самхите», IV.5).

⁶⁴ Обе они были впервые отмечены и переведены Л. Шредером в его курсе древнеиндийской литературы (см.: L. Schroeder. *Indiens Literatur und Cultur im historischen Entwicklung*, с. 142).

⁶⁵ Образ летающих гор встречается уже в «Ригведе», и впоследствии образ «облака — крылья гор» неоднократно используется в индийской поэзии.

⁶⁶ Эти слова пишутся здесь с прописной буквы, когда речь идет о литературном цикле, а со строчной — когда подразумеваются «жанр» или отдельный текст.

⁶⁷ Первое издание: Aitareya-Brāhmaṇa... Ed. and transl. by M. Haug. Vol. 1—2. Bombay, 1863. Главы (*адхьяя*) сгруппированы в восемь «пятерниц» (*панчака*).

⁶⁸ В 30 главах (*адхьяя*). Первое издание: Kauṣītaki-Brāhmaṇa. Hrsg. von B. Lindner. Jena, 1887.

⁶⁹ Эти обряды, играющие важную роль в брахманистском ритуале, исполнялись в начале каждого из трех времен года (см. выше, примеч. 54), т. е. каждые четыре месяца (откуда их название: букв. «четыремесячные»).

⁷⁰ Издана впервые в Калькутте в 1870—1874 гг.

⁷¹ «Аdbhuta-брахмана» была издана и переведена Р. Вебером (в «Abhandl. der Berliner Akad. der Wissenschaften», 1858). «Самаведе» принадлежат также «Чхандогья-брахмана», сравнительно мало связанная с ритуалом (только с «семейными» обрядами), и «Джайминия-брахмана», полностью не сохранившаяся.

⁷² В трех книгах. Издание: Taittiriya-Brāhmaṇa. Ed. by Rajendra-lāla Mitra. Vol. 1—3. Calcutta, 1859—1890.

⁷³ The White Yajurveda. P. II. The Śatapatha Brāhmaṇa. Ed. by A. Weber. B.—L., 1855.

⁷⁴ Искусственное этимологизирование является распространенным приемом в толковании обрядов в Брахманах, в установлении тождеств и символов. Оно встречается уже в «Яджурведе». Если в приведенном примере слово *uravasatha* действительно этимологически родственно глаголу *uravas* «пребывать с кем-либо, при ком-либо», хотя само толкование искусственно, в большинстве случаев употребляется совершенно ложная этимология (например, имя *Indra* производится от глагола *indh* «зажигать» и т. п.).

⁷⁵ При жертвоприношении предкам жертвователю полагалось поститься.

⁷⁶ Черная антилопа и особенно шкура черной антилопы (*кришнаджина*) играют важную роль в брахманистском ритуале. «Законы Ману», устанавливая пределы Арьяварты, отмечают: «Земля, где водится черная антилопа... годна для обряда; то, что лежит за ее пределами,— страна варваров (*млеччхов*)» (II.23). Черная антилопа рассматривается, таким образом, как своего рода символ арийской цивилизации.

⁷⁷ Уже в «Ригведе» говорится, что Варуна заключает грешника в оковы (*паша*). Впоследствии петля (*паша*) — постоянный атрибут Варуны (также Ямы).

⁷⁸ Характерны также предписания о замене жертвенного животного растительной пищей. В «Шатапатха-брахмане» там же рассказывается, как человеческое жертвоприношение последовательно заменяется жертвоприношениями коня, быка, овцы, козы и, наконец, риса с ячменем. «И это приношение (риса с ячменем) столь же действительно, сколь и все эти жертвенные животные, для того, кто знает это» (7). Далее (8) поясняется, как рисовая лепешка по мере приготовления «обретает» плоть, волосы, кости, мозг и приношение ее именуется «жертвой пяти животных» (т. е. включая человека). Ср. сходные явления в других культах, например у древних греков, в христианском ритуале и т. д.

⁷⁹ «Человек не должен вкушать эту жертву, ибо она есть его собственное тело», — гласит текст «Тайттирия-самхиты» (V.1.11.6).

⁸⁰ «Мысль» эта понимается как внутреннее «видение» мудрецов-риши, магов и создателей ведийских гимнов. См.: R. N. Dandekar. *Der vedische Mensch*. Heidelberg, 1938, с. 54; также: W. Ruben. *Geschichte der indischen Philosophie*. B., 1954, с. 69. В противоречии учений о первичности дыхания или речи В. Рубен предполагает зародыш борьбы науки с религией (там же, с. 81).

⁸¹ Версия притчи о споре между Мыслью и Речью встречается уже в «Тайттирия-самхите» (II.5.11.6). В. Рубен указывает, что эта притча отражает противопоставление двух типов жреца — хотара, произносящего гимны, и брахмана, молча его контролирующего; первый восходит к древнему типу мага, второй появляется только в поздневедийскую эпоху, при усложнении ритуала (W. Ruben. *Geschichte der indischen Philosophie*, с. 80).

⁸² Образ Вач в послеведийском пантеоне поглощается образом богини Сарасвати, с которой она, как отмечалось, идентифицируется.

⁸³ В другом месте точно так же имя Indra производится от глагола *indh* (см. выше, примеч. 74) и объясняется, что истинное имя этого бога *Indha*, а известен он как Индра потому, что боги «любят тайное, сокрытое», скрывают свое истинное имя («Шатапатха-брахмана», VI.1.1—2 и др.).

⁸⁴ Все это так называемые «жертвенные» животные (см. выше, примеч. 78). Ср. цитированный выше космогонический текст «Майтраяни-самхиты» (I.8.1—2), где последовательность творений та же.

⁸⁵ См., например, «Шатапатха-брахмана», IV.6.4.1. В некоторых легендах Брахман боги приносят в жертву самого Праджапати (там же, X.2.2 и др.).

⁸⁶ Винтерниц указывает, что слово *tapas* наряду со значением «самоистязание, подвижничество» имеет также значение «жар, тепло» и, возможно, здесь имеется в виду зарождение жизни в водах посредством тепла (M. Winternitz. *Geschichte der indischen Literatur*. Bd 1, с. 194). Ср. выше «Песнь творения» в «Ригведе»: «...жизнедеятельное... было порождено силой жара».

⁸⁷ Хираньягарбха. Ср. «Ригведа», X.121 (см. выше). В цитируемом тексте под этим подразумевается «золотое яйцо». Концепция космического яйца, из которого демиург творит вселенную, полу-

чает развитие в дальнейшем, но связывается преимущественно уже с образом Брахмы (*брахманда* — «яйцо Брахмы», обычно отождествляемое со вселенной).

⁸⁸ В дальнейшем в индийской мифологии подчеркивается происхождение богов и демонов (асуров) от одного «прародителя», бога-отца, Праджапати или Брахмы. В Брахманах и позднее в эпосе асуров называют иногда старшими братьями богов.

⁸⁹ См.: W. Ruben. *Geschichte der indischen Philosophie*, с. 79.

⁹⁰ Икшваку, сын Ману, прародителя человечества, — мифический родоначальник так называемой Солнечной династии царей. Харишчандра — 28-й царь этой династии, в позднейших версиях сказания о Шунахшепе имя его заменяется именем другого царя.

⁹¹ Парвата и Нарада, мифические небесные мудрецы, вестники богов, часто упоминаются в древней литературе. В подлиннике далее вопрос царя и ответ Нарады даны в стихотворной форме.

⁹² «Тайттирия-самхита» гласит: «С самого рождения брахмана над ним тяготеем три долга: провидцам-риши он должен изучение веды, богам — жертвоприношения, предкам — потомство. Тот выплачивает свой долг, кто рождает сына, приносит жертву и исполняет обет изучения веды» (IV.3.10.5). В «Тайттирия-брахмане» сказано: «В потомках ты продолжаешь себя; в них, смертный, твое бессмертие» (I.5.5.6). Эти воззрения и впоследствии чрезвычайно характерны для индуистской религии и этики.

⁹³ Очевидно, выпад против аскетов, ищущих спасения в подвижничестве (см. ниже).

⁹⁴ Имеется в виду, по-видимому, выкуп за невесту.

⁹⁵ См. выше, примеч. 8 к гл. I.

⁹⁶ Обычай принесения в жертву богу сына-первенца известен в архаических культах; ср. отражение его в известном библейском мифе об Аврааме и Исааке.

⁹⁷ Рохита («Красный») — один из эпитетов Солнца (см. выше).

⁹⁸ Все три имени означают буквально «Собачий хвост». Имя брахмана-отца означает «Голодающий».

⁹⁹ Этот вид табу известен и в других архаических культурах; ср. отражение его в знаменитом античном мифе об Амуре и Психее.

¹⁰⁰ Ср. античный миф о Мелузине, «Русалку» Андерсена, «Снегурочку» Островского, Раутенделейн в «Затонувшем колоколе» Гауптмана, также миф об Амуре и Психее (с переменной ролей). По толкованию Э. Лэнга, миф о любви смертного к неземному существу восходит к эпохе тотемической дуальной организации и отражает нарушение древнего запрета брака между членами одного тотемного рода, мифологически воплощенное в женитьбе человека на самом тотеме (см.: A. Lang. *Myth, Ritual and Religion*. L., 1889).

¹⁰¹ Позднее, в эпосе, упоминается гора Наубандхана в Гималаях, где, по преданию, Ману «привязал» свой корабль (Naubandhana, букв. «Привязь корабля»).

¹⁰² Прозаические тексты включаются также в «Ригведу» и «Атхарваведу», но в Брахманах они преобладают. Брахманы, так же как и «Яджурведа», представляют более позднюю стадию развития древнеиндийского языка, чем «Ригведа», уже близкую к эпическому классическому санскриту.

Глава III

Издание

The Principal Upanishads. Ed. with introd. text, transl. and notes by S. Radhakrishnan. L., 1953.

Переводы

Брихадараньяка упанишада. М., 1964.

Чхандогья упанишада. М., 1965.

Упанишады. М., 1967.

Литература

Д. Чаттопадхьяя. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.

P. Deussen. Die Philosophie der Upanisad's. Lpz., 1919.

W. Ruben. Die Philosophen der Upanischaden. Bern, 1947.

См. также литературу к гл. I.

* * *

¹ Джанака — личность, очевидно, историческая, хотя образ его в древнеиндийской литературе окутан легендами. Он был, как можно полагать, не только могущественным монархом, но и выдающимся мыслителем своего времени; в Упанишадах он часто выступает как философ, авторитетный толкователь новых учений.

² Первые признаки этого намечаются местами уже в литературе Брахман.

³ В свое время это отражение борьбы двух сословий понимали слишком прямолинейно, что привело некоторых современных исследователей к другой крайности — безусловному отрицанию значения этого соперничества для содержания Упанишад.

⁴ Торжественному обряду посвящения, инициации (*упанаяна*), придавалось очень большое значение в древней Индии; он приравнивался ко «второму рождению» и означал для посвящаемого вступление в арийское общество и право изучения священных текстов Вед. При обряде мальчику вешали через правое плечо священный шнур, указывающий на принадлежность к одной из трех высших варн. Срок обряда *упанаяны* (восходящего к древнейшим временам, до прихода *ариев* в Индию, на что указывают иранские параллели) устанавливался по традиции для брахмана в восемь лет, для *кшатрия* — в одиннадцать и для *вайшьи* — в двенадцать; низшее сословие исключалось.

⁵ Переход в эту стадию из стадии ученичества знаменовался обрядом омовения; поэтому вступивший в нее именовался также «омывшимся» (*снатака*).

⁶ Само слово *Upaniṣad* (женский род) происходит от глагола *upanī-ṣad* «подсаживаться, сидеть около», т. е. у ног учителя, внимающего его наставлениям, предназначенным только для ближайшего ученика. Существуют и другие толкования значения этого слова.

⁷ В рассмотренном выше цикле Брахман она не занимает заметного места.

⁸ Так, в широком значении в понятие «Ригведа» включается не только «Ригведа-самхита» (т. е. тот памятник, который мы обычно и подразумеваем под названием «Ригведа»), но и все относящиеся к ней Брахманы, Араньяки и Упанишады. То же относится и к другим Ведам.

⁹ Под названием «упанишад» в значении изложения всякого рода мистических учений создавались книги в Индии на всем протяжении средневековья. Известна даже мусульманская «Алла-упанишад», сочиненная в XVI в. по заказу императора Акбара.

¹⁰ *Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhamdina-Recension.* Hrsg. und übers. von O. Böhtlingk. St-Pbg., 1889.

¹¹ Санаткумара, как и Нарада, в индийской мифологии — один из сыновей Брахмы.

¹² Условная хронологическая последовательность 14 упанишад приводится здесь по Дейссену (см. библиографию к главе). Другие авторы варьируют число и последовательность главных упанишад, хотя «Брихадараньяка» и «Чхандогья» всегда возглавляют перечень. Индийская традиция называет обычно 10 главных (исключая из приведенного перечня «Каушитаки», «Шветашватару», «Маха-Нараюну» и «Майтраяну»).

¹³ Местами, особенно в ранних упанишадах, мы находим ритуальные толкования в прежнем духе; с другой стороны, истоки некоторых философских идей Упанишад можно проследить уже в Брахманах. Араньяки, как отмечалось, представляют в этом отношении переходную ступень, трактуя символическую иерархию ритуальных ценностей, разрабатываемую далее в Упанишадах.

¹⁴ См., например: Д. Чаттопадхьяя. История индийской философии. М., 1966, с. 152. «Шветашватара-упанишад» излагает ряд материалистических и атеистических учений относительно происхождения мира и понятия причинности (см. ниже).

¹⁵ Многие исследователи проводят здесь параллель со знаменитыми диалогами Платона.

¹⁶ Делались попытки связать с этими именами системы определенных философских взглядов. Так, Яджнявалкья признается представителем идеалистического течения в философии Упанишад; с именем Уддалаки Аруни, напротив того, связывают определенные материалистические воззрения (В. Рубен, называющий его «первым философом» в истории культуры, относит его творчество ко второй половине VII в. до н. э., см.: W. Ruben. *Die Philosophen der Upanischaden*); в Махидасе Айтарее видят «индийского Аристотеля» и т. д. (см., например: B. Bagu. *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*. Calcutta, 1921, с. 51—187). Однако такие определения не всегда убедительно обоснованы фактами. Очевидно, что если Яджнявалкья, Уддалака Аруни, Махидаса Айтарей, Правахана, Аджаташатру и другие и являются именами действительно существовавших философов, сейчас уже трудно установить их индивидуальное авторство в дошедших до нас текстах и судить об их учениях по поэтическим диалогам Упанишад, как мы можем судить о философских взглядах Платона или Аристотеля по их сочинениям.

¹⁷ См.: N. A. Nikam. *Ten Principal Upanishads. Some Fundamental Ideas*. Bombay — New Delhi, 1974.

¹⁸ Цит. по: Чхандогья упанишада. М., 1965. Далее все цитаты из Упанишад даются по вышедшим изданиям.

¹⁹ См.: W. Ruben. Geschichte der indischen Philosophie. B., 1954, с. 84.

²⁰ Утверждение Дейссена о том, что «все Упанишады трактуют одну и ту же тему — доктрину Атмана и Брахмана» (P. Deussen. Outlines of Indian Philosophy. B., 1907, с. 22), может создать неверное впечатление об очень сложном, разнородном и нередко противоречивом содержании произведений этого цикла. Окончательное оформление указанных понятий происходит уже позднее. Тем не менее впервые эти философские термины в их основном значении разработаны именно в Упанишадах (см.: Д. Чаттопадхьяя. Локаята даршана, с. 90).

²¹ См. выше, с. 126. Здесь следует отметить необходимость различения ряда близких по звучанию и восходящих к одной основе санскритских имен и терминов: брахман, брахмана, Брахман. Первое из названных мы употребляем обычно для обозначения жреца, члена жреческого сословия (варны); в санскрите ему соответствует brāhmaṇa (иногда brahman) мужского рода. От него следует отличать термин «брахмана», обозначающий определенный род ведийской литературы, брахманский комментарий к самхите, хотя в санскрите основы их совпадают: Brāhmaṇa, но в последнем значении это слово среднего рода (в русской передаче — брахмана, женского рода). Основа же Brahman в мужском роде означает обычно имя одного из высших божеств индуизма — Брахма; brahman среднего рода, религиозно-философский термин, о значении которого идет речь далее, в русских переводах обычно обозначается с прописной буквы: Брахман.

²² Ср. роль Слова в библейской космогонии.

²³ Для древнеиндийских теоретических сочинений вообще характерны подобные сжатые формулы, резюмирующие содержание излагаемых учений.

²⁴ Согласно комментарию к русскому переводу, смысл формулировки «видоизменение — лишь имя» в том, что в «основе всех видоизменений формы лежит реальность содержания» (Чхандогья упанишада, с. 214).

²⁵ Отношение к растениям как к живым существам характерно для индийского мировоззрения.

²⁶ В этой цитате нами допущено единственное отклонение от цитирующегося русского перевода в передаче знаменитой формулы tat tvam asi, букв. «То есть ты» («То — это ты»). В указанном издании: «Ты одно с Тем».

²⁷ Однако следует отличать эту откровенно идеалистическую позднюю «веданту» от термина *Веданта* в значении завершающей части свода ведийской литературы (т. е. в значении цикла Упанишад). Так, представление об иллюзорности мира принадлежит именно средневековой веданте, но еще не развито в учении о Брахмане в Упанишадах, идеализм которого непоследователен и сочетается, как указывалось, с определенными материалистическими тенденциями.

²⁸ «Мыслительный орган» — *манас*. Этот термин обозначает в индийской философии эмпирический разум, отличающийся от Атмана или пуруши как телесная, бездуховная способность мышления и различения в материальной сфере.

²⁹ Зачатки этого отождествления физиологических элементов с

космическими находим также в излагавшемся выше тексте «Чхандогья-упанишад» (VI.5.1—3), согласно которому пища обращается в разум, вода — в дыхание, жар — в речь (хотя совпадает только последнее).

³⁰ Антака («Кладущий конец [жизни]») — одно из имен бога смерти.

³¹ Чандалы в арийском обществе — низшая социальная группа, связанная, как полагают, в своем происхождении с поработанными арийским завоеванием племенами древних аборигенов Индии. В индуистской кастовой иерархии чандалы заняли положение «неприкасаемых», в обязанности которых входили занятия наиболее презируемые и оскверняющие: уборка и сожжение трупов, обязанности палачей и т. п.

³² Изложение ведется от имени мудреца Читры Гангьяни.

³³ Еще более отчетливо это отвращение от мира сансары, стремление избавиться от него выражены в раннем буддизме, имеющем много точек соприкосновения с учениями Упанишад.

³⁴ Позднее употребителен термин *турия* для обозначения трансцендентного состояния сознания, четвертой ступени самоуглубления после бодрствования, легкого сна и глубокого сна.

³⁵ См.: Д. Чаттопадхьяя. Локаята даршана, с. 153—157.

³⁶ Букв. «домашние сутры».

³⁷ В ведийскую эпоху зарождаются и другие научные дисциплины, помимо традиционно включаемых в ведангу. Выше отмечались зачатки медицинских знаний, отраженные в «Атхарваведе» (а также в примыкающей к ней «Каушика-сутре»).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авраам 214
 Аврора 199
 Агни 51, 53, 71, 78—82, 84—87,
 89, 93, 97, 99, 102, 104, 105,
 115, 116, 119, 121, 122, 127,
 132, 133, 137, 138, 141, 146—
 149, 152, 197, 201—204, 206;
 см. также Аюс, Вратапати
 Джатаведас, Дхумакету.
 Агни Кравьяд 119
 Агравала В. С. 50
 Аделунг Ф. 27, 194
 Аджа Экапад 89, 125, 205
 Аджаташатру 167, 172, 216
 Аджигарта 156
 Адити 65, 66, 83, 87, 89, 138,
 146, 200—202
 Адитья, Адитьи 65, 66, 77, 84,
 94, 200, 202, 204
 Айрьяман 65
 Айтарея — см. Махидаса Айта-
 рея
 Акбар 216
 Акви 197
 Александр Македонский 8
 Алиханова Ю. М. 26, 27
 Амеша-Спента 200
 Амур 214
 Амша 66, 87
 Анандавардхана 26
 Ангирас, Ангирасы 47, 69, 89,
 207
 Андерсен Х. К. 214
 Анкетиль-Дюперрон А. Г. 16,
 170
 Анри В. 28, 112, 194
 Антака 148, 181, 217
 Апам Напат (ведийский) 72, 78
 Апам Напат (иранский) 202
 Апас (Воды) 78
 Аполлон 201
 Апсарас 88
 Араньяни 90
 Арбуда 91
 Арес 211
 Аристотель 216
 Артабхага 181
 Аруна (хеттский) 200
 Арундхати 115, 207
 Аруни — см. Уддалака Аруни
 Арьяман 65, 86, 87
 Атвья 72
 Атри 47
 Аукшамандхи 118, 208
 Ауфрехт Т. 50
 Афродита 211
 Ахемениды 40
 Ахи Будхнья 89
 Ахура 200
 Ахура-Мазда 204
 Ашадха Саваяса 146
 Ашвапати Кайкейя 168, 172
 Ашвины 35, 55—57, 88, 91, 94,
 100, 104, 127, 134, 138, 167,
 198, 199, 202, 203; см. также
 Насатьи
 Ашока 37—39, 195
 Аюс 122
 Бага 65
 Бали 62
 Баранников А. П. 26
 Барку Варшна 146
 Барт А. 210
 Баруа Б. 216
 Бенфей Т. 15, 24, 76, 192, 210
 Берг Н. 193
 Бергенъ А. 20, 49
 Бётлингк О. 17, 167, 170, 192,
 216
 Бимбисара 161

Бируни Абу Рейхан ал- 8, 9,
191, 195

Блумфилд М. 112, 207, 209

Бонгард-Левин Г. М. 197, 198

Бопп Ф. 12, 15, 22, 23

Браун У. Н. 50

Брахма 83, 84, 127, 154, 167,
195, 200, 201, 203, 209, 214,
216

Брахмадатта 111

Брахманаспати 201; см. также
Брихаспати

Брихаспати 69, 83, 88, 89, 195,
201, 202

Будда 34, 163

Бхага 65, 200

Бхандаркар Р. Г. 19

Бхарадваджа 47

Бхартрихари 10

Бхатта-Нараяна 22

Бхаттачарья Д. 114

Бхау Даджи 19

Бходжа Дхарский 196

Бхригу 89

Бхуджью 56

Бэшем А. Л. 20, 209

Бюлер Г. 19, 20, 25, 38, 39

Бюрнуф Э. 16—18, 22, 192

Вала 69—71, 89, 91

Вамадева 47

Ванаспати (эпитет Сомы) 81

Варуна 59, 62—65, 70, 84—87,
90, 93, 95, 99, 116, 117, 121,
123, 127, 141, 147, 155, 156,
197, 199, 203—205, 213

Варунани 84

Варчин 91

Васильков Я. В. 27, 194

Васиштва 45—47

Васу 84

Вата (ведийский) 77, 84, 203

Вата (иранский) 203

Вахаги 201

Вач 84, 151, 152, 213

Ваша 78

Ваю (ведийский) 53, 66, 77, 84,
140, 203

Ваю (иранский) 203

Вебер А. 15, 16, 24, 27, 28, 31,
32, 112, 130, 144, 194, 208,
209, 212

Ведхас 155

Веланкар Х. Д. 50

Велес 200

Венкатасубба А. 50

Вивасват 66, 81, 94, 199, 205;
см. также Мартанда

Вивахвант 94

Видегхе Матхава 206

Вимучо Напат (эпитет Пуша-
на) 199

Винтерниц М. 20, 28, 194, 205,
207—209, 211, 213

Випаш 83

Вирадж 101

Вирочана 168

Вишва-Бандху 50

Вишвакарман 99, 102, 205

Вишвамитра 45—47, 157

Вишварупа 69, 72, 73, 91

Вишведевы 84

Вишну 61, 62, 66, 68, 73, 86,
87, 89, 99, 127, 135, 138, 139,
147, 199, 200, 203, 205

Волкова О. Ф. 27

Волос — см. Велес

Волчок Б. Я. 195

Вольтер 191

Воробьев-Десятовский В. С. 26,
194

Востриков А. И. 25

Вотан 203, 208

Вратапати (эпитет Агни) 146

Вритра 67—70, 76, 87, 91, 99,
140, 201, 202

Вритрахан (эпитет Индры) 67,
105

Вришакапайи 96

Вришакапи 96

Вртрагна 67

Вулкан 69

Гавроньский А. 20

Гандарева 204

Гандхарва 88, 204

Гарги 173

Гаргья 167

Гауптман Г. 214

Гелиос 199

Гельднер К. Ф. 49, 205

Георгий Победоносец 200

Геракл 72

Гердер И. Г. 13

Герионей 72

Геродот 8

Гёте И. В. 13

Гефест 69, 82, 211

Гильгамеш 36, 180
Гомер 211
Гонда Я. 20, 50, 203—205, 206
Грассман Г. 49
Грилль Ю. 22
Гринцер П. А. 27
Грисвольд Г. Д. 203
Гритсамада 47
Губернатис А. де 20
Гуггулу 118, 208
Гумбольдт К. В. 13
Гуров Н. В. 201

Дадхикра 89
Дадхьянч 167
Дакша 66, 200
Данге С. А. 50
Дандекар Р. Н. 20, 50, 213
Дани А. 39
Дану 72, 91, 202
Дасгупта С. Н. 20, 194
Дасра 56; см. также Ашвины
Дафна 201
Де С. К. 20, 194
Дейссен П. 170, 216
Джабала — см. Сатьякама
Джабала
Джайвали — см. Правахана
Джайвали
Джанака 111, 161, 167, 172, 215
Джанашрути 173
Джараткарава Артабхага — см. Артабхага
Джатаведас (эпитет Агни) 93, 105, 204
Джвара (эпитет Рудры) 74
Джемшид 204
Джонс У. 12—14, 192
Диводаса 204
Диеспитер — см. Юпитер
Дноскуры 35, 56, 57, 199
Дурга 34, 35
Дхатар 82, 86, 207
Дхумакету (эпитет Агни) 79
Дьяус, Дьяус-питар 53—55, 57, 58, 66, 70, 78, 84—86, 90, 198, 201
Дюмезиль Ж. 202, 203

Елена 57, 199
Елизаренкова Т. Я. 26, 27, 50, 197, 198, 202, 203, 205

Жуковский В. А. 192
Зевс 53, 54, 66, 71, 198, 201, 202

Иафет 192
Иванов В. В. 27, 50
Иисус 208
Икшваку 155, 214
Ила 159
Ильин Г. Ф. 197, 198
Имир 101, 204
Индара 197
Индра (ведийский) 51, 54, 57, 59, 63, 66—73, 75—78, 80, 81, 83—89, 91, 93, 96, 99, 104, 105, 117, 126, 127, 133—135, 138, 140—142, 156, 168, 197, 200—204, 212, 213; см. также Вритрахан, Магхаван, Шакра
Индра (иранский) 201
Индраджи Бх. 19
Индрани 84, 96
Исаак 214
Ишана (эпитет Рудры-Шивы) 105
Ишвара (эпитет Рудры-Шивы) 186

Има 94, 204
Ирмак 94

Қала 125, 127, 147
Каланд В. 20, 112
Калидаса 13, 22, 25, 193, 194
Калинович М. Я. 25
Кальянов В. И. 26
Кама 83, 121, 125, 127
Канва 47
Карамзин Н. М. 13, 21
Карвара — см. Шабала
Кейпер Ф. Б. Я. 20, 50
Керду (миссионер) 192
Керн Г. 20
Кит А. Б. 20, 49, 203
Кнорозов Ю. В. 195
Кольбрук Г. Т. 13, 14
Конов С. 20
Коссович И. А. 193
Коссович К. А. 23, 193
Кришна 36
Кришнамишра 193
Кронос 202
Кубера 36
Кун А. 208

Куява 91
Кшудх 148

Ла Валле Пуссен Л. де 20
Ланглуа С. Л. 49, 198
Лассен Х. 17, 192
Лебедев Г. С. 21
Леви С. 20
Ленц Р. Х. 22, 23
Линднер Б. 212
Локи 201
Лосев А. Ф. 198-
Лэнг Э. 214
Людвиг А. 49, 201

Магхаван (эпитет Индры) 105.
Майтрейи 167, 173
Макдонелл А. А. 20, 28, 49,
194, 197, 202, 203
Манас 135
Ману 88, 94, 159, 203, 214
Манью 83
Мардук 68
Марка 140
Марс 76
Марганда 66, 94, 199, 200, 204;
см. также Вивасват
Марутта 76
Маруты 67, 75—77, 84, 87, 89,
100, 121, 135, 203
Маршалл Дж. 34, 35
Матарас (Матери) 78
Матаришван 73, 80, 87, 89, 137,
147, 211
Маурья — см. Чандрагупта Ма-
урья
Махидаса Айтарей 143, 216
Махиша 35
Махмуд Газневийский 8
Мегасфен 8
Мелузина 214
Минаев И. П. 18, 23, 24, 29,
193, 194
Митра (ведийский) 59, 62, 63,
65, 84—87, 121, 140, 197, 200,
203, 205
Митра (иранский) 200
Митра (митаннийский) 197
Митра Р. 19, 212
Мригара 122
Мюллер Ф. М. 7, 17, 18, 27,
28, 50, 86, 194, 198, 201
Налади 118, 208
Намучи 91

Нарада 155, 168, 185, 214, 216
Насатъя, Насатъи 56, 197; см.
также Ашвины
Нахатъя 56
Начикетас 169, 180, 181, 183
Нашатия 197
Невелева С. Л. 27, 194
Неру Дж. 191
Никам Н. А. 216
Никитин Афанасий 10

Обермиллер Е. Е. 25
Один 101
Одиссей 180
Ольденберг Г. 20, 28, 49, 95,
170, 194, 200, 203, 205
Ольденбург С. Ф. 24
Орфей 120
Островский А. Н. 214

Пан 199
Парвата 155, 214
Парджанья 77, 78, 82, 84
Парменид 184
Пашупати (эпитет Рудры-Ши-
вы) 34, 75, 105
Перкунас 77
Перун 78
Петров А. А. 193
Петров П. Я. 22, 23, 193
Пизани В. 20
Пила 118, 208
Пипру 91
Пишель Р. 20, 49
Платон 184, 216
Посейдон 200
Правахана Джайвали 167, 168,
172, 182, 183, 216
Праджапати 83, 102, 126, 127,
135, 138, 140, 146—148, 150—
154, 168, 171, 174, 200, 205,
213, 214
Прамандани 118, 208
Прана 150
Притхиви 54, 78, 84—86
Пришни 75, 89
Прометей 73
Психея 214
Пуруравас 96, 122, 157, 158
Пуруша 101, 126, 147, 149, 209
Пушан 60, 61, 85, 87, 89, 139,
199, 205; см. также Вимучо
Напат
Пушкайтис 199

Пшилуки Ж. 198

Рагхаван В. 20
Рагху-Вира 129, 210
Радхакришнан С. 170
Рай Р. М. 170, 193
Райква 172, 173
Рама 1111
Ранаде Р. 170
Ратри 58, 60, 84
Раухина 72, 91, 202
Раху 91
Рем 57
Рену Л. 20, 49, 50, 170, 203
Рибху 66, 87, 88, 115, 204
Рис Дэвидс Т. У. 18
Риттер П. Г. 25, 193, 194
Рогер А. 10, 191
Рой П. Ч. 19
Ромул 57
Рот Р. 15, 17—19, 49, 114, 192
Рохани 115, 207
Рохита (Солнце) 125, 214
Рохита (царевич) 156
Роэр Э. 168, 170
Рубен В. 20, 170, 195, 212, 213, 216
Рудра 73—75, 84, 86, 87, 105, 116, 117, 127, 135, 186, 202, 211; см. также Джвара, Ишана, Ишвара, Пашупати, Шива
Рюккерт Ф. 15, 192

Савитар 56, 60, 61, 82, 83, 86, 87, 97, 139, 199
Санаткумара 168, 185, 216
Сарама 69, 94, 96, 97
Сарамея 204; см. также Шабала
Саранью 199
Сарасвати 83, 84, 87, 91, 134, 213
Сассети Ф. 10
Сатьякама Джабала 172
Саяна 49, 50, 198
Сварбхану 91
Сваямбху (эпитет Брахмы) 154
Серебряков И. Д. 26, 27, 29, 195
Серенсен С. 20
Скамбха 126, 127
Сканда 35
Смирнов Б. Л. 26
Сома 47, 51, 56, 78, 81—84, 86,

97, 104, 116, 138—140, 148, 149, 203; см. также Ванаспати, Чандрамас
Сома Павамана 47
Стивенсон (миссионер) 210
Судас 45
Сурья 53, 69—61, 94, 102, 197, 199, 203; см. также Рохита
Сурья (дева) 56, 57, 60, 97, 199

Такман 116, 117
Такшака 122
Тваштар 69, 73, 82, 87, 88, 94, 199, 205
Тёмкин Э. Н. 27
Тиамат 68
Тиме П. 50, 76
Тифон 201
Топоров В. Н. 26, 27, 50
Трайтауна 72, 202
Тренкнер В. 20
Трита (Аптья) 72, 73, 202
Трита (иранский) 202
Тритон 202
Триширас — см. Вишварупа
Тубянский М. И. 25
Тугра 56
Туччи Дж. 20

Уддалака Аруни 168, 172, 177—179, 187, 216
Узэнер Г. 203
Уилкинс Ч. 11, 12, 21, 192
Уилсон Х. Х. 14, 49, 198, 201
Уитни У. Д. 17, 19, 114
Упадхья Бх. Ш. 20
Уран 200
Урваши 88, 96, 98, 122, 157, 158
Уруванаш 197
Ушас 57—60, 70, 83, 84, 127, 157

Фаусбёль В. 18
Форстер Г. 21, 192
Фра Паолино 10
Фрэзер Дж. 210

Халхэд Н. 11
Хамилтон А. 14
Ханксleden (миссионер) 10
Харишчандра 155—157, 214
Хастингс У. 11
Хауг М. 212
Хейман Б. 170

Хеккер М. Ф. 192
Хиллебрандт А. 20, 49, 112,
170, 201, 211
Хираньягарбха 102, 154, 213
Хопкинс Э. У. 20
Хофман К. 50, 206

Цербер 204

Чайтанья К. 20, 29, 194
Чандрагупта Маурья 8
Чандрамас 82; см. также Со-
ма
Чаттопадхья Д. 216—218
Читра Гангьяяни 218

Шабала 204; см. также Сара-
мея
Шайер С. 20
Шакра (эпитет Индры) 105
Шамбара 72, 91, 202, 204
Шанда 140
Шандилья 144, 172, 176, 188
Шарвара — см. Шабала
Шветакету 177, 178
Шези А. Л. 15—17
Шива 34, 35, 74, 75, 105, 135,
195, 202, 203; см. также Джва-
ра, Ишана, Ишвара, Пашу-
пати, Рудра
Шлегель А. В. 15
Шлегель Ф. 14, 15, 192

Шмидт Г. П. 201
Шопенгауэр А. 192
Шраддха 83
Шредер Л. 20, 28, 112, 129, 194,
205, 208, 210—212
Штейн М. А. 196
Штенцлер А. 167
Шудрака 23, 194
Шунахпучча 156
Шунахшепа 149, 155—157, 214
Шунолангула 156
Шурияш 197
Шутудри 83
Шушна 91

Щербатской Ф. И. 24, 25, 193,
194

Эджертон Ф. 20
Эдип 141
Эльм (святой) 199
Эос 199
Эриннии 64
Эрот 83

Юпитер 53, 71, 198

Яджнявалкья 144, 146, 166, 167,
172, 179, 181, 185, 216
Якоби Г. 20, 25
Яма 87, 92—94, 121, 142, 148,
180, 181, 183, 204, 213
Ями 94, 95, 142
Яска 48

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ *

- Авеста 62, 65, 67, 72, 82, 94, 201, 204
 Адбхута-брахмана 144, 212
 Адхьятма-Рамаяна 193
 Айтарея-араньяка 165
 Айтарея-брахмана 77, 111, 143, 145, 149, 154—157, 160, 165, 197, 212
 Айтарея-упанишад 165, 166, 168
 Алла-упанишад 216
 Апастамба-самхита — см. Тайттирия-самхита
 Араньяки 32, 143, 162—166, 169, 215
 Атхарваведа 17, 19, 26, 82, 83, 91, 92, 94, 112—130, 135, 136, 143—145, 147, 150, 153, 154, 159, 164, 169, 170, 174, 176, 189, 197, 200, 206—210, 212, 214, 218
 Атхарвангираса, Атхарвангирасоведа — см. Атхарваведа
 Белая Яджурведа 43, 130, 144, 169, 209, 212; см. также Ваджасанейи-самхита, Яджурведа
 Брахмаведа — см. Атхарваведа
 Брахмана двадцати пяти книг — см. Панчавимша-брахмана
 Брахмана ста путей — см. Шатапатха-брахмана
 Брахманы 32, 48, 76, 77, 83, 84, 94, 95, 102, 109, 112, 136, 137, 142—155, 157, 159, 161—167, 169—174, 182, 184, 186—189, 212—215
 Брихадараньяка-упанишад 165—168, 176, 181, 182, 185—187, 216
 Бхагавадгита 12, 21, 192—194
 Ваджасанейи-самхита 130, 131, 133, 137, 138, 141, 146, 165, 212; см. также Белая Яджурведа
 Веда 14, 32, 35, 47, 48, 57, 59, 64, 65, 74, 77, 83, 88, 100, 102, 109, 112, 113, 123, 125, 129, 130, 135—137, 142, 143, 152, 155, 161, 163—165, 168, 175, 177, 188, 189, 195, 197, 200, 204, 207, 208, 215
 Вивадарнарасету 11
 Вишну-пурана 14
 Вьяггха-джатака 195
 Гимн лягушкам 98
 Гимн Человеку — см. Пурушасукта
 Гопатха-брахмана 145
 Джайминия-брахмана 150, 212
 Джайминия-упанишад-брахмана 165
 Джатака о тигре — см. Вьяггха-джатака
 Джатаки 18
 Дхаммапада 18, 26
 Жалоба игрока 97
 Законы Ману 13, 15, 113, 211, 212

* В указатель включены только безавторские или приписываемые легендарным авторам произведения.

Иша-упанишад 165, 169, 188

Канва (редакция Белой Яджурведы и Шатапатха-брахманы) 144, 210

Капиштхала-катха-самхита 129, 209

Катхака (редакция Черной Яджурведы) 129, 209

Катхака-упанишад 169, 180, 181, 183

Каутхума (редакция Самаведы) 210

Каушика-сутра 189, 218

Каушитаки-араньяка 165

Каушитаки-брахмана 143, 165, 212

Каушитаки-упанишад 165, 166, 169, 175, 183, 216

Кена-упанишад 165, 166, 169, 173, 188

Книга гимнов — см. Ригведа

Книга жертвенных изречений — см. Яджурведа

Книга заклинаний — см. Атхарваведа

Книга песнопений — см. Самаведа

Кришна Яджурведа — см. Черная Яджурведа

Лалита-вистара 22

Легенда об охотнике 23

Мадхьямдина (редакции Белой Яджурведы, Шатапатха-брахманы и Брихадараньяка-упанишад) 144, 167, 210, 215

Майтраяна (Майтраяния)-упанишад 165, 169, 216

Майтраяни-самхита 129, 136, 137, 139—142, 149, 165, 169, 209, 213

Мандукья-упанишад 169, 188

Махабхарата 12, 15, 19, 22, 23, 26, 113, 193, 207

Маха-Нараяна-упанишад 165, 169, 216

Мерзбургское заклятие 208

Мокшадхарма 194

Мост через океан разногласий — см. Вивадарнавету

Мундака-упанишад 169

Пайппалада (редакция Атхарваведы) 114

Панчавимша-брахмана 144, 151, 160

Панчатантра 16, 192

Песнь творения 102, 126

Повесть о Варлааме и Иоасафе 10

Повесть об Индийском царстве 10

Поучение Уддалаки 178

Поучение Шандили 176

Прашна-упанишад 169, 173

Пуруша-сукта 101, 135, 149, 209, 213

Ранаяния (редакция Самаведы) 210

Рамаяна 15

Ригведа 14, 17, 26, 32, 37, 42—73, 75—110, 112, 114, 115, 120, 124, 126—130, 135, 136, 140, 143, 145, 149, 157, 159, 170, 174, 176, 180, 182, 186, 188, 197—205, 208—210, 212—215

Ритусамхара 13

Самаведа 112, 129, 130, 142, 144, 145, 165, 168, 209, 210, 212

Сказание о Нале 15, 193, 194

Сказание о Раме 194

Сказание о Рыбе 22, 193

Сказание о Савитри 23, 194

Сказание о Сунде и Упасунде 23, 193

Сто имен Рудры — см. Шатарудрия

Тайттирия-араньяка 165, 169

Тайттирия-брахмана 76, 144, 153—155, 160, 165, 176, 180, 212, 214

Тайттирия-самхита 130, 136, 144, 151, 160, 200, 203, 210, 212—214

Тайттирия-упанишад 165, 166, 168

Талавакара-брахмана 165

Талавакара-упанишад — см. Кена-упанишад

Тандина (редакция Чхандогья-упанишад) 167

Тандья-Маха-брахмана — см.
Панчавимша-брахмана

Упанишады 16, 26, 32, 33, 136,
143, 149, 150, 154, 162—188,
193, 215—217

Хитопадеша 112

Черная Яджурведа 130—132,
139, 143—145, 155, 159, 169;
см. также Капиштхала-Кат-
ха-самхита, Катхака, Майт-
раяни-самхита, Тайттирия-
самхита

Чхандогья-брахмана 165, 167,
212

Чхандогья-упанишад 165—168,
173, 174, 176—178, 182, 183,
185—188, 216, 217

Шадвимша-брахмана 144

Шакала (редакция Ригведы) 47

Шанкхаяна-брахмана — см. Ка-
ушитаки-брахмана

Шатапатха-брахмана 94, 144—
146, 148—155, 157—160, 165,
166, 172, 174, 180, 203, 204,
206, 210, 212, 213

Шатарудрия 2111

Шаунака (редакция Атхарваве-
ды) 111

Шветашватара-упанишад 169,
186, 188, 216

Шукла Яджурведа — см. Белая
Яджурведа

Эдда 141

Яджурведа 16, 44, 112, 129—
147, 149, 152, 161, 162, 174,
191, 192, 200, 209, 211, 212,
214; см. также Белая Яджур-
веда, Черная Яджурведа,
Ваджасанейи-самхита, Ка-
пиштхала - Катха - самхита,
Катхака, Майтраяни-самхита,
Тайттирия-самхита

УКАЗАТЕЛЬ ИНДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

- абхичарикани 118
 авасана 94
 авидья 185
 агнидх 132
 агнирахасья 144
 агнихотра 133, 143, 150
 агничаяна 133, 138, 144
 аджа 125
 аджашринги 118
 адхварью 129, 132, 141, 145
 адхья 131, 144, 166, 212
 акхьяна 155, 205
 амартья мада 81
 амрита 69, 82, 100, 203
 амхас 100, 205
 ангирасы 113, 118, 120, 121
 анукрамани 47, 102
 ануштубх 108, 128
 апсары, апсарасы 35, 88, 96,
 118, 135, 136, 157, 158, 208
 аралу 208
 арани 80
 араньяка 164, 165
 артхавада 145, 155
 арундхати 115, 207
 асат 126, 153
 асу 91
 асура, асуры 67, 70, 90—92, 95,
 106, 135, 140, 141, 151, 203,
 214
 Атман 167—169, 175, 176, 178—
 185, 187, 188, 216, 217
 атхарваны 113, 121, 207
 ахавания 132, 145
 ашвамедха 89, 134, 141, 144,
 166, 210
 ашваттха 34, 36, 43, 77, 90,
 100
 ашрамы 162, 163
 ашуша 91
 аюс 122
 аюшьяни суктани 121
 аяс 43, 197
 баласа 208
 бархис 132, 211
 брамины — см. брахманы
 брахма пратхамаджа 176
 брахма сваямбху 176
 брахмалока 183
 Брахман 126, 127, 136, 142, 154,
 155, 167—169, 175, 176, 178—
 180, 182—186, 209, 211, 216,
 217
 брахман, брахманы (варна) 10,
 21, 37, 46, 73, 97, 98, 111,
 113, 123, 125, 135—137, 141,
 156, 162, 172, 182, 190, 192,
 199, 202, 209—211, 213—215,
 217
 брахман (верховный жрец) 129,
 132, 143, 207, 213
 брахмана 130, 143—145, 165,
 166, 209, 217
 брахманда 214
 брахмахатя 73
 брахмачарин 163
 брахми 38, 39
 бхага 200
 бхагават 66
 бхайшаджьяни 115
 бхувас 139, 154
 бхур 139, 154
 бхута 126
 ваджапея 133
 ваджра 67—69
 вайшьи 46, 76, 77, 135, 183, 215
 валахилья 47, 98
 валли 168
 ванапрастха 163, 164
 варны 46, 111, 162, 198, 202,
 203, 215, 216

варша 211
 васанта 211
 ват 139
 вач 151
 вашат 139
 веда 106, 142, 213
 Веданга, веданги 188, 189, 218
 Веданта 124, 135, 161, 163, 167,
 169—171, 175, 177, 178, 181,
 186, 217
 ведаи 132, 211
 вет 139
 видхи 145
 виш (деление племени) 45
 виш (народ) 46
 вишавидья 208
 врата 145
 вратья, вратьи 124, 209
 вратьястома 124, 144
 вритра 201
 вритта 108, 206
 व्याкарана 189
 гавас (коровы) 105
 гавишти 43
 гандхарвы 88, 100, 118, 136,
 151, 157, 158, 203, 208
 ганы (мифические персонажи)
 87
 ганы (руководства по песнопению)
 209
 ганы (республики) 111
 гархапатья 132, 145
 гатха 159
 Гаятри (молитва) 60
 гаятри (размер) 108, 128, 138,
 147
 гирикшит 61
 го 105
 грама 45
 грамадевата 87
 грамани 45
 грантха 39
 грихапати 79, 132
 грихапатни 44
 грихастха 44, 163
 грихьясутры 189
 гришма 211
 дакшина 125, 138, 210, 212
 дакшинагни 132
 данавы 91
 данастути 98
 даршапурнамаса 131—133, 143,
 145

даса, дасы 46, 70; 92, 204
 дасью 46, 70, 72, 92
 дашахотар 211
 двандва 54, 62, 84
 дева 91, 204
 деванагари 39
 деванам вишас 76
 девата 87
 деваяна 182
 джагати 108, 138
 джана 45
 джананам сангамана 94
 джатака 24, 36
 джати (каста) 111, 135
 джати (размер) 206
 джвара 74
 джнянамарга 173
 джуху 211
 джхаша 159
 джьотис 189
 дипи — см. липи
 дута 79
 дхармасутры 189
 дхармашастры 113
 дьяус 54, 198

ила (ида) 159
 им 139
 итихаса 155
 ишвара-вада 186

йога 185
 йогин 34

калама 40
 кальпа 189
 кальпасутры 189
 кама 125, 153, 205
 канда 114, 166
 карма 149, 175, 179—182
 кармамарга 173
 кимшука 97
 крими 117
 кришнаджина 212
 кханда 168
 кхароштхи 40
 кхила 134
 кшатра 46, 162
 кшатрини 46, 125, 135, 156, 162,
 172, 182, 183, 209, 215
 кшудх 148

липи (либи) 195
 лока 100; см. также уру лока

локапалы 34
локаята 186

мадхукаша 57
майя 65, 106
майин 65
манас 135, 151, 153, 180, 217
мандала 47
махавьяхрити 139
махаяна 193
млечча 212

нагари — см. деванагари
нирудхапашубандха 133
нирукта 189
нишка 44
ньягродха 178

олаи 40
ом 139
ошадхи 90

пада 107, 108, 206
палаша 146
пандиты 13, 192
пани 69, 92, 96, 201
панчака 212
папа 205
пауштикани 122
паша 213
пиндапитрияджня 131
питрилока 94
питрияна 182
пишачи 92, 118
прапа 150, 174, 175, 180
пратхамаджа — см. брахма
 пратхамаджа
 прайшчиттани 119
пур 70
пурана 152, 155
пурахита 45, 79, 123, 201
пуруша 180, 217
пурушамедха 134, 144

раджа 45
раджакармани 122
раджаньи 46
раджасуя 143, 157, 207
раджаякшма 117
ракшасы 92, 118
ракшовидья 119
ракшохан 80
рита 58, 63
риту 204

рич 51
риши 30, 47, 212, 213
родаси 85
рохани 115, 207
рудры 75, 202

сабха 45
сабхасад 45
Савитри — см. Гаятри
садампушпа 208
саман 168
самити 45
самудра 197
самхита 140, 142, 143, 161, 164,
 165, 217
санкхья 186
санньясин 163, 164
сансара 183, 184, 218
сарпавидья 122
сат 126, 177
свабхава-вада 186
сваджа 139
свар 139, 154
сваргалока 94
сварнаджъотис 139
сваха 139
сваямбху — см. брахма сваям-
 бху
сенани 45
скамбха 100, 209
скамбхана 100
смрити 30, 165
снатака 215
сома 57, 67, 71—73, 81, 82, 88,
 93, 94, 97, 100, 136, 141, 143,
 147, 151, 203, 207, 210
спашас 64
стрикармани 120
стхуна 100
сукта 51, 114
сукшма 177
сура 91, 133
сутра, сутры 30, 32, 33, 189,
 190, 218
сушупти 185

табувам 208
такман 116
талапатра 40
тапас 102, 125, 126, 152—154,
 205, 213
трайи видья 113, 155
триштубх 108, 138, 147
турия 218

удгатар 129, 145, 209
удгитха 168
укха 133, 137
упавасатха 146, 212
упанаяна 144, 215
упанишад 164, 166, 170, 174,
190, 215
упасана 171
уру лока 99

хавис 132, 210
хеманта 211
хин 139
хинаяна 193
хотар 79, 129, 132, 141, 142,
145, 157, 213

чакшус 62
чандала 183, 217, 218
чарвака 186
чатурмасья 144
чхандас 189

шакха 46
шалмали 97
шарад 211
шикша 189
шипивишта 199
шишира 211
шлока 108, 188
шраута 114, 128
шраутасутры 189
шрути 30, 47, 165, 189
шудры 46, 57, 111, 135, 202,
209
шульвасутры 189
шьена 72

юпа 100

ява 44
яджамана 131, 145
яджня 101
яджус 129
якшма 117
ятувидья 119

Ответственный редактор
Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

Первый в нашей стране труд, систематически излагающий историю раннего периода развития индийской литературы (вторая половина II тысячелетия — середина I тысячелетия до н. э.). В книге подробно характеризуются важнейшие памятники и группы памятников, дается их идейно-эстетическая оценка в контексте общекультурных традиций древней Индии.

Э $\frac{70202-101}{013(02)-80}$ — 175-80. 4603030000

Владимир Гансович Эрман

ОЧЕРК ИСТОРИИ ВЕДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Утверждено к печати Ленинградским государственным университетом
им. А. А. Жданова*

Редактор Л. Ш. Рожанский. Младший редактор Г. А. Бурова. Художник Э. Л. Эрман. Художественный редактор Б. Л. Резников. Технический редактор В. П. Стуковнина. Корректор В. В. Воловик

ИБ № 14022

Сдано в набор 27.11.79. Подписано к печати 22.04.80. А-01795. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 3. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12,18. Уч.-изд. л. 13,65. Тираж 6650 экз. Изд. № 4661. Зак. № 820. Цена 80 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1980.